

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

IÁMATA KAÌ METANOIA: DOENÇA, CURA E ESPIRITUALIDADE NAS
INSCRIPTIONES EPIDAUARI

EDUARDO DE ALMEIDA RUFINO

JOÃO PESSOA-PB

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

**IÁMATA KAÌ METANOIA: DOENÇA, CURA E ESPIRITUALIDADE NAS
INSCRIPTIONES EPIDAUROI**

EDUARDO DE ALMEIDA RUFINO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões.

Linha de Pesquisa: Espiritualidade e Saúde

Orientador: Prof. Dr. Fabricio Possebon

JOÃO PESSOA-PB

2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

R926i Rufino, Eduardo de Almeida.

Iámata kaì metanoia: doença, cura e espiritualidade nas
Inscriptiones Epidauri / Eduardo de Almeida Rufino. -
João Pessoa, 2019.
230 f.

Orientação: Fabricio Possebon.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/Educação.

1. Inscrições de Epidauro. 2. Asclépio. 3. Doença e
curas. 4. Espiritualidade e saúde. 5. Sagrado e
profano. I. Possebon, Fabricio. II. Título.

UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

IAMATA KAI METANOIA: doença, cura e espiritualidade nas INSCRIPTIONES EPIDAUROI.

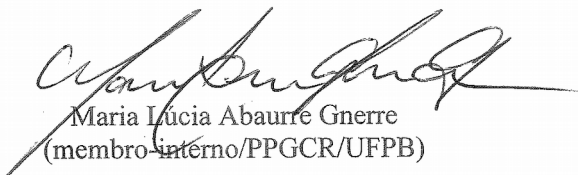
Eduardo de Almeida Rufino

Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Fabricio Possebon
(orientador/PPGCR/UFPB)

David Pessoa de Lira
(membro-externo/UFPE)



Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 24 de julho de 2019.

AGRADECIMENTOS

DESDE O INICIO, agradeço a todas as pessoas que estiveram envolvidas nesta empresa. Em primeiro lugar, ao Prof. Dr. Fabrício Possebon, por me acolher com todo ar tranquilo e espiritual no seio desta “cruel assanhada” academia. Em segundo lugar, aos mestres e professores, amigos e colegas, além de todos os funcionários do Programa de Pós-Graduação de Ciências das Religiões que compartilharam comigo o amor e o ódio pelos estudos clássicos e pelos estudos das religiões.

Finalmente, agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela bolsa de estudos de Mestrado, sem a qual essa pesquisa não seria possível.

RESUMO

Resumo: Nesta dissertação propomos estudar as inscrições gregas de Epidauro e as curas contraintuitivas promovidas no templo de cura em mesma cidade pela divindade Asclépio por meio de suas hierofanias. Temos como objetivo analisar dentro do imaginário grego a doença como um caminho para a promoção da saúde e curas contraintuitivas, bem como evidenciar, dentro da teoria do Sagrado de Eliade, tudo o que envolve a questão de mito, rito, hierofania, divindade e sagrado/profano no conteúdo das inscrições. Para chegarmos a esse objetivo, percorremos um caminho analítico que visou estudar a espiritualidade peregrina, religião, medicina encantatória e a palavra como poder de cura, esta tida, por metonímia, como a voz da divindade nos rituais de incubação.

Palavras-chave: Inscrições de Epidauro, Asclépio, doença e cura, espiritualidade e saúde, sagrado e profano.

ABSTRACT

Abstract: In this dissertation we propose to study some Epidaurian Greek inscriptions and its contra-intuitive cures promoted at the healing temple in the same city by the god Asklepius through of his hierophanies. We aim to analyze within the Greek imaginary the sickness like the path to the health and contra-intuitive cures, as well as to put in evidence within the Theory of Sacred of the Eliade all that evolves the questions about: myth and rites, hierophany and divinity power, and sacred and profane in the contents of the inscriptions. To reach this goal, we go through an analytical path that aimed to study the pilgrimage spirituality, religion, enchantment medicine, and the word as healing power, who is metonymically as the voice of divinity in the rituals of incubation.

Keywords: Inscriptions of Epidaurus, Asclepius, disease and cures, spirituality and health, sacred and profane.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1.** Planta do Ábaton do Santuário de cura em Epidauro. Fonte PERSEUS.61
- Figura 2.** Reconstrução ilustrativa do Tholos por Chrysanthos Kanellopoulos (2003)63

TEXTOS E ABREVIACÕES

Para o texto grego, seguimos a edição de R. Herzog, *Wunderheilungen von Epidauros*, publicada em *Philologus, supplementband XXII*, Helf III, em 1931. Em adição, para auxiliarmos, quando necessário, às espinhosas lacunas do textuais, dispomos do aparato crítico, empreendido pelos próprios editores, que observaram as múltiplas opções textuais dadas por outros estudiosos, como é o caso de Gregis (2017). Para a citação do texto das inscriptiones Epidauri, seguimos a nomenclatura IG IV² com a adição do número da inscrição e sua coluna. Parte dos textos gregos e latinos estão citados de acordo as suas respectivas edições presentes na plataforma PERSEUS. Todas as inscrições citadas foram retiradas da plataforma PHI Greek Inscription da Cornell e The Ohio State University¹. Para o texto Avesta citamos o original baseado na plataforma TITUS². Já no que concerne os textos do nórdico antigo, citamos o original disponível no VOLUSPA.ORG³. Outras edições de textos literários citados nesse trabalho seguem a indicação na bibliografia. Para os demais textos, usaremos as seguintes abreviações:

E.-E	Edelstein, Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies I-II, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1945.
FGE	<i>Further Greek Epigrams</i> , ed. por D.L. Page, Cambridge, 1981.
G	M. Guarducci, Epigrafia greca 4, Rome 1978, 143-66
GP	<i>Gow-Page (GPh, HE)</i>
HE	<i>The Greek Anthology, The Hellenistic Epigrams</i> , ed. by A.S.F.Gow and D.L. Page, Cambridge 1965
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i> (Berlin 1873-)
H.	R. Herzog <i>Wunderheilungen: Die Wunderheilungen von Epidauros</i> , <i>Philologus, supplementband, XXII, Heft III</i> , 1931
K.-A	R. Kassel-C. Austin, <i>PCG (Poetae Comici Graeci)</i> , vol. VII
Pf.	Pfeiffer, R. ed. <i>Callimachus</i> . 2 vol. Oxford, 1949-51.
P. Mil.	<i>Papiri della Università degli Studi di Milano</i>
P.Oxy.	<i>Papiro Oxirrincó</i>
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i> (Leiden, 1923-).

1 epigraphi.packhum.org.

2 <http://titus.uni-frankfurt.de>

3 <http://www.voluspa.org/>

Para as nomenclaturas diversas, temos:

Gr.	Grego
Scr.	Sânscrito
Av.	Avéstico
N.Av	Novo Avéstico
Nor.	Nórdico

Nota

Todo o estudo aqui executado acerca dos autores gregos e latinos serão executados em seu texto original e com nossa própria tradução, exceto aquelas apontadas em nota, seguindo a premissa de que:

gratius ex ipso fonte bibuntur aquae

com mais gosto, quando desde a própria fonte, água é bebida

(Ovídio, *Epistulae ex Ponto*, 3, 5, 18)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO E PRELÚDIO METODOLÓGICO.	14
1.1	INTRODUÇÃO AO TEMA	14
1.2	DA REVISÃO DA LITERATURA EPIDAURO.	17
1.3	OBJETIVO DO TRABALHO	25
1.4	DA RELEVÂNCIA DO TRABALHO.	27
1.5	METODOLOGIA DA PERGUNTA MOTRIZ DA PESQUISA.	28
1.5.1	DOS PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE	30
2.	PREÂMBULO DO PERCURSO RUMO AO QUE É SAGRADO	32
2.1	DO SAGRADO E SUA(S) ESTRUTURA(S).	32
2.2	DO PROFANO COMO IRREAL E ILUSÓRIO	37
2.3	HIEROFANIA E A ELUCUBRAÇÃO EM EPIDAURO	39
2.4	RITOS DEAMBULATORIOS E PEREGRINAÇÃO A EPIDAURO	45
2.4.1	MITO E A ESTRUTURA ELIADIANA NO INDO-EUROPEU/IRANIANO	46
2.5	DA LENDA DE ASCLÉPIO E DA ESTRUTURA SAGRADA DE SEU TEMPLO DE CURA. ...	52
2.5.1	A LENDA DE ASCLÉPIO.	52
2.5.2	TEMPLOS E SANTUÁRIOS	58
2.5.2.1	TEMPLO DE EPIDAURO: ESTRUTURA SAGRADA.	60
2.5.2.1.1	SOBRE O ÁBATON	60
2.5.2.1.2	SOBRE O THOLOS.	62
3	INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO TERCEIRO	64
3.1	RELATOS PRIMEVOS DA MEDICINA GREGA	66
3.2	MEDICINA E O IMAGINÁRIO GREGO (PÓS-)HOMÉRICO.	69
3.3	REMÉDIA, CARMINA E A MEDICINA ENCANTATÓRIA.	75
3.4	PALAVRA (CARMEN), MAGIA E PODER DE CURA ENTRE O INDO-EUROPEU.	83
3.4.1	CONCEPÇÃO DE VAC COMO PODER E SACRALIDADE	83
3.5	ENTRE OS VEDAS E HESÍODO: ENTRE VĀC E AS MUSAS HELICONIADES	91
3.6	PALAVRA COMO INSPIRAÇÃO E EXPERIÊNCIA DA VERDADE.	98
3.7	PALAVRA CONCEDE PODE DE CURA.	106
4	INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO QUARTO	112

4.1	RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE X ESPIRITUALIDADE ENTRE OS GREGOS	113
4.2	DA CONSTITUIÇÃO DO SER: VISÃO PLURIDIMENSIONAL E TEORIA DOS ENVOLTÓRIOS.	121
4.3	DOENÇA E ESPIRITUALIDADE: TRÊS ESTÁGIOS PARA A CURA.. . . .	130
4.3.1	ESTÁGIO PRIMEIRO E SUAS RAMIFICAÇÕES: MEDICINA, DOENÇA E ESPERANÇA PEREGRINA.. . . .	130
4.3.1.1	DOENÇA COMO A DESARMONIA DO SER.	134
4.3.1.2	FALHA DO TRATAMENTO E ENGANO DA MEDICINA LÓGICA: UMA TRANSIÇÃO ENTRE A AUSÊNCIA E O DESPERTAR DA ESPERANÇA.. . . .	137
4.4	ESTÁGIO SEGUNDO.. . . .	141
4.5	ESTÁGIO TERCEIRO: PEREGRINAÇÃO E RITOS DEAMBULATORIOS.	145
4.5.1	EPIDAURO E OS RITOS EM PROL DA HIEROFANIA.	147
4.5.2	DA INCUBAÇÃO E O ENCONTRO COM A DIVINDADE.	151
5	INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO QUINTO	154
5.1	UM PANORAMA SOBRE AS INSCRIÇÕES NA GRÉCIA ENTRE OS SÉCULOS VIII E III A.C	154
5.2	INSCRIÇÃO GREGA: LITERATURA E FUNCIONALIDADE	159
5.3	INSCRIÇÕES EPIDAURIANAS E O PROBLEMA PARA UMA TEORIA DA ESPIRITUALIDADE E SAÚDE	164
5.3.1	CASOS E DOENÇAS NAS INSCRIÇÕES	166
5.3.1.1	DOS CASOS DE GRAVIDEZ	166
5.3.1.2	DAS INSCRIÇÕES SOBRE PARALISIA E FRAQUEZA.	174
5.3.1.3	DA CEGUEIRA E O MILAGRE DA VISÃO INTERIOR.	184
5.3.1.4	CASOS DAS LANÇAS.	191
5.3.1.5	CASOS DAS FERIDAS.	192
5.3.1.6	PODEM OS DEUSES CAUSAREM AS DOENÇAS?	195
5.3.1.7	DAS CURAS PARADOXAIS E TAMBÉM INCERTAS.	299
5.3.1.8	CASOS DOS COXOS.	201
5.3.1.9	CURA DA VOZ PELA VOZ	202
5.3.1.10	DOS CASOS DOS VERMES.	204
6	BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS	213
6.1	O QUE AS INSCRIÇÕES (NÃO) PODEM NOS DIZER SOBRE AS TEORIAS DA	

	DOENÇA COMO CAMINHO E DA TEORIA DAS DIMENSÕES?	213
6.2.	ANOTAÇÕES SINTÉTICAS SOBRE OS CAPÍTULOS E SUAS CONCLUSÕES.	215
7	BIBLIOGRAFIA.	219

1 - INTRODUÇÃO E PRELÚDIO METODOLÓGICO

1.1 - INTRODUÇÃO AO TEMA PROPOSTO

Por meio desta dissertação, propomos aqui trabalhar a questão ἰάματα nas *inscriptioni Epidauri*, com o intuito de entender a visão substancialista de o que vinha a ser, àqueles que peregrinavam a Epidauro em busca das terapias contraintuitivas, a partir da hierofanias do/no sagrado, as noções de saúde/cura e doença, sagrado e espiritualidade.

Essa nossa pesquisa começou de maneira oposta ao que se lê aqui. Inicialmente, as nossas leituras nos guiaram ao estudo da divindade Asclépio nos *Novos Epigramas atribuídos a Posidipo de Pela* (III a.C), subsistente no P. de Milão, seção temática ἰαματικά⁴. Essa pesquisa havia sido acolhida para no Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões (PPGCR), da UFPB, linha de pesquisa de Literatura e Sagrado. Contudo, em vista do livro *Il fiori campestri di Posidippo: ricerche sulla lingua e lo stile di Posidippo di Pella*, de Margherita Maria Di Nino (2010), resolvemos voltar a nossa pesquisa para as *Inscriptioni Epidauri*, (IG IV² 1. 121-128) que, apesar de serem mais antigas em termos de descoberta, continuam tanto quanto aos epigramas de Posidipo de Pela sendo pouco estudadas.

Deixando maturar o P. de Milão, do qual empreendemos a primeira tradução em língua portuguesa a ser publicada, aumentamos com as *Inscriptioni Epidauri* um campo maior de estudo, não mais acerca do campo privado ptolomaico. Essa decisão de trabalhar as inscrições locadas em Epidauro possibilitou-nos, de modo consequente, um leque maior em termos de pesquisa acerca do entendimento sobre as noções de saúde/cura e doença, sagrado e espiritualidade, no universo helênico

Por conseguinte a isso, mesmo pouco conhecendo os testemunhos inscricionais em Epidauro, ainda que estudantes das inscrições gregas e seu *modus operandi*, bem por Guarducci explicitado⁵, tomamos uma via em que a rota mais segura era o (re)começar a entender sobre tudo aquilo que respeito dizia à espiritualidade e saúde, curas e doenças na antiguidade, mormente no século IV-III a. C. Para tanto, em meio a tantas dúvidas que, por certo, é o *sapientiae initium* de tudo⁶, como indicador de nossos caminhos, seguimos os ensinamentos de Píndaro, que educava hineando:

4 Epigramas AB 95-101.

5 GUARDUCCI (1967-1978)

6 Em tradução: início da sabedoria.

κελαδήσαθ' ὕμνους
 Ὅμηρου [δὲ μὴ τρι]πτὸν κατ' ἀμαξιτόν
 ἰόντες, ἀλλ' ἀλλοτρίαις ἀν' ἵπποις,
 ἐπεὶ αὐ[π]τανόν ἄρμα
 Μοισα[]μεν.

Fazei entoar [...] os hinos,
 mas sem que pela longa trilha de Homero
 percorram, nem sequer sobre as éguas de outrem,
 visto que o alado carro
 [...] Musa [....] .⁷

Todo o acúmulo de dados angariados ao longo das últimas décadas provou ser necessário não apenas avançar nos estudos inscripcionais e arqueológicos, mas também de modo igual no entendimento cultural e substancialista a respeito da religião, espiritualidade e saúde do homem grego – com base no *corpus* previamente aqui selecionado. Não obstante a quantidade de materiais coletados nessas décadas, de fato ainda permanecemos na penumbra parcial acerca desses questionamentos, dado a ausência passada de estudos sobre o tema que propomos aqui. Não por menos a poetiza israelense Tal Nitzán traduz em seu poema **מילימטר אל הפתח** [Um milímetro para a saída], versos 9-16, o nosso sentimento inicial do porquê empreender essa nossa investigação:

[...]
 בַּגְּאוֹת-וַיִּשְׁפֹּל שָׁל הַחֶדֶר
 שֶׁהָיָא לֹא מִכִּירָה
 הָיָא נִסְחָפֶת מִלִּימֶטֶר
 אֶל הַפֶּתַח וּמֶטֶר חֲזָרָה.

אִיךְ אֲנִי, שְׂאֲבָדָתִי אֶת כְּבֹדִי,
 אוֹכֵל לְהַפִּךְ אוֹתָהּ לְצֵד הַמָּתָר.
 לְהוֹשִׁיעַ אוֹתָהּ, לְגֵרֵשׁ אוֹתָהּ –
 יְהִיָּה אוֹתוֹ דָּבָר.

Nas marés
 de um quarto estranho
 [ela] vaga um milímetro
 pra saída e volta um metro.

⁷ Pindaro, *fr.* 52h Snell-Mahler

Como posso, assim sem peso,
trazê-la pro lado aceitável.
Salvá-la, escoraçá-la —
daria no mesmo⁸.

Esse poema de Nitzán nos é bastante claro: muito embora intentemos elaborar pesquisas que tendem a ser esclarecedoras para os conhecimentos humanos, em vista ao pragmatismo da (pós-)modernidade, presa aos grilhões de um pensamento tecnocêntrico, os resultados obtidos nas pesquisas das ciências humanas parecem não abrir precedentes para aquilo ao que muitos acham necessário ao que chamam de vida, levando-nos, portanto, a um metro atrás, enquanto damos um passo milimétrico avante.

No que concerne ao estudo do tema nas áreas de Estudos Clássicos e Ciência(s) da(s) religi(ão/ões), nota-se, paulatinamente, um aumento do exame dos cânones greco-latinos, pondo à margem os rebentos inscripcionais que muito podem dissertar com relação à espiritualidade e à religião. Existem poucos textos que tentam empreender uma pesquisa em que o cânone serve de apoio para textos pouco usuais, especialmente como aparatos elucubradores da cultura e religião. Em vista disso, para o seu avanço natural, essa pesquisa não seguiu aquilo que o cânone quis relatar de maneira substancial, e sim o que primeiro nos revela o conteúdo das inscrições, mesmo que fragmentárias. Para dar seguimento a esse processo, nos abstermos quanto possível daquilo que comentam os estudiosos sobre o tema, e deixamos os textos se expressarem por si.

Foi exatamente respaldado a partir da carência investigativa sobre o assunto referente às doenças e curas, espiritualidade e saúde no contexto inscripcional que decidimos concentrar os nossos estudos nas inscrições de Epidauro. Mesmo que não tanto em evidência quanto ao cânone grego, as inscrições de Epidauro podem gerar dados preciosos para a compreensão daquilo que os peregrinos entendiam por espiritualidade e religião, e doença como caminho para a cura.

8 Tradução a partir das versões em inglês por guilherme Gontijo flores, com auxílio de Tal Nitzán. cf. <https://escamandro.wordpress.com/2015/02/11/tal-nitzan-poemas-ineditos/> Acesso em 17/09/2018.

1.2 – DA REVISÃO DA LITERATURA EPIDAUROIANA

Tocando no assunto da carência investigativa, convém nesse passo, antes de adentrarmos nos objetivos desse trabalho e suas relevâncias, empreendermos uma revisão da bibliografia da literatura epidauriana – que não necessariamente no todo serão usadas.

Neste passo inicial, que trata de nossa revisão de literatura, ser-nos-ia impossível registrar toda sorte de livros e artigos que abarcam a religião e espiritualidade grega. Primeiro porque não existem tantos livros que tratam direta e exclusivamente da espiritualidade grega, embora ocorra o oposto com a tema “religião grega”. Impossível ser-nos-ia também ainda registrar ao menos uma pequena parcela em poucas linhas de os autores gregos e latinos que tratam de espiritualidade, bem como daquilo que estamos a estudar. No entanto, como proposta metodológica de usar a fonte para falar da fonte, muito destes autores serão, conseqüentemente, ao longo de nossa leitura/escrita requeridos para melhor argumentar acerca de espiritualidade, saúde e doença na antiguidade, o que não compete em uma revisão literária a todos descrever.

Todavia, enquanto nos apartamos em sublinhar os fragmentos de textos arcaicos e clássicos para destacar a espiritualidade em contextos múltiplos, convém-nos decerto anotar os textos teóricos que nos hão de servir como teoria fundamentada para o desenrolar de nossa pergunta problema, e bem como acerca do que nos propomos a trabalhar. Assim, aqui *multi sunt vocat, pauci vero electi* [muitos são chamados, poucos, em verdade, (são) escolhidos]⁹ para neste estudo revisitar as inscrições gregas de Epidauro, visando, logo, uma investigação sem excessos¹⁰, e cultivando uma pequena, mas próspera seara acadêmica¹¹ Deste modo, como proposta de construção revisional da literatura, que trata exclusivamente das inscrições de Epidauro, seguimos o axioma ovidiano de que grandes quantidades, muitas delas as melhores, surgem de pequenas unidades, constituindo, desse modo, um rio com filetes de muitas nascentes¹².

Neste recolher dos melhores filetes, entendemos que toda revisão tende a abstrair uma provisão daquilo que nos propomos a estudar. Eis, então, que, para tal, aqui seguiremos os

9 Matheus, 22, 14.

10 Catão 2.6.

11 Tal como bem nos adverte Virgílio, *Geórgicas* 2. 412, de que: *Laudato ingentia rura | Exiguum colito* [Louva as ingetas propriedades, | Cultiva uma pequena].

12 Ovídio, *Remedia Amoris*, 97-98.

modos das abelhas (apis more modoque)¹³. Isto é, imitaremos (ou tentaremos), no curso de nossa metodologia, para obtenção do conhecimento necessário à pesquisa, o modelo suave do esvoaçar das abelhas que, ordenadamente, buscam apenas as pequenas e mais melíferas gotas de néctar nas fontes mais puras e confiáveis¹⁴. De modo igual as abelhas, nesta revisão de literatura procuramos o mesmo esvoaçar, a fim de não (re)cair no erro excessivo em sempre *scegliere fior da fiore*¹⁵, ou melhor, realizar uma rigorosa seleção qualitativa de tudo ao nosso redor que possa se tratar das inscrições de Epidauro.

Dado esse adentrar em campo de antemão já semeado, para empreender uma rigorosa seleção de dados empíricos, colhemos as revisões a partir de três prismas: a) teses e dissertações, quer elas nacionais quer internacionais; b) revistas nacionais e internacionais, cujos artigos e ensaios tratam sobre a temática *anathematiká* e *iámata*; e c) livros nacionais e internacionais, os quais investigam questões relativas ao culto e rito, espiritualidade e tudo quanto possível acerca de espiritualidade grega nas inscrições de Epidauro.

Em termos de Brasil, pouco encontramos acerca das inscrições de Epidauro. Em pesquisa apurada aos documentos do banco de teses da *Capes*, dos trabalhos mais recentes, certamente destaca-se a dissertação de Kock (2012), intitulada “Os santuários de Asclépio: expressões arquitetônicas, sociais e religiosas nos séculos V, IV e III a.C”. Nessa dissertação, a autora investiga o espaço dedicado ao Deus Asclépio em regiões distintas da Grécia, os santuários de cura, os usos destes pelos sacerdotes e a cura em seu interior, os peregrinos e os motivos pelos quais estes rumavam aos santuários. De mais a mais, Koch¹⁶ estudou ao todo dez santuários ao longo da Grécia, tendo como proposta a tentativa de “melhor descrever os ritos” presentes em cada santuário.

Em seu capítulo segundo, a autora versa resumidamente acerca do culto de Asclépio, o mito e as tradições nas cidades cujos santuários existiam. Trata-se, portanto, de um breve apanhado de informações para situar o leitor às questões relativas à divindade cultuada, a cidade e o santuário. Em adição, no capítulo seguinte, o mais interessante para o nosso trabalho, Koch versa sobre “[...] a cura e o apoio religioso em uma sociedade em transformações”¹⁷. Outrossim dos dados empíricos colhidos para apresentar o conteúdo

13 Horácio, 4.2.27. Em tradução: à guisa de abelha. Outra variação pode ser lida em Sêneca, Epistula ad Lucilium, 84.3: *apes [...] debemus imitari* [as abelhas devemos imitar].

14 Calímaco, *Hino a Apolo II*, 110-113. Puro aqui no sentido de seletivo.

15 Em tradução: escolher a flor das flores.

16 KOCH, 2012, p. 14.

17 Idem, *ibidem*.

histórico e arqueológico dos templos, Koch¹⁸ ainda aponta elementos importantes com relação aos caminhos trilhados pelos peregrinos em busca da cura nos santuários, além do trajeto e organização de certos procedimentos ritualísticos em Epidauro, tornando-se, assim, um material primoroso para a nossa pesquisa e nosso capítulo segundo.

No Brasil ainda contamos com a dissertação "Sonho e cura: o culto de Asclépio em Epidauro entre os séculos IV e II a.", de Feitosa (2014). Em seu escrito, o autor aborda as inscrições de Epidauro por meio do campo da história e arqueologia. Destaca-se aqui o “seu” *insight* de Epidauro como um espaço onírico, ainda que não o tenha explicitado sob a perspectiva espiritual e substancialista do sagrado para descrever como as curas eram pensadas numa visão pluridimensional do ser. Feitosa desenvolve uma excelente síntese do plano arqueológico de Epidauro em seu capítulo terceiro, como uma revisão do trabalho de Melfi (2007) *I santuario di Asclepio in Grecia I* e Kavvandis (1881). Por meio dessa revisão, Feitosa tece considerações acerca das mais importantes construções no Templo de cura de Asclépio em Epidauro, como o *Edificio E* ou *Stoa*, o próprio Templo e sua topografia, o *Tholos*, o *Ábaton* e o *Asclepeion*¹⁹. Feitosa acredita que a compreensão "deste tipo peculiar de espaço" (Asclepeion), onde as inscrições estavam localizadas, "é uma contribuição fundamental para entender o sentido da doença, da cura [...]"²⁰ para as pessoas que acolá peregrinavam, o que certamente trata-se de um pensamento bastante assertivo. Sem embargo, ao longo de seu trabalho, cremos não haver concretamente uma observação acerca do que seria o sentido de doença e cura no amplo quesito da espiritualidade grega²¹ - uma vez que esse não é o objeto do trabalho.

Com relação a sua base teórica, o autor anota a sua influência da literatura eliadiana e a noção de Sagrado²², mas, como bem destaca em seus apontamentos metodológicos, optou por trabalhar, ao que ele chama de “nova compreensão de Eliade”, os trabalhos de Yi-Fu Tuan, Amos Rapport e Susan Colen, que versam sobre questões relativas ao “espaço físico e

18 KOCH, 2012, p. 14.

19 Cf. FEITOSA, 2014, p. 66-79. Em adição as questões arquitetônicas, utilizaremos aqui também o interessante trabalho Řecké chrámy IV. stol. př. n. l. – jejich architektura a výzdoba [Templos gregos do séc IV a.C: sua arquitetura e decoração, por Kateřina Sedlářová (2014)

20 FEITOSA, 2014, p 15.

21 Koch (2011 e 2012) chega mais próximo dessa noção de espiritualidade a qual nos propomos a trabalhar, sendo, portanto, um importante fio entre tantos fios que nos guiam na entrada do labirinto das questões *epidaurii*.

22 FEITOSA, 2014, p 61.

externo” na história/arqueologia²³, mesmo incindindo nas ideias substancialistas de Eliade sobre Sagrado e Profano.

Passando agora para a literatura internacional, destacamos a tese de doutorado “Ασθένεια και Θεραπεία στα Ιερά του Ασκληπιού: Μία γνωσιακή προσέγγιση” [Doença e Tratamento nos Santuários de Asklepios: uma abordagem cognitiva], empreendida por Olympia Panagiotidou em 2014. Nessa tese grega, interessa-nos aqui o seu capítulo terceiro, em que a autora trata do porquê os homens acometidos por doenças peregrinavam em direção ao templo de cura em Epidauro. Nesse capítulo em especial, Panagiotidou destaca tanto a posição do pensamento grego com base em sua literatura, quanto a perspectiva da ciência moderna (cognitiva) na investigação das questões que giram em torno das doenças e tratamentos em Epidauro. Trata-se de comparação entre a tradição e modernidade em termos de espiritualidade e saúde (medicina). Noutro ponto, embora o posicionamento cognitivo ressalte mais as páginas de sua tese, assertadamente a autora compreende que a decisão de os gregos irem de encontro ao templo, com intuito de alcançar a recuperação de alguma morbidade, dar-se-ia por meio de um motivo cuja “κινήτρια δύναμη για αυτήν την απόφαση ήταν η ελπίδα” [força motriz para essa decisão era a esperança]²⁴ de recuperação, o que, decerto, podemos observar segundo a perspectiva inscripcional, inclusive da transição do pensamento interior do paciente em apartar-se da medicina lógica para a encantatória – devido a ineficácia delas para com as doenças incuráveis (?).

Para Panagiotidou, a esperança é um dos princípios motores dos ritos deambulatórios, e também o processo de retorno da consciência dos homens às tradições míticas mais antigas sobre a cura. Em adição, como a autora bem nota, os gregos arcaicos e clássicos, por meio de um imaginário e/de necessidade, “τείνουν να αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους ως ικανούς να φαντάζονται και να παράγουν νέους δρόμους, όταν η αρχική πορεία φαίνεται μπλοκαρισμένη” [tendiam a perceberem-se como capazes de imaginar e produzir novas estradas quando o curso inicial parece bloqueado]²⁵, transmutando, assim, as mais ominosas intempéries da vida. Em vista disso, restava apenas ao homem peregrino o *ad libitum*²⁶ para o destino ao qual ele realmente queria percorrer, ausente de saber aquilo que os deuses

23 FEITOSA, 2014, p 14-15.

24 PANAGIOTIDOU, 2014, p. 137.

25 Iden, Ibidem, p.138.

26 Cassiodoro, *Variae*, 3, 17, 4. O termo latino significa, em essência, a noção de *à escolha*, tanto no sentido genérico quanto específico.

tenham resguardado para eles²⁷. Partindo desse princípio básico, que abordaremos em nosso capítulo terceiro, com apoio, em parte, do que lemos em Panagiotidou, é mister compreender de ante mão a premissa de que

όταν η ανθρώπινη ιατρική τέχνη αποδεικνυόταν αναποτελεσματική χωρίς να προσφέρει καμία ευκαιρία για ανάρρωση, η θετική (agentive) σκέψη ατομικής επιλογής και δράσης θα επέτρεπε στους ασθενείς να οραματιστούν εναλλακτικά μονοπάτια διατηρώντας την ελπίδα τους.

quando ao humano a arte médica provou ser ineficaz, sem oferecer qualquer oportunidade para a recuperação, o pensamento positivo da escolha e ação individual permitiria aos pacientes visualizar caminhos alternativos, mantendo a sua esperança²⁸.

Outra tese preciosa para o nosso trabalho é a tese de Makara (1992), intitulada *The sanctuary at Epidauros and cult-based networking in the Greek world of the fourth century B.C.* Nesta tese, a autora aborda, em seu capítulo segundo²⁹, diversos aspectos sobre Epidauro e o culto de Asclépio, trazendo evidências arqueológicas e literárias, as relações de *network* entre a economia, a sociedade a religião e religiosidade, e política entre os santuários de Asclépio na Grécia antiga. Noutro momento, Wall (2001), no capítulo segundo, seção segunda, tece uma apreciação acerca dos milagres nas inscrições e Epidauro. Entrementes o seu trabalho aborde a relação entre os médicos (físicos) hipocráticos e o culto de Asclépio, ainda assim colhemos algumas referências interessantes acerca da relação entre esses médicos e os sacerdotes que participavam das curas no templo em Epidauro.

Outra tese importante é a de Wickkiser (2003), intitulada *The Appeal of Asklepios and the Politics of Healing in the Greco-Roman World*. Em seu trabalho, o autor tece anotações preciosas e criteriosas acerca dos limites da medicina e o desenvolvimento do culto de Asclépio na antiguidade, especialmente em Epidauro e Atenas, visando a popularidade do culto desde as prístinas tradições e a popularidade do culto e desenvolvimento das terapias em prol da saúde nos templos de cura, Wickkiser anota a demanda da divindade e as técnicas e casos crônicos tratados nos santuários, e, além disso, as questões mais ambíguas no processo de cura em Epidauro, no que concerne o culto, a terapia de incubação e sua datação

27 Como bem advertia Horácio, *Ode* 1. 11.1-3.

28 PANAGIOTIDOU, 2014, p.138

29 MAKARA, 1992, p. 3-8

Finalmente, e não menos importante, destacamos a recente tese de Ferris (2018), *Connecting the mind and body in ancient Greek medicine*, cuja investigação, segundo o autor, a “greek medicine and healing shrines in antiquity and focused on the issue of the mind-body connection and how this phenomenon was understood in antiquity”³⁰. Muito embora Ferris pesquise as pragas que acometeram Atenas entre 430-425 a.C, a sua tese serve-nos aqui como um aparato imprescindível quanto a ilustração da visão dual corpo-mente no que respeito diz à questão do sono e sonhos, ritos de incubação, bem como todo o fenômeno físico e mental acerca da cura.

Citadas as dissertações/teses, partamos, então, para a revisão dos artigos à nível (inter)nacional. Dos artigos sobre o nosso tema, o palco é um pouco mais complicado do que as teses e dissertações, em especial no Brasil – para dizer o mínimo! Não obstante a isso, como *Nil tam difficilest quin quaerendo investigari possiet* [nada tão difícil é que querendo não possa ser investigado]³¹, a todo pano logramos êxito ao encontrar alguns artigos específicos sobre o tema³². Dentre esses poucos artigos, destaca-se Asclépio, *o deus-herói da cura: seu culto e seus templos*, de Koch (2011), cujo escrito viria ser, pouco tempo mais tarde, o seu trabalho dissertativo acima mencionado. Neste artigo, a autora comenta algumas questões pertinentes acerca do mito de Asclépio (lenda, nascimento, morte), bem como a propagação do nome e potência curandeira da divindade, tanto em Epidauro quanto em outros locais estratégicos da Grécia antiga. Noutro ponto, a autora abarca estudiosos consagrados, que versam sobre a questão das doenças, curas e tratamentos nos centros de curas de Epidauro, entre eles Burkert (1983). Noutro ponto ainda, para além da explicação do mito e do espaço em Epidauro, Koch destaca o papel e importância da atividade médica ao longo dos santuários da Grécia antiga, descrevendo Epidauro como um “centro espiritual e cultural”, no qual os homens iam tanto para purgar em si mesmos os sentimentos - o teatro é um excelente exemplo –, quanto para tratar de conhecer a si mesmos, como em busca das terapias *metanoia* e *nooterapiai*, mediante cujas curas eram dadas “ao juízo e intervenção divina”³³:

Dos artigos em periódicos internacionais, observa-se um número não tão expressivo quanto ao nosso tema, ainda que se comparado ao que temos no Brasil. Dentre os artigos que estudam a temática *iámata* em Epidauro, podemos destacar os trabalhos de Dillon (1994) *The*

30 FERRIS, 2018, p. i.

31 *Heatontimoroumenos*, 675

32 Petrônio, *Satyricon* 45.11 *Plenis velis* destacam a necessidade de empenhar-se ao máximo em determinada operação.

33 Cf. IG IV² 1. 122. XXXVI

Didactic Nature of the Epidaurian Iamata, em que o autor observa os ritos iniciais para a processo de incubação, bem como tudo quanto possível sobre as questões que giram em torno do começar - desde a peregrinação – ao terminar o processo terapêutico dos doentes em Epidauro. O autor apresenta ainda [todas] as questões mas ambíguas e, noutro ponto, elementos preponderantes que complementam aquilo pesquisado por Wickkiser (2003) em sua tese, a saber, o culto e o desenvolvimento de uma medicina terapêutica no Templo de Asclépio em Epidauro.

Gesler (1993), em *Therapeutic landscapes: theory and a case study of Epidauros, Greece*, estuda aspectos e ideia de geografia humanística, cultural, estrutural e todo o princípio que envolve as curas holísticas no caso de Epidauro. Esse estudo de Gesler nos é primoroso pois, ao longo de suas páginas, o autor expõe os pontos arqueológicos e geográficos mais importantes do Templo de Epidauro, servindo como um complemento dos trabalhos de Melfi (2007) e Kavvandis (1881), bem como um instrumento para entender o itinerário deambulatório nas imediações do Templo.

No que respeito diz a relação entre a medicina lógica e a *íamata*, destaque damos ao artigo. *La medicina Hipocrática y los Iamata de Epidauro*, de Del Barrio Vega, M. (1993). Ladeado com Wicckiser (2003), esse artigo tece uma preciosa comparação entre o *iatros* e os sacerdotes do templo de Asclépio, observando os papéis de cada um na cura dos enfermos. Outro artigo, agora o de Ongelle-Lise (2015), intitulado *The Religion in Medicine: an exploration of healing through the examination of Asclepius and the Epidaurian Iamata*, bem explora a crença das pessoas no deus Asclépio como verdadeiro médico para as curas impossíveis, opondo-se ao *iatros* hipocrático.

Em complemento ao que sabemos sobre a incubação, tema esmerado por Deubner (1900) em sua obra *De Incubatione*, destacamos os textos de Barrenechea (2016) *Sanctuary inluente in classical representation of incubation: the motif of the witness awake*, e de Graf (2005), *Incubation*, como excelentes aparatos para o estudo do processo ritualístico da incubação nos templos de cura em âmbitos privados, analisados a partir das inscrições gregas e da literatura grega em geral. Como um complemento para estes dois estudos, ressaltamos o artigo de Błaśkiewicz (2014). *Healing dreams at Epidaurus. Analysis and interpretation of the Epidaurian Iamata*, em que a pesquisadora aborda as teorias, a veracidade e a autenticidade das inscrições *iamata* para além do desenvolvimento do fenômeno e trabalho terapico dentro do centro de cura. Noutro ponto, a autora também anota questões

concernentes à arquitetura, à iconografia e à literatura epigráfica sobre os centro de cura em Epidauro, visando entender como ocorria o processo iamata no santuário de Asclépio.

O húngaro György (2015), em *Az epidaurosi Asklépios-szentély gyógyulási feliratai. Vallástudományi Szemle* (Os episódios de cura da epidemia santuário de Asclépio). Revisão de Ciência Religiosa) tece uma revisão bastante interessante acerca dos episódios de cura registrados nas inscrições de Epidauro. Numa perspectiva oposta à substancialista vista no artigo acima, temos Panagiotidou (2016), em *‘Asclepius’ Myths and Healing Narratives: Counter-Intuitive Concepts and Cultural Expectations*, em que a autora trabalha a perspectiva das curas e narrativas a partir de uma perspectiva cognitiva, bem como se observa em sua tese de doutoramento, citada nos parágrafos acima.

Interessante é notar o trabalho de Wojciechowski.(2016), *The differences between the healing stories from Epidauros and from the Gospels Biblica et patristica thoruniensia*, em que a autora tece comparações sobre o processo de incubação e curas entre o que lemos ao longo das literaturas cristãs e grega, mostrando-nos o quão se deu e se dá a transmissão cultural entre os povos indo-europeus, principalmente em termos de conhecimento de milagres por parte do Sagrado. Já Höstterminen (2013), em *Asklepios’ drömkubation – ett ritualperspektiv* (Incubação de sonhos de Asclépio: uma perspectiva ritual), intenta empreender uma reconstrução e análise dos sonhos e incubações em Epidauro a partir das inscrições IG IV², além de escritos de autores como Aristides. Convém destacar aqui que Höstterminen entende, tal como nós mesmos, que “Behandlingen av patienterna i Asklepios’ helgedomar har tolkats som en slags tidig form av mind-theraphy eller holistisk medicin” [O tratamento dos pacientes nos santuários de Asclépio, interpretado como uma forma inicial de terapia da mente ou medicina holística]³⁴, e que, para que o homem pudesse gozar de boa saúde, “sinne och kropp var i balans med varandra och naturen” [a mente e corpo (precisava estar – grifo nosso) em equilíbrio entre si e com a natureza]³⁵.

Em (in)conclusão, podemos destacar, em primeiro turno, que (não) nos restam muitos trabalhos, entre estes teses e dissertações, que venham a trabalhar, especificamente, as questões concernentes às curas no Templo de Epidauro sob o viés da espiritualidade e saúde grega, mediante os apontamentos do rito incubatório, das curas milagrosas, em amplos campos disciplinares, passando desde a arqueologia, cognição, etnografia e literatura clássica, sendo estudos preciosos de (re)interpretação da literatura epigráfica. Em segundo turno,

34 HÖSTTERMINEN, 2013, p. 9

35 Idem, Ibidem.

poucos são também os artigos e livros sobre o tema, ainda que maior em número que os trabalhos primeiros mencionados. Entrementes essa fragmentação de trabalhos sobre o nosso tema, ainda assim logramos êxito quanto a observação de alguns conceitos chave que irão nos auxiliar no decorrer de nossa dissertação, que são eles: corpo-mente integrados na saúde e doença; curas de caráter contraintuitivos; relação homem-divindade e os caracteres *anatemáticos*; e espaço onírico como um reflexo do sagrado.

Diante dessas conceitos chave, podemos conceber uma maneira distinta de abordar a questão de o porquê os gregos peregrinavam ao santuário e de como pensavam a questão da doença como uma via para a cura de doenças do corpo-mente, buscando a harmonização de seu ser como um todo. Portanto, mediante o supramencionado, essa pesquisa, aliada com as literaturas descritas, se apresenta como contributo para o aumento de conhecimento sobre o tema, agora no âmbito das ciências das religiões, segundo a perspectiva da espiritualidade como um processo de manutenção da saúde, e seus múltiplos campos disciplinares associados.

1.3 – OBJETIVO DO TRABALHO

O propósito de nosso trabalho visa investigar e inferir o modo com o qual os gregos peregrinos de Epidauro possivelmente, em parte, entendiam o conceito de doença e cura. Isto posto, nos termos que medram essas questões, a pergunta motriz desta pesquisa se revela assim: poder-se-ia considerar que, na espiritualidade grega, a doença era tida não apenas como uma moléstia biopsicológica, mas como um caminho pelo qual os homens podiam seguir rumo à sagrada transcendência (incubação) e cura corpórea, bem como para a busca da manutenção da saúde e/ou prevenção de novas doenças?

Importante é notar que, diante das revisões literárias acerca das curas em Epidauro, bem como das questões arquitetônicas e arqueológicas sobre o templo e as inscrições, nada lemos em específicos escritos acadêmicos em relação a noção de que a doença é um caminho para a cura aos gregos peregrinos de Epidauro. É, portanto, na tentativa de empreender uma (re)interpretação da clássica interpretação teórica das inscrições de Epidauro que nosso estudo se revela relevante academicamente.

Tendo em vista isso, esse trabalho tem por objetivo principal interpretar, de maneira substancialista, algumas inscrições de Epidauro no rol dos IG 121-124, apontando em suas linhas, acobertados por leituras outras, a busca dos homens gregos pelas curas contraintuitivas, pela espiritualidade e manutenção de toda e qualquer moléstia biopsicológica. Por meio disso, seguimos quatro metas para o desenvolver do escopo central da pesquisa

Nosso primeiro objetivo procura estudar específica e exclusivamente a teoria do Sagrado de Eliade (1965), tendo em vista as noções básicas de espaço sagrado e profano, hierofania/epifania e divindade, e do mito e ritos – cultos. Eliade serve-nos aqui como uma base para a nossa interpretação sobre a espiritualidade e a religião nas inscrições de Epidauro, estas que serão analisadas propriamente no capítulo último dessa dissertação. Em adição, dentro do primeiro objetivo, para sustentar todo o conjunto do tema do sagrado, contamos com a mitologia e arquitetura sagrada. Estudaremos, portanto, o mito de Asclépio e alguns pontos arquitetônicos básicos sobre o seu templo de cura em Epidauro como uma cidade-cosmo e *axis mundi* para a cura de doenças.

Sobre o mito, ele será visto como o cerne da religião e do princípio da espiritualidade grega antiga em Epidauro. Primordial para o entendimento daquilo que se entende por cura contraintuitiva, ele é tido a partir do encantamento divino por meio das hierofanias na arquitetura do sagrado. Mesmo que a mitologia esteja presente em nosso trabalho, o nosso objetivo é dela extrair elementos que se fazem presente nos relatos gregos em Epidauro e em outros aspectos culturais, como palavra e medicina encantatória.

Em segundo passo, nossa meta é entender os primórdios da medicina na Grécia antiga, bem como o desenvolvimento do sentido de medicina encantatória por meio da palavra que, nos centros de curas da antiguidade, a entendemos como a própria hierofania da divindade curandeira. Para tanto, adentraremos na seara indo-europeia e indo-iraniana, como um recurso para a compreensão de palavra (hierofânico) como poder de cura, isto é, a própria manifestação da divindade.

O terceiro passo é duplo, pois apresenta uma quebra e contínuo de ritmo na dissertação. Em primeiro lugar, intentamos separar o entendimento de o que é religião, devoção e espiritualidade mediante a proposição de cenários sobre a religião dados por Boyer (2010). Feito isso, temos como objetivo específico segundo a meta de entender, sob a perspectiva da teoria de Dethlefsen e Dahlke (1990), aquilo que propomos na pergunta motriz:

a doença como um caminho para a cura e manutenção da saúde. No entanto, direcionaremos essa teoria ao campo cultural da Grécia antiga, para sustentar uma práxis na atitude do deambular ao sagrado por parte dos peregrinos necessitantes de curas contraintuitivas.

Decerto que os homens adoecem como um todo, e com os gregos não era algo distinto. Em razão disso, mediante a teoria de Dethlefsen e Dahlke, estudaremos ainda, como objetivo desse passo terceiro, a noção de que o homem adoece como um todo, tornando-se desarmônico em todos os sentidos, quer em termos corpóreos, quer religiosos, quer espirituais. Para esse passo, aqui buscamos entender o homem como um ser constituído por um conjunto de envoltórios, cernes da existência do equilíbrio deste ser.

No quarto passo, faremos um breve apontamento de algumas inscrições de Epidauro, aquelas dentro do rol dos textos 121-124, com o intuito de observar, por meio das metas supracitadas, as questões concernentes aos ritos, mito, espaços sagrados e espiritualidade por meio das curas contraintuitivas por meio das hierofanias de Asclépio.

1.4 – DA RELEVÂNCIA DO TRABALHO

Da importância social de nosso trabalho, podemos destacar a observação do entendimento de que o homem adoece como um *todo* no plano corpóreo e mental, e que esse *todo* para os gregos também envolve os caminhos espirituais. Desse modo, a relevância social consiste aqui em apontar os paralelos do entendimento de doença, cura e espiritualidade para os gregos antigos, demonstrando que, apesar de haver leituras das linguagens e ferramentas particulares de cada sociedade em seu tempo, a modernidade pouco parece ter se desvinculado da antiguidade em termos de *medicina e espiritualidade*. Isto é, que a busca pelo divino e a devoção dos homens para com o divino é, nos dias atuais, algo assaz presente, principalmente em termos de saúde e doença, e também de *transcendência e espiritualidade*.

Diante disso, a relevância acadêmica principal dessa pesquisa consiste, portanto, em expandir a possibilidade de investigação das inscrições de Epidauro, visando uma melhor compreensão da noção de doença como um caminho para a espiritualidade e cura, com o afã de observar os ecos das curas maravilhosas nos ouvidos e na crença dos gregos peregrinos de Epidauro, como um potencializador para o cultivo do deus Asclépio. Com efeito, o valor

acadêmico dessa pesquisa se afigura justamente pelo fato de não haver muitos trabalhos acadêmicos – livros, teses e artigos que estudem esse tema com base na problemática aqui apresentada. Logo, essa é uma pesquisa que tem a oportunidade de gerar bons frutos para o melhor compreender das dimensões específicas da experiência religiosa e espiritual grega antiga sobre a doença e a cura e os seus contrastes e intersecções (convergências e divergências) no que diz respeito a espiritualidade grega, especialmente delimitado à questão concernente ao sagrado.

Em se tratar das prévias contribuições que as laudas desse estudo poderá legar às pesquisas vindouras, acreditamos, por conseguinte, que nosso trabalho auxiliará na abertura de novas portas para pesquisas sobre o mesmo tema (ou semelhante) no Brasil, incentivando o estudo das inscrições gregas antigas como fontes para o estudo da religiosidade grega – aquelas ligadas à espiritualidade e saúde, bem como um novo campo de estudos para textos futuros que venham a embarcar nessa nau em constante e próspero *motu* chamada Ciências das Religiões.

1.5 – METODOLOGIA DO TRABALHO

Comparação linguística é importante nesse trabalho. Durante boa parte do capítulo segundo, percorremos um estudo comparativo linguístico de palavras primordiais para entender o próprio sentido de *palavra encantada*. Importante aqui é ressaltar que as curas contraintuitivas na antiguidade, desde Homero aos Templos de cura, eram executadas, em sua grande parte, por meio de palavras encantadas e/ou hierofanias advindas. Em vista disso, comparações linguísticas ser-nos-ão primordiais para rastrear cognatos em comum de palavras que sustentam essa posição de palavra como poder de cura.

Não apenas é por meio da linguística que usamos o método comparativo. Para argumentarmos quesitos importantes acerca da teoria do sagrado, de Eliade, usamos aqui também de métodos histórico-comparativos, visando nos mitos cognatos um cerne comum para entender certas questões sobre o sagrado e profano, mito e hierofania. Muito embora de maneira substancialista esse quesito histórico-literário venha a cambiar conforme teorias e interpretações literárias, ainda assim essa é uma nota interessante para tomarmos enquanto método primário.

Da natureza de nossa pesquisa, toda ela será qualitativa. Ela terá como pressuposto o estudo da vida peregrina e condições nas quais realmente viviam os gregos³⁶. Em seu enfoque, procuramos explorar e compreender, por meio de dados empíricos inscripcionais colhidos ao redor do templo de cura de Epidauro, os fenômenos concernentes daquilo que se nota tanto no viés arqueológico/arquitetônico, quanto na visão iconográfica das inscrições e do templo, a partir da valorização e estudo da singularidade de cada indivíduo perante os casos e as seções relatadas nas inscrições de Epidauro.

Mediante essa observação de dados, como processo analítico aqui analisaremos múltiplas realidades subjetivas de cada indivíduo anotado nas inscrições para além das teorias aqui empregadas. Com isso, dos benefícios do enfoque qualitativo, cremos ter uma extensão das hipóteses para a tentativa de resposta do problema de nossa pesquisa, além de angariar um arcabouço teórico para uma maior riqueza interpretativa dos fenômenos a serem contextualizados, a saber, a doença e saúde, cura e morte, espiritualidade e peregrinação, entre outras palavras-chave que serão ao longo das escritas desveladas.

Importante ainda é dizer que os passos da natureza dessa pesquisa revelou-se dupla em termos de análise dos fenômenos, sendo, por um lado, explícito e consciente, a saber, os próprios dados empíricos textuais (*testimonias*), por outro, implícitos e subjetivos, que é o caso da compreensão do revolver dos homens gregos da medicina lógica para a apolínea, por exemplo. Exploraremos ainda o contexto selecionado por meio das *testimonias* registradas no século em que se consideram ser as inscrições.

Lido isto, acrescemos aqui que nosso estudo pretende trabalhar com a abordagem de um desenho metodológico fenomenológico, sob a perspectiva de pesquisa de “deixar e fazer por si mesmo aquilo que se mostra a partir de si mesmo”³⁷. Assim, a pesquisa fenomenológica auxiliar-nos-á na observação do ponto de vista de que cada indivíduo descrito nas inscrições é um importante construto em perspectiva individual e coletiva para entendemos como doença como um caminho para a cura corpórea-espiritual/psíquica. Com efeito, nos basearemos na análise dos discursos de cada indivíduo e inscrições, individualmente e em conjunto, tendo em vista o reconhecimento do mito, rito, sagrado, profano e divindade em cada leitura e no todo, partindo do pressuposto da fenomenologia e da observação de sua singularidade._

36 Cf. YIN, 2006, p. 7.

37 TERRA, et al. 2006 p. 673

1.5.1 – DOS PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE

Dos procedimentos de produção de análise, seguiremos quatro metas. Em primeiro lugar, estudaremos a teoria do sagrado de Eliade, tendo em vistas o sagrado e sua estrutura ao homem religioso, como um local divino e real aonde deambulavam os peregrinos enfermos – a saber, os templos de cura. Dentro dessa teoria, também estudaremos a noção de profano como espaço não-homogêneo e não-cosmisado. Noutro passo, também vislumbraremos o que Eliade entende por hierofania e sinais, sendo traduzido aqui, em nosso trabalho, como o encantamento do divino (premissa para as curas). Em adição, rito e mito se fazem presentes aqui, sendo o primeiro algo primordial para a consagração do sagrado. Em se tratar de ritos, abordaremos o seu significado e as suas práxis em Epidauro. Já sobre os mitos, procuraremos aqui empreender uma abordagem teórica, comparando, primeiro, o seu sentido por meio de culturas cognatas, de modo que possamos obter um denominador comum no qual claro fique a noção de mito como modelo exemplar.

Ainda nesse capítulo, percorreremos brevemente a mitografia acerca de Asclépio, observando o seu nascimento e morte, deificação e potência divina ao longo da literatura grega. Em sequência, um apontamento acerca da arquitetura sagrada do Templo de cura em Epidauro será empreendido, especialmente sobre o Ábaton e o Tholos como locais sagrados e passivos de receberem os peregrinos para as curas.

No segundo passo, estudaremos o conceito de medicina encantatória *versus* medicina lógica, visando a palavra como poder de cura e, por metonímia, como um derivado da hierofania da divindade aos incubados em Epidauro. Sobre a questão da palavra, compararemos de modo linguístico-literário entre os vedas, avesta, gregos e latinos, para com isso obter um denominador comum acerca da palavra como cura, e deste modo argumentar ser a hierofania a verdadeira palavra da divindade para a tratamentos dos doentes.

No passo terceiro, trataremos sobre espiritualidade e religião grega, bem como o quesito da dualidade entre morte e vida, saúde e doença. Empós isso, tecemos um rastreio na literatura grega e culturas cognatas sobre essa dualidade, sobretudo no que diz respeito a noção de doença como um caminho para a cura, de morte como um caminho para a vida. Para tanto, exploraremos a teoria de Dethlefsen e Dahlke (1990) acerca de que a doença pode ser o (re)encontro do homem com a sua harmonia perdida, ou doença, que para os peregrinos era recuperada nos santuários de cura em Epidauro. Ademais, descreveremos aqui a teoria de que

o homem é composto de envoltórios, de que o homem adoece como um todo, e que esse todo muitas vezes não pode ser harmonizado a partir da medicina lógica, e sim da medicina contraintuitiva, apenas proporcionada pelo encantamento e hierofanias do sagrado.

Por término, no quarto passo estudaremos as inscrições gregas de Epidauro, observando tudo quanto o possível acerca dos ritos, da incubação e de tudo o que envolvia as curas contraintuitivas no centro de cura e arquitetura sagrada.

2 – PREÂMBULO DO PERCURSO RUMO AO QUE É SAGRADO.

Neste capítulo, trataremos da teoria eliadiana do sagrado, cujo conteúdo servir-nos-á como parâmetro e arcabouço teórico daquilo que estudaremos ao longo dessa dissertação. Logo assim, no primeiro passo desse capítulo, passaremos a esmiuçar e analisar brevemente a noção de sagrado, abordando cinco pontos cruciais dessa teoria, sendo elas o mito, o rito, o sagrado, o profano, e a divindade – com base na hierofania. Mediante essa revisão da teoria do sagrado, iremos intentar pintar com cor mais vivaz o entendimento das questões que giram em torno dos cinco tópicos aplicados à divindade e à Epidauro, assim como a todo o sistema de cura e deambulação ao espaço sagrado epidauriano. Para tanto, evidenciaremos, de modo narrativo, o mito de Asclépio na Grécia antiga (lenda e deificação). Já sobre os ritos e suas espécies, exploraremos um pouco sobre essa questão no capítulo quarto.

No segundo passo desse capítulo, abordaremos, dentro das *testimonias* sobre Asclépio, o critério histórico-literário com intuito de expor a lenda acerca de Asclépio e a sua natureza mundana e divina, bem como o seu papel e o cultivo da imagem do deus no imaginário dos gregos antigos. Em adição, consideraremos, empós expor as *tetimonias* antigas, o espaço físico e onírico em que se estruturavam as vias para o cultivo do culto ao deus Asclépio, como o templo, o *Ábaton* e o *Tholos*.

Assim, por meio destes motes, procuraremos aqui apontar uma rota palpável para a análise das *inscriptiones epidaurii*, que serão empreendidas no capítulo final de nossa dissertação. A leitura de Eliade é-nos a base introdutória teórica de nosso trabalho, e com essa teoria é que iniciamos agora nossa leitura.

2.1– DO SAGRADO E SUA(S) ESTRUTURA(S)³⁸

Nos estudos das religiões, a teoria do sagrado surge, junto a proposta do *numinoso* no *Das Heilige*, de Rudolf Otto (1917), e do *animismo* de Edward Taylor, em *Primitive Culture* (1871), como uma maneira substancialista de explicar certos fenômenos presentes nas manifestações religiosas ou, como Eliade mesmo explica, de observar o sagrado que “se

³⁸ Não procuraremos nos deter em uma análise esmiuçada do que é Sagrado. Mourão (2013) bem o fez em sua leitura acerca de Eliade. Não obstante ao autor, nossa dinâmica aqui buscará expor, de maneira sintética, o conceito de sagrado, agregando textos consagrados no ramo indo-europeu/iraniano.

manifeste toujours comme une réalité d'un tout autre ordre que les réalités *naturelles*"³⁹. Essa observação das coisas e da realidade *naturelles* parte da análise da visão do que o autor entende por *homo religiosus*, ou simplesmente aquele que participa e(ou) deseja participar do mundo religioso, ou possui internamente uma espiritualidade para com a divindade.

Entre os gregos e latinos, essa relação entre *homo religiosus* e divindade dar-se-ia por meio do que chamam estes de *pietas* e προσφιλές (piedade/temor), termos estes que resumem todo o sentimento dos homens para com o divino. Temer a divindade era, por conseguinte, manter a procura em participar da vida (semi)divina, conhecida desde os tempos míticos de heróis de antanho, narrados nas grandes epopeias. De acordo com Eliade, essa necessidade ocorre, consequentemente, porque "l'homme des sociétés archaïques a tendance à vivre les plus possibles dans le sacré ou dans l'intimité des objets consacrés"⁴⁰. É disso que se trata, na posição do homem religioso, uma das ideias de sagrado para Eliade de como o homem tenta se manter no sagrado e o porquê d. Essa visão é, certamente, oportuna para o nosso trabalho, justamente por indagar o motivo pelo qual os peregrinos iam em busca Epidauro.

O sagrado está, em termos de espaço, *in loco* não-homogêneo. Trata-se de um local que se opõe ao espaço mundano. Por não-homogêneo entende-se um espaço habitado pela divindade e por personagens semidivinos, no qual os homens se tornam transeuntes, mas sem compartilhar totalmente essa morada. De fato, habitar podem os homens o espaço do sagrado, embora não possam permanentemente naquele espaço habitar. Participam, portanto, de um espaço material, cuja criação é atribuída aos deuses, tal como lemos na formular Avesta, no Yasht 1.1. acerca de Ahura Mazda:

pərəsaŋ. zaraθuštrō. ahurēm. mazdām:
ahura. mazda. mainiiō.1
spēništa. **dātarə. gaēṇanəm.**

Perguntou Zaratrusta a Ahura Mazda
Ahura mazda, Espírito
Supremo, **criador da vida terrena**⁴¹.

39 ELIADE, 1965, p. 16.

40 Idem, Ibidem, p. 18.

41 Nossa Tradução. Esta sentença trata-se de fórmulas que exaltam a Ahura Mazda, vista em outros textos, como no Vendidad 7.1.

Para o homem religioso, quer aqueles no indo-europeu quer no indo-iraniano, essa não-homogeneidade, segundo Eliade⁴², “se traduit par l’expérience d’une opposition entre l’espace sacré, le seul qui soit réel, qui existe réellement”. Isto é, tudo além dele é apenas uma mera ilusão material. O mundo criado por Ahura Mazda, por exemplo, que repleta está de vida terrena de todas as sortes, opõe-se ao que é real, ao que é a sua verdadeira morada e absoluta: um local homogêneo. Outro exemplo primoroso reside na tradição nórdica. De acordo com os manuscritos antigos, acreditavam os nórdicos que Asgard era a morada dos deuses, sendo legado, pelas mãos dos filhos de Odin, Vili e Ve, a terra Miðgarð como habitação para os mortais: Áðr Burs synir bjöðum um ypðu | þeir er Miðgarð mæran skópu [Then Bur's sons lifted | the level land, Mithgarth the mighty | there they made;]⁴³. Miðgarð estava ligada a Ásgarðr por meio de um limiar, de uma ponte nominada Bifröst (arco-íris)⁴⁴, que liga o céu e a terra, því at ásbú brenn öll loga [For heaven's bridge]⁴⁵ e þar er Bifröst kemr til himins [in the place where Bifröst joins heaven]⁴⁶, e que era resguardada por Heidmall, desde a sua casa⁴⁷, þar vörðr goða drekkir í væru ranni [In his well-built house | does the warder of heaven]⁴⁸. Essa ponte sagrada (ásbrú) não separava Miðgarð totalmente de Ásgarðr, mas também não no mesmo espaço ambas se situavam. Para transpor essa ponte, tornar-se-ia preciso executar certos rituais para transpô-la, que separa o mundo real e centro da terra⁴⁹, no qual os nórdicos antigos ansiavam viver para com os deuses beber, em Valhala⁵⁰.

É, portanto, neste plano real e não ilusório chamado sagrado que os deuses habitam, ausentes de quaisquer sortes de males que acometem aos homens. No caso dos gregos, o exemplo clássico e eufrástico deste mundo sagrado e seu convívio antes da separação dos limites do sagrado e profano pode ser lido em Hesíodo, Trabalhos e Dias, 112-113 115, quanto ao mito da raça de ouro. Nestas passagens, os homens ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον, ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες | νόσφιν ἄτερ τε πόνου καὶ οἰζύος (...) [e como deuses viviam, ausentes de cuidados,

42 ELIADE, 1965, p. 26.

43 Völuspá, 4. Trad. de Henry Adams Bellows (1936) <http://www.sacred-texts.com/neu/poe/poe03.htm>. Acesso em 09/04/2018

44 Em Gylfaginning, seção 13, Snorri apresenta uma narração exclusiva acerca do *Um Bifröst*.

45 Grímnismál, 29. Trad. de Henry Adams Bellows (1936)

46 Gylfaginning, seção 17. Trad. de Arthur Gilchrist Brodeur, 1916).

47 Localizada em Himinbjörg, que . Sá stendr á himins enda við brúarsporð, þar er Bifröst kemr til himins [it stands at heaven's end by the bridge-head, in the place where Bifröst joins heaven] cf. Gylfaginning, seção 17. Trad. de Arthur Gilchrist Brodeur, 1916). <http://www.sacred-texts.com/neu/pre/pre04.htm> Acesso em 10/04/2018.

48 Grímnismál, 13. Trad. de Henry Adams Bellows (1936) <http://www.sacred-texts.com/neu/poe/poe06.htm> . Acesso em 11/04/2018.

49 Na planície de Iðavelli, onde os deuses se reúnem. Cf. Völuspá, 60.

50 Cf. Gylfaginning, seção 39. . <http://www.sacred-texts.com/neu/pre/pre04.htm> Acesso em 10/04/2018.

nem tampouco com padecimentos e miséria], estando eles κακῶν ἔκτοσθεν πάντων, e vivendo em harmonia entre si e divindades.

Na tradição Hesiódica, que acompanha a tradição indo-europeia, os homens religiosos permaneciam em um âmbito cuja não-homogeneidade entre deuses e mortais era latente. Não obstante a isso, na tradição posterior a Hesíodo e outros, esse homem religioso deixaria de viver, de habitar em um espaço sagrado, sendo impedido a todo momento a vivenciar uma vida divinizada por completo num espaço sagrado, passando a revisitá-lo apenas periodicamente, como se fosse sede segura em meio ao caos homogêneo. É neste espaço que todos os homens desejam habitar, ausentes de preocupações, de moléstias ou quaisquer sortes outras de males.

Essa busca por um lugar no qual tudo é possível, em que todas as necessidades são suprimidas, pode ser vista naqueles que peregrinavam em busca dos templos de cura na antiguidade, sobretudo em Epidauro. Assim, tendo em vista que o sagrado é real, não ilusório, não-homogêneo e incomum a todas as raças, ao homem da antiguidade é entendido como uma “*expérience religieuse primordiale*”⁵¹, que institui o mundo ontologicamente. Essa experiência permite ao homem a sensação de estar ao redor do divino. Noutro ponto, essa experiência se manifesta por meio de um *hierofania*, de um sinal enviado pelas divindades, que participam desse espaço *primordiale*.

Por natureza, toda hierofania revela dois prismas: um ponto fixo, no qual o homem tende a se orientar, como se um astro reluzente fosse em meio ao alto-mar; e um centro, base de todas as coisas. Eliade anota que o “*valeur existentielle pour l’homme religieux [...] tout orientation implique l’acquisition d’un point fixe*”⁵². Essa aquisição de um “*point fixe*” espelha-se na busca de um centro na qual tudo se orienta, permitindo nortear os homens nas turvas ruas e vielas de um mundo caótico e tenebroso, material e totalmente profano. Essa busca pelo ponto fixo pode bem ser vista ao longo da obra Ἔργα καὶ Ἡμέραι (Trabalhos e dias), de Hesíodo que, ao receber o poder da divindade, entoa os seus cantos para educar os homens a orientarem-se no mundo. Dentro da teoria de Eliade, na obra hesiódica mencionada podemos facilmente ler o sagrado por meio do saber-conhecer a(s) potência(s) das Musas.

Todas as musas são as divindades e mitos aos homens. Suas hierofanias e epifanias se apresentam como sinais que aproximam Hesíodo e os homens da divindade. Os deuses e seus templos são os pontos fixos e centro do mundo. Todos os seus dizeres e ensinamentos revelam

51 ELIADE, 1965, p. 26.

52 Idem, Ibidem.

ao homem os pontos cardeais, as rotas as quais estes devem seguir em suas vidas para partícipes se tornarem do sagrado. Dito isso, estas são as passagens que diretamente reverberam a noção da divindade que orienta a partir de um sinal sagrado o homem ao reto caminho, como pontos cardeais para uma vida justa e próspera: a) da justiça, v. 202-285; b) da ética do trabalho, v. 286-341; c) das relações sociais e a família, v. 342-383; 695-723; d) de como trabalhar a terra, v. 384-617; e) da navegação, v. 618-695; e f) da religião e práticas a não serem praticadas, v. 724-764.

A orientação que terá o homem em seu ponto fixo era advinda por meio de um sinal hierofânico. No momento que ocorre essa hierofania, em que o homem começa a buscar e reconhecer o centro de/para a sua orientação na caoticidade do tempo e da vida, transcorre uma ruptura no espaço homogêneo, que é profano por excelência, ocasionando aos sentidos destes uma *revelation d'une réalité absolue*⁵³. Em Hesíodo, essa revelação ressoa aos ouvidos dos homens como um construto para a Paideia, advindo diretamente do divino, de sua realidade absoluta e primordial. Trata-se do exemplo máximo de como conduzir a vida em determinadas situações.

No caso da vivência do homem e a busca do sagrado, de acordo com Eliade, “l’homme religieux ne peut vivre que dans un monde sacré, parce que seul un tel monde participe à l’être, existe réellement”⁵⁴. Por não viverem totalmente em sacralidade, tendo de habitar em um espaço mundano e profano, certas técnicas de consagração em busca do espaço sagrado são empreendidas. Entre essas técnicas, nas quais se inserem os ritos, os quais estudaremos a seguir, transmuta o simples anseio do homem em habitar o espaço do sagrado em uma realidade.

Para Eliade, esse desejo do homem religioso reverbera e equivale «à son désir de se situer dans la réalité objective, [...] de vivre dans un monde réel et efficient, et non pas dans illusion»⁵⁵. Desta citação podemos tirar um dos pontos centrais de nossa pesquisa. Tendo em vista de que o homem deseja e sente necessidade de mover-se ao espaço sagrado, no caso do centro de cura em Epidauro, por qual razão os homens iam a Epidauro? Seria apenas para lograr êxito nas curas de moléstias de maneira contraintuitiva? Podemos, antes deste assunto tratar, apontar que um dos motivos principais, tomando as palavras de Eliade, “c’est la

53 Idem, Ibidem, p. 26.

54 Idem, Ibidem, p. 61.

55 Idem, Ibidem, p. 31.

volonté de l’homme religieux de se situer au coeur du réel, au centre du monde”⁵⁶, de vivenciar a cura no espaço sagrado por meio de sua espiritualidade.

Em vista de tudo isso, podemos resumir que o sagrado é um espaço homogêneo, real e não-ilusório, no qual as divindades se fazem presentes. É um ponto fixo para os homens, servindo de guia em suas vidas. Quando localizado em santuários, o sagrado é considerado como um centro de realidade absoluta, isto é, de um palco contraintuitivo e divino, em que toda sorte de curas podem ser executadas. Todo o sagrado tende a se manifestar por meio de uma hierofania, que rompe o estado não-homogêneo, também chamado de profano. É no espaço sagrado em que os mitos se manifestam e os ritos são maximamente empreendidos. É o lar da divindade e o lar no qual os homens anseiam habitar. É, por fim, o macrocosmo divino acessível ao microcosmo humano cheio de limitações.

2.2 – DO PROFANO COMO O IRREAL E ILUSÓRIO.

Espaço profano é tudo o que se opõe ao espaço sagrado. É tudo o que não é “réel”. É o espaço mundano, homogêneo e neutro por natureza. Neste espaço é impossível orientar-se ou encontrar pontos cardeais que levem o homem a locais qualitativamente distintos daqueles vividos por eles. Essa mundana impossibilidade de ser sagrado por completo ocorre dado a ausência de ruptura no espaço homogêneo, mantendo-se sempre “amorphe”, “non-consacrés et parlant sans structure ni consistance”⁵⁷ para portar qualquer sorte de sagrado.

Como vimos em Hesíodo, na seção anterior, esse ponto fixo leva o homem a diversas direções e elementos de uma vida justa e próxima daquilo que se encontra no divino. No entanto, isso não ocorre ao profano, dado que ele profano “ne se recontre jamais à l’état pur”⁵⁸, estando sempre oscilando em um espaço relativo que não permite, em razão da ausência de ruptura de homogeneidade, a revelação de uma realidade absoluta e divina⁵⁹.

56 ELIADE, 1965, p. 61

57 Idem, Ibidem, p. 25.

58 Idem, Ibidem, p. 27.

59 Essa ruptura de um espaço homogêneo em busca de conhecer uma verdade – uma predição que apenas no âmbito do sagrado pode-se haver – bem pode ser lida, metaforicamente, na busca de Eneias pela ida ao mundo inferior, e no rito por ele executado para assim adentrar na morada de Plutão/Hades. Nesse rito, que consistia em colher um *aureus ramus*, consagrando-o para Juno, de modo que ele pudesse ofertar para Prosérpina e, assim, descer ao ínvio reino de Plutão/Hades a consultar as almas ali repousante (Virgílio, *Eneida*, VI. 136-155). Com essa atitude ritualística, o herói, espelho para os homens em termos de ação,

Em vista de não ser uma realidade absoluta, o profano não é visto como ontologicamente único, posto que ele não é fundado ontologicamente pelo mito, que é real e sacro por essência e natureza. Logo, o profano não pode ser visto como um modelo exemplar, haja vista que não possui no centro criador um mistério revelado por heróis não completamente mortais. Trata-se, quanto aos mais, de um espaço relativizado e caótico, guiado pelas mãos humanas. Mediante isso, o espaço profano nada mais é do que um espaço ilusório, no qual “l’homme non-religieux sait qu’il s’agit toujours d’une expérience humaine dans laquelle aucune présence divine ne peut s’insérer”⁶⁰. Essa ausência divina, natural ao homem efêmero (ἐπάμεροι), não adrede ao religioso, revela que a vida é vã e ilusória, como bem anota Píndaro, ao dizer que

ἄνθρωπος. ἀλλ’ ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ,
λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰὼν

O ser humano é o sonho de uma sombra, mas quando vem
o brilho de Zeus pros homens, há luz e uma vida boa⁶¹.

Essa luz e vida boa e luz [λαμπρὸν φέγγος... καὶ μείλιχος αἰὼν] representa o resultado da ruptura do espaço homogêneo por meio das mãos do divino e dos ritos de transposição do profano executados pelos mortais. Entrementes, o homem, que ausente está dessa luz, vive na plena umbra de um espaço caótico, não consagrado, sem *orientatio* ou qualquer estrutura aparente. Isto é, num espaço profano, num espaço desconhecido, em um espaço

Non-cosmisé parce que non-consacré, simples étendue amorphe où aucune orientation n’a encore été projetée, aucune structure ne s’est encore déggée, cet espace profane représente pour l’homme religieux le non-être absolu. Si, par mésaventure, il s’y égare, il se sent vidé de sa substance « ontique », comme s’il se dissolvait dans le Chaos, et il finit par s’éteindre”⁶²

logrou romper com a homogeneidade do espaço onde ele estava, adentrando no mundo do divino, algo que todos anseiam: libertar-se do profano e exercer uma “communication avec le monde divin”(ELIADE, 1965, p. 81).

60 ELIADE, 1965, p. 65.

61 Pítica 8, 95-97. Trad. de Antunes (2012).

62 ELIADE, 1965, p. 61.

No caso dos templos de cura e a necessidade do dirigir-se a eles (partindo do profano), os homens buscavam transpor não apenas os limites desse profano em busca da divindade e sua devoção por elas. Contudo, buscava-se muito mais uma benesse de cura, de tratamentos, do que simplesmente uma ação ritualística de devoção. Essa procura pelo espaço sagrado apresenta, no imaginário do grego antigo, a ideia de que algumas coisas, como as doenças não curadas pela medicina lógica e pragmática do profano, apenas podem ser tratadas pelo divino. Portanto, romper este espaço homogêneo era o objetivo máximo dos homens gregos que se viam acometidos por diversas sortes de males. Epidauro, entre outros centros, é um dos melhores exemplos para demonstrar – a partir das inscrições - as vantagens de o homem adentrar neste espaço sagrado e abnegar o profano: a saúde. Diante disso, sobre os templos de cura e saúde na antiguidade, o profano é um lugar onde, além de o homem viver em um estado caótico, se está repleto de males, de doenças, de efemeridade e de tudo quanto perecer possa os mortais.

Em síntese, podemos dizer que o espaço profano é não-homogêneo, comum para todos os lados e, de todos os lados, assolado pela caoticidade, males e tristes rincões. Nele o homem habita, sem centralidade ou pontos cardeais para se orientarem. Embora vivam com o divino pairando sobre suas cabeças e casas, todo o espaço vivenciado é irreal, ausente de sacralidade, exceto quando empreendido ritos para tal. No caso das doenças e curas, muitas delas são de caráter intuitivos, geradas e tratadas nessa caoticidade, e, por serem caóticas, muitas vezes a própria profanidade impede a doença de ser tratada. Abnegar o profano torna-se, para esses homens, mais do que uma devoção, torna-se uma necessidade. Essa necessidade é o princípio da peregrinação, da saída do espaço profano e, por seu turno, do rumar ao sagrado.

2.3 – HIEROFANIA E A ELUCUBRAÇÃO EM EPIDAURO

Hierofania é nome composto por ἱερός + φαίειν, eles indicam, mediante uma aglutinação, o entender eliadiano, para o âmbito da religião, como uma manifestação da divindade. ἱερός advém da raiz IE *ish₁ro-, que significa “sagrado”, e possui diversas acepções na literatura grega, desde a nuance de algo sobrenatural⁶³, ou até mesmo associado à

63 Homero, *Iliada*, 11. 726 e *Odisseia*, 10. 351.

coisas terrenas, consagradas, como templos e estruturas sagradas⁶⁴. Está também comumente associado ao ὄσιος (devoção)⁶⁵, ao homem temente aos deuses - piedoso⁶⁶. Opõe-se ainda, em termos de léxico, ao βέβηλος (profano), em especial ao contexto terreno de espaço, como lemos nas palavras de Édipo:

ἀλλ', ὦ τέκνον, θάκησιν εἴ τινα βλέπεις
ἢ πρὸς βεβήλοις ἢ πρὸς ἄλσεσιν θεῶν,
στῆσόν με κάξιδρυσον, ὥς πυθώμεθα
ὅπου ποτ' ἐσμέν: [...]

Mas, ó filho, caso observe qualquer lugar pra sentar
Ou ante (terra) profana ou ante bosques dos deuses
Pare-me e (me) deixe sentar,
Em que local estamos. [...]⁶⁷

Por seu turno, φαίνειν derivou o gr. φανός (φάος), cuja raiz IE *b^heh₂ significa “luz”. Como derivado, φανός tem como nuance algo *puro* e *radiante* por meio do divino. Essa nuance, que também pode ser vista no scr. *vithati* [aor.isto], revela a noção de *ser iluminado* pela divindade que observa todas as criaturas⁶⁸, brilhando amplamente, a despertar a vida para as atividades mais diversas possíveis⁶⁹. Estando aglutinados, podemos entender ἱερός + φαίνειν, como uma elucubração divina por meio de um sinal, do mito propriamente dito. Trata-se de uma luz sagrada, φάος ἱερὸν⁷⁰, que emana toda a potência dos deuses por meio de múltiplas modalidades de revelação a serem interpretadas.

Hierofania é, na teoria do sagrado, bem como na cultura grega, um sinal (des)velado pela divindade. (Des)velado porque, da mesma maneira que um oráculo opera, pode ou não a hierofania ser claramente entendida, levando, assim, o homem quer à fortuna, quer ao infortúnio por meio de suas próprias ações⁷¹. Quando compreensíveis, esses sinais são, de certa maneira, considerados como fios condutores e guias para o homem bem viver ou algo proclamar que θεῖός ... ἐνύπνιον ἦλθεν ὄνειρος [um deus a ... no sono veio em sonho]⁷²,

64 Homero, *Iliada*, 6. 89.

65 Tucídides, 2.52.

66 Ésquilo, *Suplicantes*, 27.

67 Sófocles, *Édipo em Colono*, 9-12.

68 RV. I, 71. 6.

69 RV. I, 92. 9.

70 Hesíodo, *Trabalhos e dias*, 339.

71 IG IV² 1, 121 II

72 Homero, *Iliada*, 2. 56.

levando-os sempre ao encontro do reto caminho ou do suprir de suas mais internas necessidades, como se fosse uma candeia que elucubra ao homem a rota aspirada, conforme o IG IV² 1, 122 XXIV:

ὕπ[ρὸ π]έτραι παῖς Ἀριστόκριτος Ἀλικός· οὗτος ἀποκολυμβάσας εἰς τὴν θά[λασσαν] ἔπειτα δένδρῶν εἰς τόπον ἀφίκετο ξηρόν, κύκλωι πέτραις περ[ιεχόμενον], καὶ οὐκ ἐδύνατο ἔξοδον οὐδεμίαν εὑρεῖν. [με]τὰ δὲ τοῦτο ὁ πατ[ὴρ αὐ]τοῦ, ὥς οὐθαμεὶ περιετόγχανε μαστεύων, παρ' [Ἀ]σκληπιῶι ἐν τῷ ἀ[βάτ]ωι ἐνεκάθευδε περὶ τοῦ παιδὸς καὶ ἐνύπνιον εἶ[δε]· ἐδόκει αὐτὸν ὁ θε[ός] ἄγειν εἰς τινὰ χώραν καὶ δεῖξαι οἱ, δ[ι] ὅτι τοῦτ[ε] ἴ ἐστι ὁ υἱὸς αὐτοῦ. ἔξε[λθὼ]ν δ' ἐκ τοῦ ἀβάτου καὶ λατομήσας τὰ[ν] πέτραν ἀ[ν]ήυρε τὸμ παῖδα ἐβδεμα[ῖο]ν. vac.

Sob as pedras, um rapaz, Aristócrito de Hális. Após ele ter mergulhado e nadado ao longo do mar, em um refúgio seco com pedras ao redor. Ele não conseguia achar uma maneira de regressar. Em momento posterior, o pai dele, por não o haver encontrado em sua procura, no Asclépiion ele foi ao Ábaton, empreendendo uma incubação sobre o seu filho. Em semivigília, ele obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus levava o pai para o lugar correto, mostrando onde estava o filho. No momento em que do Ábaton ele saiu, entre as falésias ele buscou e achou o filho após sete dias.

Como sinal recebido, as hierofanias surgem ao homem por meio do sonho, não apenas nos centros de cura. Entrementes, para estar receptivo ao sinal, oposto ao contexto epifânico em Homero e Hesíodo⁷³, o homem deveria submeter-se a alguns procedimentos prévios, a saber, estar em estado de semivigília. Esse estado de semivigília significa dizer que, para receber a divindade, o homem deveria de estar nem imerso em torpor ou sono profundo, nem estar desperto em demasia, a ponto de ter consciência de tudo ao seu redor. Esse estado descrito (entre extremos) proporcionava-lhe ao homem διαισθάνεσθαι ὅτι αὐτὸς ἦκοι καὶ μέσῳς ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως [perceber que ele mesmo (a divindade) está chegando, e de estar entre o sono e o caminhar a meio termo⁷⁴]

Não implica dizer que todas as curas serão empreendidas apenas durante esse estado. Epidauro mesmo nos mostra que as curas eram também empreendidas em estado de vigília – por. ex. IG IV² 1, 121 XX Λύσων Ἑρμιονεύς παῖς ἀϊδής. οὗ[τος] ὕπαρ ὑπὸ κυνὸς τῶν κατὰ τὸ ἰαρὸν θε[ραπ]ευόμενος τοὺς ὀπτίλλους ὑγ[ι]ῆς ἀπῆλθε [Lison de Hermione, um rapaz cego.

73 Isto é, por meio do insuflar da divindade a pedido próprio ou como receptáculo da divindade (cf. Homero, *Ilíada*. 1.1 e *Od.* 1.1).

74 Aristides, *Oratio*, XLVIII, 31

Em semivigília, um dos cães do Santuário, tendo-o tratado, com os olhos curados ele saiu]. No entanto, é apenas em estado de semivigília que o homem poderia ser curado por meio da elucubração do divino, mediante cujas ações curandeiras poderiam ser, em espaço sagrado, empreendidas pelas mãos da própria divindade, e não dos sacerdotes do templo:

(XLII) Νικασιβούλα Μεσσανία περὶ παίδω[ν ἐγκαθεύδουσα] ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς δράκοντα μεθ[— — — — —] φέρων παρ' αὐτάν, τούτῳ δὲ συγγενέσθαι αὐτά· [καὶ ἐκ τούτου] παῖδές οἱ ἐγένοντο εἰς ἐνιαυτὸν ἔρσενες δύο[ε. vac.

Nicasibula da Messênia para um parto. Na incubação, em semivigília, ela teve um sonho: parecia-lhe que a divindade com sua serpente, que atrás dele rastejava, se aproximava dela. E com a serpente intercurso ela teve, e dois meninos ela teve após um ano..

(XXXIX) — — —]-δα ἐκ Κέου. αὐτὰ περὶ παίδων ἐγκαθεύδ[ουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδό]κει οἱ ἐν τῷ ὕπνῳ δράκων ἐπὶ τᾷ γαστ[ρὸς κεῖσθαι· καὶ ἐκ τούτου] παῖδές οἱ ἐγένοντο πέντε. vac.

(...) de Cios com gota. No momento em que estava em semivigília, até um ganso ele caminhava, por ele foi mordido em seus pés, fazendo-o sangrar, e curado ele saiu.

Os textos supracitados bem sintetizam como o sinal é recebido e quais os seus efeitos ao recebedor. Em primeiro lugar, torna-se preciso estar em um local sagrado apropriado. No caso do Templo de cura, quando o recebedor não o recebe em seu âmbito privado, temos em Epidauro o Ábaton como um espaço sagrado e propício para isso. Nesse local o homem deveria, após os rituais iniciais⁷⁵, em segundo lugar, entrar em estado de torpor e aguardar a hierofania. Todos os sinais em sonhos, quando (não) em local profano, tendem também a indicar ao homem o espaço sagrado – cf. δωδεκάτῳ δὲ ἀφ' οὗ πρῶτον ἔκαμον, πολλὰ καὶ θαυμαστὰ ἐφοίτα φαντάσματα, ἄγοντα εἰς Ἐπίδαυρον τὴν ἱερὰν τοῦ θεοῦ. [No décimo segundo, no momento em que permaneci doente, diversas visões vieram-me constantemente, levando-me a Epidauro, a sagrada cidade do deus.]. No caso das curas, os sinais hierofânicos indicam o local mais propício para se realizar o tratamento, cf. Erástocles, no XLVIII:

75 Cf. IG IV² 1, 121 V

Ἐρατοκλῆς Τροζάνιος ἔμπυ[ος· τούτῳ] ἐν Τροζᾷνι μέλλοντι ὑπὸ τῶν
ιατρῶν ἰᾶ[σθαι] {²⁶ἰᾶσθαι}²⁶ καθεύδον [τι ὁ θεὸς πρὶν ἢ γενέσθαι] καὶ[σ]ιν
ἐκέλετο μήπω ἰ[ᾶ]σ[θ]αι, ἐγ[καθεύδειν] [δὲ ἐν τῷ ἱερῷ τῶν Ἐπιδαυρίων]

Erátrocles de Trezena purulento. No momento em que, em Trezena, prestes por um médico a ser tratado, em um sonho a divindade a ele disse que antes de ser realizada da cauterização, ele empreendesse a incubação no santuário de Epidauro.

Em vista dos elementos acima discutidos, de a hierofania como um sinal, como uma manifestação elucubrada do divino aos caminhos proféticos a serem percorridos, podemos apontar outro elemento extremamente importante: a hierofania como ruptura do espaço homogêneo. Em suma, ela surge como uma maneira de consagrar o mito – também a partir dos ritos – e indicar um modo de romper este espaço homogêneo. Com isso, a hierofania tende a promover a construção de uma ponte de comunicação entre o homem e a divindade, sempre em espaço sagrado. Quando não neste espaço sagrado, a hierofania tende a permitir a própria criação do espaço sagrado, legando novos pontos fixos.

Em resumo, hierofania é a transmutação do espaço caótico em real e puro por excelência. Essa transmutação nada mais é do que a própria manifestação construtora e segmentadora do espaço sagrado por meio da elucubração do divino – no estado onírico – aos homens. Em relação a essa hierofania como construção de um espaço sagrado, Eliade cita uma notória passagem do cristianismo, do sonho de Jacó, presente no Gênesis 28:10-18, em que se observa a ilustração e disposição completa dos elementos do sagrado, entre eles o profano, o sagrado, o rito e o mito. Todos esses elementos, bem como a ação do personagem, apenas ocorre dado a hierofania, condizente ao surgimento de Deus para Jacó em estado de semivigília, tal como ler podemos abaixo:

10Igitur egressus Jacob de Bersabee, pergebat Haran. 11Cumque venisset ad quemdam locum, et vellet in eo requiescere post solis occubitum, tulit de lapidibus qui jacebant, et supponens capiti suo, dormivit in eodem loco. 12Viditque in somnis scalam stantem super terram, et cacumen illius tangens cælum : angelos quoque Dei ascendentes et descendentes per eam, 13et Dominum innixum scalæ dicentem sibi : Ego sum Dominus Deus Abraham patris tui, et Deus Isaac : terram, in qua dormis, tibi dabo et semini tuo. (...) 15Et ero custos tuus quocumque perrexeris, et reducam te in terram hanc : nec dimittam nisi complevero universa quæ dixi. 16Cumque evigilasset Jacob de somno, ait : Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam. 17Pavensque, Quam terribilis est, inquit, locus iste ! non est hic aliud nisi domus Dei, et

porta cæli. 18 Surgens ergo Jacob mane, tulit lapidem quem supposuerat capiti suo, et erexit in titulum, fundens oleum desuper.

10. Partiu, pois, Jacó de Berseba, e foi a Harã; 11. E chegou a um lugar onde passou a noite, porque já o sol era posto; e tomou uma das pedras daquele lugar, e a pôs por seu travesseiro, e deitou-se naquele lugar. 12. E sonhou: e eis uma escada posta na terra, cujo topo tocava nos céus; e eis que os anjos de Deus subiam e desciam por ela; 13. E eis que o Senhor estava em cima dela, e disse: Eu sou o Senhor Deus de Abraão teu pai, e o Deus de Isaque; esta terra, em que estás deitado, darei a ti e à tua descendência; (...) 15. E eis que estou contigo, e te guardarei por onde quer que fores, e te farei tornar a esta terra; porque não te deixarei, até que haja cumprido o que te tenho falado. 16. Acordando, pois, Jacó do seu sono, disse: Na verdade o Senhor está neste lugar; e eu não o sabia. 17. E temeu, e disse: Quão terrível é este lugar! Este não é outro lugar senão a casa de Deus; e esta é a porta dos céus. 18. Então levantou-se Jacó pela manhã de madrugada, e tomou a pedra que tinha posto por seu travesseiro, e a pôs por coluna, e derramou azeite em cima dela.⁷⁶

Toda a passagem é bastante simples em termos de simbologia. Jacó, ao dirigir-se para Harã, é impelido pelo sono, tomando uma pedra como travesseiro. Estando em estado de semivigília, nem torpe ou consciente demais, recebe a hierofania de Deus. Essa hierofania de Deus causou, para Jacó, a ruptura daquele lugar profano que, após o derramamento ritualístico do azeite sobre a pedra, consagrando-a, tornou-se um espaço sagrado. Portanto, a hierofania aqui aponta “une signe quelconque suffit à indiquer la sacralité du lieu”⁷⁷, caracterizando esse local como o centro do mundo⁷⁸.

Esse modelo exposto pelo próprio Eliade expressa a simbologia de que a hierofânia “porteur de signification religieuse introduit un élément absolu et met fin à la relativité et la confusion”⁷⁹ do espaço. Deste modo, por ser relativo, o espaço profano permanece em constante “confusion”, ou seja, em estado caótico e à mercê de todas as sortes de eventualidades. É por meio da hierofania, pela manifestação da divindade que essa caoticidade e estado relativo do espaço profano se encerra como âmbito homogêneo, dando lugar ao espaço sagrado e a sua qualitatividade, bem como um centro, um *axis* e ponto fixo no qual o homem pode se localizar em meio ao mundo com auxílio do divino – tal como lemos na citação do Gênesis, 28:10-18.

76 Cf. <https://www.bibliaonline.com.br/acf/gn/28> acesso em 15/09/2018.

77 ELIADE, 1965, p.30

78 Na tradição Islã, por exemplo, Meca é para todos aqueles que vivenciam o islamismo o centro do mundo, um lugar sagrado por excelência. Ela também é nominada de *Umm al-Qura* (أم القرى) ou simplesmente *Mãe de todos os assentamentos*.

79 ELIADE, 1965, p. 30.

Posto isso, podemos destacar que, em Epidauro, todas as hierofania de Asclépio serão vistas como uma revelação terapêutica que ocorrem por meio do ritual de incubação, em local sagrado - Ábaton. Nesse ritual, que literalmente aponta para o “dormir”, o homem aguardava a manifestação do divino, com intuito de conhecer, por meio da revelação sagrada, um modo para curar moléstias biopsicológicas que, na caoticidade e relatividade do mundo profano, eram impossíveis de serem sanadas. Desta maneira, devemos ter em mente, aqui, a hierofania por meio da epifania, como uma manifestação elucubrada da presença da divindade, que legava ao homem os caminhos para as curas de várias sortes de males.

Em termos de conclusão, a hierofania, segundo ao que se anota na teoria eliadiana sobre o sagrado, pode ser resumida (como uma revelação a ser interpretada nas *inscriptions Epidauri*) da seguinte maneira: é a manifestação do mito, e pode ser vista como uma sacralizadora do espaço sagrado, a responsável pela ruptura do espaço profano. É usada como um sinal elucubrador para o conhecimento e curas de todas as sortes de males ao homem da antiguidade.

2.4 - UMA ABORDAGEM TEÓRICA SOBRE O MITO

Em primeiro lugar, mito nos é múltiplo por natureza. Múltiplo em suas formas, em suas abordagens, em seus caracteres. Mito é sinônimo de verdade para certas culturas e indivíduos. Portanto, toda a leitura de mito aqui segue a prerrogativa do conceito de mito como verdade. Nesta dissertação, a abordagem teórica mítica também é múltipla. Usaremos aqui a abordagem teórica de Mircea Eliade sobre o mito a partir dos elementos “mito”, o “rito”, o “sagrado”, o “profano” e a “divindade”. Segundo, faremos uma leitura, dentro dessa estrutura, do que acreditamos ser o mito para os gregos antigos e indo-europeus/iranianos, especialmente voltados para a noção de cura e doença. Não queremos aqui com isso rasurar as teorias sobre o mito. Sem embargo, queremos apenas introduzir a nossa própria observação de o que é o mito a partir de nossas leituras pessoais, contribuindo para as palavras que estão ainda a ser lidas nesta dissertação.

Assim sendo, antes de entrarmos no subcapítulo 2.4.1, cujo critério de análise teórico histórico literário, levando em consideração a leitura de *testimonias* antigas, a fim de expor o

leque de lendas mais comuns e correntes sobre Asclépio, o exame destas lendas, o papel e o cultivo da imagem do deus no imaginário dos gregos antigos, e o contexto no qual essas descrições foram pensadas e escritas; buscaremos primeiro explicar os conceitos dos elementos da teoria do mito de Eliade, bem como expor aquilo que entendemos sobre o mito, premissa para a compreensão das páginas subsequentes.

2.4.1 - MITO E A ESTRUTURA ELIADIANA NO INDO-EUROPEU/IRANIANO

Em resumo, a essência da teoria do mito de Eliade tem como princípio que o mito reconta uma “*histoire sacrée*”⁸⁰, associada, em sua grande parte, a um “*événement primordial*”. Entre esse evento está certamente o mito de caráter teogônico. Essa história sacra, como processo educativo e de conhecimento, equivale, segundo Eliade, a revelação de um mistério. Convém notar que *histoire sacrée* não é um mistério, e sim a revelação de um mistério, e como personagens desse mistério estão as divindades. No caso da medicina e cura na antiguidade, o próprio mito de Asclépio e sua história sacra revela os mistérios desta arte e de como ela evoluiu. Noutro ponto, de acordo com Eliade: L’homme ne pouvait pas les connaître si on ne les lui avait pas révélés. Noutro ponto ainda, o autor anota que « les mythe est donc l’histoire de ce qui n’est passé in illo tempore, le récit commençant du temps, « dire » un mythe, c’est proclamer ce qui s’est passé ab origine⁸¹ ».

Em vista disso, o mito reconta, por meio do passado *ab origine*, a aparição de uma nova situação dita “cosmique”, instrutiva por natureza, e que institui, ontologicamente, qualquer coisa ao que venha a ser. É sacro porque é real, e tudo o que se apresenta, mesmo que aos olhos do absurdo assim se pareça, é o modelo tido como verdadeiro. Esse mito, por seu turno, não comporta o profano. É sacro e real e, por isso, não pode ser não-exemplar, posto que “plus l’homme est religieux, plus il dispose des modèles exemplaires pour ses comportements et ses actions, ou encore, plus il est religieux, plus il s’insère dans le réel”⁸². Em vista disso, o homem não pode recair em modelos não-exemplares, haja vista que estes não possuem sacralidade espacial e nem temporal, e, por isso, impediria o acesso aos espaços

80 ELIADE, 1965, p. 84.

81 Idem, Ibidem, p. 85.

82 Idem, Ibidem, p. 86.

de curas, que são regidos por modelos exemplares por excelência, como é o próprio caso dos santuários de Asclépio.

Trata-se de uma realidade e sacralidade absoluta (não ilusória), realidade (n)a qual a divindade cria e lega o seu trabalho aos homens. Os ensinamentos da medicina grega antiga aos homens é um claro exemplo da transmissão de algo que é primordial aos que habitam no espaço do sagrado. Não importa onde e quando, pois esses mitos sempre serão tidos como modelos instrutivos, sendo instruídos por meio de narrativas, muitas delas segundo a medida do sinal epifânico, da hierofania e de qualquer outra medida na qual se faça presente o divino na vida do homem.

Em termos de narrativa, o mito envolve dois questionamentos: como e o motivo pelo qual existe. Em primeiro lugar, o “comment les choses sont venues à l’existence” é um questionamento que reside nas miríades de teogonias, quer no mundo indo-europeu, quer no indo-iraniano, quer em qualquer outro tronco linguístico-cultural. Trata-se da busca do entendimento ontológico que surge mediante a criação das coisas e o sagrado. Esse “comment”, no âmbito das literaturas cosmogônicas, apresentam de maneiras diversas, como mitos de criação baseados no *ex nihilo*, ser primordial, ovo cósmico, abismo primitivo e entre outros, sendo as mais comuns a criação desde o caos ou por meio de uma deidade originadora.

Toda ação da divindade, sendo ela um mito, transforma-se em outro mito. Irrompe o peito dos homens mediante o seu imaginário, legando-lhes novos modelos e pontos de orientação. Em se tratar de religião, independente de seus cenários e/ou avaliações substancialistas ou funcionalistas, no que se pesa a noção de mundo e todas as coisas como criação mítica, uma gama de textos podem elucubrar-nos quanto a percepção do que seria essa proposta do “comment” eliadiano⁸³. Por exemplo, no Qur’an, ou Alcorão, livro sagrado do Islã, na sūra 21:30-33, Al- Anbiyāa (Os profetas), lê-se os questionamentos acerca da criação das coisas:

83 É preciso aqui advertir o historiador da religião sobre o porquê do uso de textos com lapsos temporais e geográficos distintos. Aqui estamos argumentando a teoria eliadiana e a noção substancialista do Sagrado. Independente do contexto histórico, da geografia ou da divindade cultuada, os caminhos que a liturgia principal dessas religiões querem nos levar é para o palco daquilo que o Eliade entendia como sagrado. Deste modo, não importa aqui se cada texto tenha mil ou dois mil anos de diferença temporal, e sim o que ele atenta para o sagrado e como esse texto explica os mitos em sua sociedade.

- 30 أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ
- 31 وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَّعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ
- 32 وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ
- 33 وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۚ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

30. Do not the Unbelievers see That the heavens and the earth Were joined together (as one Unit of Creation), before We clove them asunder? We made from water Every living thing. Will they Not then believe?

31. And We have set on the earth Mountains standing firm, Lest it should shake with them, And We have made therein Broad highways (between mountains) For them to pass through: That they may receive guidance.

32. And We have made The heavens as a canopy Well guarded: yet do they Turn away from the Signs Which these things (point to)!

33. It is He Who created The Night and the Day, And the sun and the moon: All (the celestial bodies) Swim along, each in its Rounded course⁸⁴.

O Qu'ran explica que toda a construção do universo e coisas viventes seguiu um parâmetro mítico (exemplar) que deve ser seguido, de modo a qual os homens, para se manterem na sacralidade do mundo, da divindade e de uma vida “pia”, devem cultivar e sempre estarem de acordo com as normas e regras ritualísticas. Noutro ponto, bom exemplo do recontar uma história sacra, por meio de uma narrativa pronunciada em tempo mítico, *ab origine* e *in illo tempore*, pode ser lida nas duas primeiras dezenas de fornyrðislag (B1-21), do Völuspá (Profecia da Sibila), presente na *Edda*. Nas duas primeiras fornyrðislag (B1-2), nota-se o pedido da Sibila aos homens por audiência, para que então ela pudesse relatar (vel framtelja), mediante a aprovação de Odin (Valföðr), para ele os *forn spjöll fira* | *pau er fremst um man* [contos mais antigos de homens dos tempos de antanho]⁸⁵. Entre estes contos destaca-se o do “desde o caos ao destino” (B3-6) e a construção do mundo por um modelo exemplar:

84 Tradução de Yusuf Ali, [1934] in. <http://www.sacred-texts.com/>. Acesso em 15/07/2018

85 Völuspá, B1.

3. Ár var alda þar er Ýmir bygði,
vara sandr né sær né svalar unnir,
jörð fannsk æva né upphiminn,
gap var ginnunga, en gras hvergi.

4. Áðr Burs synir bjöðum um ypðu,
þeir er Miðgarð mæran skópu;
sól skein sunnan á salar steina,
þá var grund gróin grœnum lauki.

5. Sól varp sunnan, sinni mána,
hendi inni hægri um himinjódyr;
sól þat ne vissi hvar hon sali átti,
máni þat ne vissi hvat hann megins átti,
stjörnur þat ne vissu hvar þær staði áttu.

6. Þá gengu regin öll á rökstóla,
ginnheilug goð, ok um þat gættusk;
nátt ok niðjum nöfn um gáfu,
morgin hétu ok miðjan dag,
undorn ok aptan, árum at telja.

3. Of old was the age | when Ymir lived;
Sea nor cool waves | nor sand there were;
Earth had not been, | nor heaven above,
But a yawning gap, | and grass nowhere.

4. Then Bur's sons lifted | the level land,
Mithgarth the mighty | there they made;
The sun from the south | warmed the stones of earth,
And green was the ground | with growing leeks.

5. The sun, the sister | of the moon, from the south
Her right hand cast | over heaven's rim;
No knowledge she had | where her home should be,
The moon knew not | what might was his,
The stars knew not | where their stations were

6. Then sought the gods | their assembly-seats,
The holy ones, | and council held;
Names then gave they | to noon and twilight,
Morning they named, | and the waning moon,
Night and evening, | the years to number⁸⁶.

Esse passo do Völuspá, subsistente no *codex regius* (1270), reconta o começo (Ár) e, subsequentemente, especialmente as B9-21, a narração desde o caos até o destino. Trata-se da explicação aos homens de um modelo exemplar, de um caminho a ser seguido dentro da

86 Tradução de de Henry Adams Bellows (1936) in <http://www.sacred-texts.com/> Acesso em 21/08/2018.

religiosidade e espiritualidade. Aqui, a própria nomeação das coisas foram nomeadas pela divindade, sendo, portanto, tudo conhecido em termos de tempo. O importante para nós aqui não é medir ou comentar literariamente esse texto, e sim apontar que toda a existência dos elementos supracitados, que são pontos fixos aos homens da época, especialmente os astros – sobretudo para a navegação –, advém de um modelo exemplar, que são reais, pontos fixos e que, como anota os versos, oriundos *in illo tempore*, situando o homem em *ab origine*.

Respondendo a questão de “pourquoi sont-elle venues à l’existence?” Esse questionamento percorreu todas as religiões do mundo antigo, perdurando ainda na atualidade. É bem visto no Yasna 44.5, quando Zaratustra indaga para Ahura Mazda sobre a criação de elementos primordiais que servem para indicar a noção de temporalidade:

taṭ ǝβā pərəsā ərəš.mōi vaocā ahurā:
kē huuāpā raocāscā dāt tēmāscā
kē. huuāpā xvafnəmcā dāt zaēmācā
kē yā ušā arəm piǝβā xšapācā
yā manaoǝrīš cazdōnghuuantəm arəθahiia

5. This I ask thee, speak to me truly, O Lord!
What artificer created days and nights?
What artificer created sleep and wakefulness?
Who is it through whom dawn, midday, and evening (come to pass),
reminding the religious (man) of his duty?⁸⁷

Os elementos aqui questionados, como o dia e a noite, estão presentes também e outras cosmogonias, como a Teogonia, de Hesíodo, e com as Metamorfoses, de Ovídio, além do Gênesis, entre outros textos. Em que se pese o entendimento do “pourquoi” eliadiano, o texto avesta nos é revelador. No dois últimos versos, Zaratustra, de modo retórico, pergunta acerca daquele que ao religioso relembra o seu dever (arəθa). O mito por seu turno, tem como objetivo em narrativas míticas de (re)lembrar aos homens o temor devido e seus deveres para com a divindade. Esse pressuposto está amiúde presente no mundo grego, em especial quando observamos a leituras de ritos sacrificiais e ritos de ex-votos presentes no pós-incubação em Epidauro, em que o mito apenas se concretiza mediante o temor e o fazer dos ritos para a divindade. Mito, portanto, pode ser visto como um caminho que, muitas vezes, para ser acessado deve seguir a via do rito.

87 Trad. de Malandra (2010).

Para Eliade, essa questão entre o “comment” e o “pourquoi” estão imbrincados. Em suma, o autor comenta que “la fonction maîtresse du mythe est donc de “fixer” les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives : alimentation, sexualité, travail, éducation, etc”⁸⁸ Entre esses modelos, que se apresentam, de certo modo, pelas gestas de heróis e divindades, são imitados pelos homens. Entre essas imitações das atividades humanas está a própria medicina grega. Tocando, então, no ponto da medicina antiga, temos no mito de Asclépio, que será descrito na próxima seção, um modelo exemplar seguido e cultuado pelos homens, descrito no imaginário do grego desde o século IV ao medievo, como parte imprescritível e imprescindível da cultura médica e sanatória da antiguidade. Trata-se de um modelo exemplar, de uma história recontada e tida como real por excelência, que se passa em *ab origine* e que consegue, na medida em que é cultuada, transportar o homem *in illo tempore*, no momento de sua situação ontológica e criadora⁸⁹.

Mito é, portanto, um modelo exemplar, localizado *in illo tempore*, que tende a transportar o homem, temente e piedoso, sacrificador e ritualístico ao *ab origine*. É instrutivo, sendo ele um modelo exemplar, pois é o único real por excelência, e, por ser real, é partícipe do plano do sagrado. O mito é o condutor da vida do homem, quer em termos de

88 ELIADE, 1965, p. 87.

89 Enuma Elish, poema babilônico que conserva, diante de toda a antiguidade uma das mais antigas cosmogonias, anota sobre a criação da divindade em meio ao caos. Em tradução de King 1902, lemos (Cf. *The Seven Tablets of Creation*, by Leonard William King, [1902], at sacred-texts.com):

1. When in the height heaven was not named, 2. And the earth beneath did not yet bear a name, 3. And the primeval Apsû, who begat them, 4. And chaos, Tiamat, the mother of them both,—5. Their waters were mingled together, 6. And no field was formed, no marsh was to be seen; 7. When of the gods none had been called into being, 8. And none bore a name, and no destinies [were ordained]; 9. Then were created the gods in the midst of [heaven]

Dentro das cosmogonias, o questionamento da divindade criada é bastante comum. No Hiranyagarbha Sūkta do RV X 121, por exemplo, lê-se a fórmula कस्मै देवाय हविषाविधेम (*kasmai devāya haviṣāvidhema*), ou, em tradução livre “qual deus devemos adorar com [nossas] oblações?” Esse questionamento é, em alguns textos antigos, geralmente respondido por meio da autoafirmação de alguma divindade como aquela criadora de todas as coisas. Em Budge (1921) e sua tradução das lendas dos deuses do Egito, na História da Criação (A), bem podemos ler nas palavras de Neb-er-tcher essa autoafirmação criacionista:

[These are] the; words which the god Neb-er-tcher spake after he had, come into being:--"I am he who came into being in the form of the god Khepera, and I am the creator of that which came into being, that is to say, I am the creator of everything which came into being: now the things which I created, and which came forth out of my month after that I had come into being myself were exceedingly man [...] (in <http://sacred-texts.com/egy/leg/leg13.htm>)

religiosidade, quer em espiritualidade. É guia para as coisas mais dúbias e concretas, e, dentro do plano da medicina da antiguidade, é tido também como a única coisa capaz de transportar o homem, por meio da peregrinação, rumo às curas contraintuitivas do sagrado. O mito é o espelho de uma realidade divina.

Em vista dessa teoria, vejamos “como” e “porque” nasceu o mito de Asclépio e o modo com o qual ela se refletiu na antiguidade segundo as linhas da lenda.

2.5 – DA LENDA DE ASCLÉPIO E DA ESTRUTURA SAGRADA DE SEU TEMPLO DE CURA.

2.5.1 – A LENDA DE ASCLÉPIO

Da lenda que rege o imaginário grego acerca do deus Asclépio, dispomos de um considerável material, cada qual nutrindo as suas particularidades míticas. Dos poemas mais destacados, os quais reconhecidos foram/são na tradição e modernidades, podemos citar um em especial: Píndaro, e sua *Pítica* III 1-58⁹⁰:

ἤθελον Χείρωνά κε Φιλλυρίδαν,
εἰ χρεῶν τοῦθ' ἀμετέρας ἀπὸ γλώσσας κοινὸν εὖξασθαι ἔπος,
ζῶειν τὸν ἀποιχόμενον,
Οὐρανίδα γόνον εὐρυμέδοντα Κρόνου, βάσσαισί τ' ἄρχειν Παλίου Φῆρ' ἀγρότερον
νοῦν ἔχοντ' ἀνδρῶν φίλον: οἷος ἐὼν θρέψεν ποτὲ
τέκτονα νωδυνίας ἄμερον γυιαρκέος Ἀσκληπίον,
ἦρωα παντοδαπᾶν ἀλκτῆρα νούσων.
τὸν μὲν εὐῖππου Φλεγύα θυγάτηρ
πρὶν τελέσσαι ματροπόλῳ σὺν Ἑλειθυίᾳ, δαμεῖσα χρυσεοῖς
τόξοισιν ὑπ' Ἀρτέμιδος,
[εἰς Αἴδα δόμον ἐν θαλάμῳ κατέβη τέχναις Ἀπόλλωνος. χόλος δ' οὐκ ἀλίθιος
γίνεται παίδων Διός. ἃ δ' ἀποφλαυρίζαισά νιν
ἀμπλακίαισι φρενῶν, ἄλλον αἶνησεν γάμον κρύβδαν πατρός,
πρόσθεν ἀκειρεκόμα μιχθεῖσα Φοίβῳ,
καὶ φέροισα σπέρμα θεοῦ καθαρὸν.
οὐδ' ἔμειν' ἐλθεῖν τράπεζαν νυμφίαν
οὐδὲ παμφώνων ἰαχὰν ὑμεναίων, ἄλικες
οἷα παρθένοι φιλέοισιν ἐταίρα
ἐσπερίαις ὑποκουρίζεσθ' ἀοιδαῖς: ἀλλὰ τοι
ἦρατο τῶν ἀπεόντων: οἷα καὶ πολλοὶ πάθον.
ἔστι δὲ φύλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον,
ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω,
μεταμῶνια θηρεύων ἀκράντοισ ἐλπίσιν.
ἔσχε τοιαύταν μεγάλην ἀνάταν

90 E também o latino Ovídio, no trecho de sua obra magistral, *Metamorfoses*, II 542-684

καλλιπέπλου λῆμα Κορωνίδος. ἐλθόντος γὰρ εὐνάσθη ξένου
λέκτροισιν ἀπ' Ἀρκαδίας.
οὐδ' ἔλαθε σκοπόν· ἐν δ' ἄρα μηλοδόκῳ Πυθῶνι τόσσαις ἄϊεν ναοῦ βασιλεὺς
Λοξίας, κοινᾷν παρ' εὐθυτάτῳ γνώμαν πιθών,
πάντα ἰσάντι νόῳ· ψευδέων δ' οὐχ ἄπτεται· κλέπτει τέ νιν
οὐ θεὸς οὐ βροτὸς ἔργοις οὔτε βουλαῖς.
καὶ τότε γνοὺς Ἴσχυος Εἰλατίδα
ξεινίαν κοίταν ἄθεμιν τε δόλον, πέμψεν κασιγνήταν μένει
θύοισαν ἀμαιμακέτῳ
[ἐς Λακέρειαν. ἐπεὶ παρὰ Βοιβιάδος κρημνοῖσιν ὄκει παρθένος. δαίμων δ' ἕτερος
ἐς κακὸν τρέψαις ἐδαμάσσατό νιν· καὶ γειτόνων
πολλοὶ ἐπαῦρον, ἀμᾶ δ' ἔφθαρεν, πολλὰν δ' ὄρει πῦρ ἐξ ἐνὸς
σπέρματος ἐνθορόν ἀΐτωσεν ὕλαν.
ἀλλ' ἐπεὶ τείχει θέσαν ἐν ξυλίνῳ
σύγγονοι κούραν, σέλας δ' ἀμφέδραμεν
λάβρον Αἰφαιστοῦ, τότε ἔειπεν Ἀπόλλων· 'οὐκέτι
τλάσομαι ψυχᾷ γένος ἀμὸν ὀλέσσαι
οἰκτροτάτῳ θανάτῳ ματρὸς βαρεῖα σὺν πάθῃ.'
ὥς φάτο· βάματι δ' ἐν πρώτῳ κιχὼν παῖδ' ἐκ νεκροῦ
ἄρπασε· καιομένα δ' αὐτῷ διέφαινε πυρά·
καὶ ῥά νιν Μάγνητι φέρων πόρε Κενταύρῳ διδάξαι
πολυπήμονας ἀνθρώποισιν ἰᾶσθαι νόσους.
τοὺς μὲν ὦν, ὅσσοι μόνον αὐτοφύτων
ἐλκέων ξυνάονες, ἢ πολιῷ χαλκῷ μέλη τετρωμένοι
ἢ χερμάδι τηλεβόλῳ,
ἢ θερινῷ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χειμῶνι, λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων
ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιοδαῖς ἀμφέπων,
τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν
φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθοῦς.
ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται.
ἔτραπεν καὶ κεῖνον ἀγάνορι μισθῷ χρυσὸς ἐν χερσὶν φανεῖς
ἄνδρ' ἐκ θανάτου κομίσαι
ἦδη ἀλωκότα· χερσὶ δ' ἄρα Κρονίων ῥίψαις δι' ἀμφοῖν ἀμπνοᾶν στέρνωνκάθελεν
ὠκέως, αἶθων δὲ κεραυνὸς ἐνέσκιμψεν μόρον.

Eu desejaria que Quíron, o filho
de Filira - caso me seja adequado orar a prece costumeira -
ainda vivesse, o já ido,
prole do filho de Crono de vasto reinado, governando ainda o val do Pélion, agreste
fera com a mente gentil para os homens, tal como era
quanto nutril o gentil Asclépio, artífice de alívio para dor e
força pro corpo pra todas as doenças.

Antes da menina de Flégias ginete
completá-lo tendo um auxílio de Ilítia, deusa que acompanha os partos,
a moça desceu para a casa
de Hades, depois de abaterem-na as flechas douradas de Ártemis, desígnio de Apolo:
não é
algo vão a fúria dos filhos de Zeus. Mas ela não
deu atenção para isso e sem seu pai saber se uniu a um outro homem.
Tendo deitado com Febo anteriormente,

Carregava a sua semente incorrupta,
mas não esperou a festa de sua núpcias,
nem o himeneu com seu coro de vozes, pelo qual
moças de sua idade suspiram ao fim da
tarde pros seus companheiros, pois estava apaixonada
pelo longíquo, do mesmo modo que outros antes dela.
Sim, entre os homens existe um gênero tolo demais,
que despreza o próximo, olhando somente o que há distante,
procurando o impossível com seus sonhos incompletos.

dessa insanidade gigante, Corônis,
belos pelos, foi vítima, pois dormira com um estrangeiro
da Arcádia num leito conjunto.
Mas não fugiu ao vigia, pois mesmo de longe, em Pito que recebe ovelhas Lóxias, o
rei do
templo o soube junto de seu mais certo confidente:
seu intelecto que tudo sabe. Não si liga à falsidade nem
pode enganá-lo um mortal ou mesmo um deus.
quando soube que ela deitara com Ísquis,
o estrangeiro filho de Elatos, e sua ímpia traição, mandou
a irmã com furor invencível
pra Laquereira, pois junto dos bancos do Bôibias habitava a virgem. Uma sorte ruim
carregou-a para a ruína e a venceu. De seus vizinhos,
muitos tiveram a mesma sorte e pereceram. Mesmo uma pequena
chama nos montes destrói uma floresta.

Quanto os seus parentes no entanto a puseram
na muralha de madeira e o ardor heféstio
circundou-a rápido, Apolo falou: "Não posso mais
suportar em alma que morra o meu filho
junto ao sofrer de sua mãe, pesado, em morte lamentável."
Disse e movendo-se um passo à frente arrebatou do corpo
a criancinha, partindo as chamas conforme passava.
Carregou-o para o centauro magnésio a fim de que ele
aprendesse a curar os males que os mortais afligem.

Quem o visitou com lesões naturais,
ou mostrando um membro ferido pro bronze cinza ou pedra arremessada
de longe ou trazendo seus corpos
por algum fogo de inverno ou verão arrasados, ele os libertou de suas dores, curando-
os
com encantamentos suaves cuidou de alguns. Para outros
deu-lhes poções favoráveis ou então ungiu seus membros com remédios
ou pôs de volta de pé com cirurgia.

mas até um sábio se prende no lucro
o ouro aparecendo em suas mãos com sua paga suntuosa o fez trazer
da morte um humano partido.
com um arrojo das mãos o Cronida tirou-lhes o ar do peito, mortos num instante, o
trovão
do relâmpago carregando o destino dos dois homens⁹¹.

91 Trad. Antunes (2012).

Píndaro concede nesta ode a mais antiga *testimonia* acerca do nascimento e égide guerreira de Asclépio. Em Homero, apreendemos apenas a sua descendência, numa referência sobre Macaon e Poliduro⁹², todavia não a Asclépio. Embora as testemunhas abordem uma grande variação acerca do mito de nascimento de Asclépio, é em Higino, ainda que tardiamente, que temos uma bem resumida fábula sobre como nasceu o deus, bem como os terríveis acontecimentos desenrolados antes de seu nascimento, que se tornou fâisca para tal⁹³. Entrementes, podemos em Píndaro, como mais antiga *testimonia* bem analisar o tema, de acordo com os versos acima.

Em síntese, uma vez que a ode supracitada é bastante clara, Febo havia estado em conluio amoroso com Coronis, filha de Frégias. De Febo ela passou a guardar a semente divina em ventre, Asclépio. No entanto, irradiada de desejos, deitou-se ela com um mortal, Ísquis, despertando a ira da família. Assim, diante da traição a Febo Apolo, o irmão de Coronis a enviou para uma terra longínqua, chamada Laquereia, na qual ela pereceu por meio das chamas de um incêncio que assolou a montanha em que ela estava, ainda que grávida do filho de Apolo. Na mitografia, em acordo com Píndaro, conta-se que após a mãe de Asclépio morrer fulminada pelas chamas (ou raios de Zeus)⁹⁴, o centauro, para que esse pudesse tanto tratar dos ferimentos de Asclépio quanto instruí-lo nas artes da medicina para ele sanar as doenças mortais cf. *παρ' οὗ καὶ τὴν ἰατρικὴν καὶ τὴν κυνηγετικὴν τρεφόμενος ἐδιδάχθη*. [por quem, então, para as artes da cura e da caça ele foi educado e ensinou]⁹⁵; *λέγεται δὲ ὁ Χείρων τεροφέναι τὸν Ἀσκληπιὸν κὰν τοῖς τῆς ἰατρικῆς θεωρήμασις ἤσκηκέναι* [Dizem que Quíron criou e treinou Asclépio nos princípios da medicina]⁹⁶.

Tendo nascido e, posteriormente, sido criado por Quíron, Asclépio, enquanto mortal, começou a desenvolver a sua arte médica entre os homens e criaturas míticas, *καὶ γενόμενος χειρουργικὸς καὶ τὴν τέχνην ἀσκήσας* [E tendo se tornado cirurgião, ele elevou essa arte]⁹⁷. De acordo com o mitógrafo Diodoro, enquanto homem, Asclépio possuía um primado pela natureza, descobrindo, por meio do conhecimento médico, muitas coisas que tendem à

92 Homero, *Ilíada*, 2, 729-733; 11, 833-836.

93 Higino, *Fabulae*, CCII, 1-2.

94 Ovídio, *Metamorfoses*, II, 628-630.

95 Apolodoro, *Biblioteca*, III, 10, 3, 8.

96 Cornutus, *Theologiae Graecae Compendium*, Cap. 33. Cf. também Scholia in Pindarum, *Ad Pythias*, III 9. e 79; Justinus, *De Monarchia*, 6, 23..

97 Apolodoro, *Biblioteca*, III, 10, 3, 8.

saúde⁹⁸, curando importantes personagens, como o próprio Héracles⁹⁹ e Cástor e Pólux¹⁰⁰. Todo o seu poder adveio dos ensinamentos para o profano, mortal, sendo imortal apenas a sua fama dado a essência dos imortais que, com ele, habitavam – a saber, o seu pai, Apolo. Deste modo, mesmo tendo sido fruto de um nascimento milagroso, ainda assim, quer sua medicina, quer a sua cirurgia habitavam e eram empregadas em solo profano.

Não obstante à realidade do uso de sua arte no mundo profano, de acordo com a mitografia, Asclépio deixou-se ceder aos desejos e ambições da fama adquirida ao longo da Hélade, passando a sentir que *quo plus sunt potae, sunt sitiuntur aquae* [quanto mais água se bebe, muito mais tem-se sede]¹⁰¹, sobretudo no que concerne às curas como médico mortal. Ainda que semidivino, conhecido porque, ἀνθρώπων ὄντα, καὶ πολλοὺς ἀνθρώπους διὰ τὴν ἰατρικῆς ἐπιστήμης παμπόλλων ἀπαλλάξαντα πατημάτων [sendo mortal, muitos homens a partir da arte médica aliviou os sofrimentos]¹⁰², Asclépio acreditava que poderia romper com o seu laço profano, empreendendo curas e ações que apenas poderiam ser executadas no âmbito divino. Conquanto as suas limitações numinosas, Asclépio não havia se contentado em apenas com ervas e cirurgias curar os homens. Entrementes, ele buscou οὗτος τῇ ἰδίᾳ τέχνῃ τῇ ἰατρικῇ χρωμένος, (...) τοὺς ἀποτηνησκοντας ἤγειρεν [usando de sua arte médica (...) ressuscitar os mortos à vida]¹⁰³, em particular alguns homens, tendo sido o primeiro *Glaucos Minois filio vitam reddidisse* [Glaucos, filho de Minos, à vida retornar]¹⁰⁴. E como *laudato pavone superbio* [mais orgulhoso do que pavão louvado]¹⁰⁵, promoveu outras mágicas ressuscitações, entre as quais λέγεται δὲ ὁ Ἀσκληπιὸς χρυσῷ δελεαστηεῖς ἀναστῆσαι Ἰπόλυτον τεθνηκότα [dizem que Asclépio reviveu Hipólito, que havia morrido]¹⁰⁶, como o último deles, e outros dos quais altiva ficou sua fama.

Sentindo-se ameaçado, segundo (re)conta os mitógrafos, dado a sua credibilidade quanto aquele guardador das almas – sem deixar escapar para que pudessem realizar a reminiscência –, Hades reclamou os seus direitos a Zeus que, possivelmente, matou Asclépio por precaução, em favor do deus do submundo¹⁰⁷, e também para balanceado deixar o

98 Diodoro Siculo, *Biblioteca* 4. 71. 1.

99 Clemente de Alexandria, *Stromateis*, I. 21. 105.

100 Higino, *Fabulae*, CLXXIII, 1.

101 Ovídio, *Fastos*, I. 216.

102 Teodoreto, *Graecarum Affectionum Curatio*, III, 27.

103 Scholia in Lucianum, *Ad Jovem Confutatum*, 8.

104 Higino, *Fabulae* XLIX, 1.

105 Expressão sobre soberba extraída de Propércio, *Elegias* 2.24.11 e Marcial, *Epigramas*, 14.67.

106 Scholia in Pindarum, *Ad Pythias*, III, 96.

107 Ésquilo, *Agamémnon*, 1022-1024.

universo e as potências de cada divindade. Essa precaução era clara, pois, uma vez que ele estava δμαθέντας γὰρ ἀνίστα [acostumado a ressuscitar desde os mortos]¹⁰⁸, ele ganhou maior preferência a curar os doentes e ressuscitar os mortos, ganhando fama entre os homens.¹⁰⁹. Incomodando-se também com essa questão, Zeus ἀπ’ Ουλύμπου δὲ βάλων πολλόεντι κεραυνῷ ἔκτανε Λητοίδην [Desde o Olímpo o descendente de Leto ele fulminou com um raio, matando-o]¹¹⁰, pondo fim a vida de Asclépio.

Contam os mitógrafos e comentadores da antiguidade que a deificação de Asclépio deu-se por meio da desavença entre Zeus e Apolo por causa desse ocorrido. Tendo o segundo irado-se pela ação fulminadora do primeiro, que matou Asclépio, revolveu matar os Ciclopes manufaturadores dos próprios raios usados por Zeus e símbolo de sua potência. Mediante esse ultraje, Zeus decide submeter Apolo a um trabalho forçado anual na casa de Ameto, na terra hiperbóreos. Empós toda essa situação, em honra a Apolo, Zeus resolve transmutar, segundo os astrônomos, Asclépio em uma constelação, nominada entre os antigos de Ophirichus (serpentário) – ut (...) ipse est Aesculapius [que (...) é o próprio Asclépio]¹¹¹: *dicitur esse Aesculapius, quem Jupiter, in gratiam Apollinis, inter astra collocavit. hic arte medica usus etiam mortuos in vitam revocavit* - dizem ser Asclépio, a quem Júpiter, em graça a Apolo, entre os astros o colocou, em cujo uso da arte médica também os mortos a vida ressuscitou¹¹².

Desta maneira, Asclépio foi *qui licentia Parcarum ab inferis redierunt* [o que com permissão das Parcas regressou desde o mundo inferior]¹¹³ e também *qui facti sunt ex mortalibus immortales* [o que foi pelos mortais, transformado em imortal]¹¹⁴, sendo ele, portanto, dentro do imaginário grego, θεὸν δὲ (...) νομισθέντα ἐξ ἀρχῆς καὶ οὐκ ἀνὰ χρόνον λαβόντα τὴν φήμην τεκμηρίοις [um deus (...) foi considerado desde o início, e não pelo curso do tempo apenas que tal título ele recebeu]¹¹⁵.

108 Eurípides, *Alceste* 125.

109 Xenofonte, *Cynegetius*, I, 1-6.

110 Hesíodo, fr. 125.

111 Servius, *Commentarii in Aeneidem*, XI, 259.

112 Erastostenes, *Catasterismo*, I, 6.

113 Higino, *Fabulae*, CCLI 2.

114 Higino, *Fabulae*, CCXXIV 5.

115 Pausânias, 2, 26, 10.

2.5.2 – TEMPLOS E SANTUÁRIOS.

De início, para tratarmos acerca do templo de Epidauro, tornar-se necessário aqui estudarmos o conceito de Templo e Tempo segundo a teoria eliadiana de sagrado. Com isso, poderemos adentrar nas questões que tangem o espaço do santuário, bem como a sua importância dentro dos rituais sagrados.

Em Eliade, a questão do templo possui um espaço primordial na teoria do sagrado. Todo templo é temporal. Em seu espaço, o templo comporta uma temporalidade própria¹¹⁶. Essa noção espaço-tempo é vista como o sagrado em terras mundanas, tendo no centro desse espaço mundano um tempo simbólico real e divino. Na antiguidade, dado a essa dualidade aparente, “le temple était une imago mundi: se trouvant au Centre du Monde”¹¹⁷. Conquanto a essa representativa imagem do mundo, ela é tida, segundo Eliade, “également la reproduction terrestre d’un modèle transcendent”¹¹⁸. Eis, portanto, uma das peças do quebra-cabeça sobre a noção de o que é o templo: um modelo onde se torna partícipe da experiência do sagrado. Esse modelo que passará, na simbologia do templo, a viver toda a sua espacialidade e temporalidade sagrada é o mito propriamente dito

Templo é erigido e tido como o centro do mundo na terra. É o ponto central localizador, além de ser a base do sagrado em meio ao profano. Na teoria eliadiana, essa base é vista como um sustentáculo, um *Axis mundi*, que sustenta todo o sagrado, guiando o homem a partir de um ponto fixo no qual criado foi o universo¹¹⁹. Nenhum homem precisa viver, nem pode a todo momento habitar no Centro do Mundo. Embora lá esteja a “communication avec le monde supraterrrestre”¹²⁰, tornar-se preciso a constante reatualização dos mitos, da peregrinação, da busca pela transcendência para realmente habitar nesse espaço requerente de purificação. Trata-se da própria experiência religiosa com reatualização da espacialidade, a qual “l’homme désire se situer dans un espace ouvert vers en haut, en communication avec le monde divin” e “vivre le plus près possible des dieux”¹²¹.

116 ELIADE, 1965, p. 67.

117 Idem, Ibidem, p. 68.

118 Idem, Ibidem, p. 56.

119 RV X. 149.

120 ELIADE, 1965, p. 44.

121 Idem, Ibidem, p. 81.

Essa espacialidade, residente no Centro do Mundo, revela em sua estrutura “une nouvelle valorisation religieuse”¹²². Trata-se de um “lieu saint par excellence, maison des dieux” e também “resantifie continuellement le monde”¹²³. Templo é a parte de um cosmo divino, instituído pelo mito, do macrocosmo em terra, que é um microcosmo do macro. É ainda a morada dos deuses na terra, um espaço real por excelência, que se localiza no ideal para santificá-lo. Logo, é a parte do sagrado no irreal, que direciona os homens e lhes oferece sede segura para longe do caos. É um espaço no qual ausente se está de toda a desordem e trevas, léxicos estes que, na teoria do sagrado, “signifient l’abolition d’ordre, d’un cosmos, d’une structure organique, et la reimmersion dans une état fluid, amorphe, bref, chaotique”¹²⁴. O templo é, assim, o oposto desse estado amorfo, sendo homogêneo e dedicado a sua estadia, quer na forma iconográfica de estátuas¹²⁵, quer como hierofania e sinais diversos.

O templo é um ponto fixo de *orientatio* da vida sagrada. Sua constituição é empreendida por atender um modelo arquitetônico cuja expressão máxima esteja associada a um simbolismo cósmico, central, cardial, homogêneo e ritualístico. De acordo com Eliade, esse simbolismo tende a indicar que “le temple est à la fois le lieu saint par excellence et l’image du Monde, il sanctifie le cosmos tout entier et sanctifie également la vie cosmique”¹²⁶. Neste *lieu saint*, os deuses se apresentam ao homem pela via cósmica, e na terra esse mundo cósmico está situado nos próprios templos. Ir ao templo em busca das curas, no caso de Epidauro é ir ao templo em busca de (re)viver *in illo tempore*, no qual as curas de Asclépio eram empregadas de maneira contraintuitivas, é ir ao local espacial do sagrado em busca de

122 ELIADE, 1965, p. 57.

123 Idem, Ibidem

124 Idem, Ibidem, p. 49.

125 Entre os Egípcios, o texto da Estela Roseta, 42, traduzida por Bulge (1893), cuja parte discriminada versa sobre a disposição de estátua para a divindade, que terá um templo para ela, como espaço próprio e sacro para a sua morada:

[41] (...) and with the statue there shall be a magnificent shrine [made] of the finest copper and inlaid with real stones of every kind, [42]. in every temple which is called by his name; and this statue shall rest in the most holy place [in the temples] side by side with the shrines of the gods of the Nomes. And on the days of the great festivals, when the god [of the temple] cometh forth from his holy habitation, according to his day, the holy shrine of the God who maketh himself manifest, the lord of beauties, shall likewise be made to rise [like the Sun] [43] with them.

Esse texto trata-se de um decreto dos sacerdotes de Menphis, traduzido diretamente dos Hieróglifos, revela-nos a sacralidade do espaço que é o Templo e a marcação de um templo totalmente oposto ao que os homens vivenciam no espaço mundano.

126 ELIADE, 1965, p. 69.

um tempo sagrado por excelência, de uma orientação que será legada por meio de uma estrutura arquitetônica própria e mítica, onde a existência é real, a fim de viver “le plus proche des dieux”¹²⁷ e deles obterem todas as sortes de benesses concedidas.

2.5.2.1 - TEMPLO DE EPIDAURO: ESTRUTURA SAGRADA.

2.5.2.1.1 – SOBRE O ÁBATON

Em relação ao templo, consideraremos algumas informações pertinentes, as quais resumiremos aqui – tendo em vista que seu conteúdo já foi abordado em Melfi (2007), Kavvadias (1891) e Koch em sua dissertação acerca dos templos de Asclépio ao longo da Hélade. Assim sendo, entre as construções do Templo em Epidauro, destacam-se três em especial, as quais são o *Ábaton* e o *Tholos*, das quais trataremos brevemente, apenas a título de localização espacial, de conhecimento prévio da estrutura e sua funcionalidade. De mais em mais, em termos lexicais, nas inscrições epirdauranas, *Ábaton* possui duas denominações para a nuance de “local para dormir”. Em primeiro lugar, o termo ἄβατον ocorre dezoito vezes nas inscrições de Epidauro, sendo também utilizados pelos poetas como “local sagrado” e “local que não pode ser profanado”¹²⁸. Possui outra entrada lexical, ἄδυτον, que tem a nuance de “entrada proibida”. Não se trata de um dormitório qualquer, e sim de um local específico a onde os homens se encontravam com a divindade. Opõe-se, portanto, ao κλισία, que aparece nas inscrições, para dormitório. Esse se trata muito mais de qualquer local para recostar o corpo¹²⁹, ausente da sacralidade do *Ábaton*.

O *Ábaton* tinha uma proposta especial enquanto construção. Era o local onde as curas eram empregadas, o local onde o mito era manifesto aos homens, em sua maneira mais palpável e “visual”¹³⁰. Quem adentrava no *Ábaton*, passando pelos rituais iniciais e intermediários, purificando-se a receber a divindade, tinham o anseio de, após a incubação, fazer o mesmo que Cinata fez, a saber, que ἐκ τοῦ ἄβάτου ὑγιῆς ἐξῆλθε. [desde o *Ábaton* curado ele saiu].¹³¹ Em vista disso, o *Ábaton* era tido como um local específico para o peregrino dormir, em estado de semivigília, para receber a divindade por meio de uma visão –

127 Idem, Ibidem, p. 61.

128 Sófocles, *Édipo em Colono*, 167 e 675.

129 Homero, *Odisseia*, 4.123, 19.25

130 IG IV². 121. 10.

131 IG IV² 1.122. 28

ἐλθὼν εἰς τὸ ἄβα]-τον ἐνεκάθευδε καὶ ὄψιν εἶδ[ε [chegou ao Ábaton e, durante a incubação, uma visão teve]¹³², e assim sair curado de lá.

Em termos de estrutura e dimensão, erguido em meados de 350 a.C.¹³³, o Ábaton é composto por 29 colunas, distribuídas em um espaço de 71/9.5 metros, dos quais, em termos de andares, dividiam-se em dois, um na parte leste e dois na parte oeste, este último sendo um subterrâneo. Internamente, é composto por 13 colunas, sustentando o local onde os incubantes pernoitavam. Na face sul do Ábaton, conta-se 29 colunas. Nas escavações a Epidauro, as inscrições gregas IG IV² havia sido encontradas na parte leste do Ábaton, local onde, atualmente, quando adentramos, existe uma reprodução em tamanho em miniatura do local e, na parece frontal, uma tela com fotos de duas esculturas e informações sobre as inscrições.

Pensa-se que a estrutura do Ábaton, naquela época, era aberta e passiva de ser observada por outros que estavam fora da *Stoa*. Essa percepção é registrada pela própria inscrição 121. IX, em que se conta que Αἰσχίνας ἐγκεκοιμισμένων ἤδη τῶν ἱκετῶν ἐπὶ δένδρεόν τι ἁμ-βὰς ὑπερέκυπτε εἰς τὸ ἄβατον [Ésquines, certa vez, no momento em que suplicantes estavam incubados, subiu ele numa árvore para ver através do Ábaton]. Sugere-se, assim que os homens poderiam observar o Ábaton em seu interior pelo exterior. Não obstante, importa dizer que essa construção construía, em suas paredes e chão batido, o imaginário do homem grego sobre ser este um dos locais mais consagrados de toda a Grécia antiga.

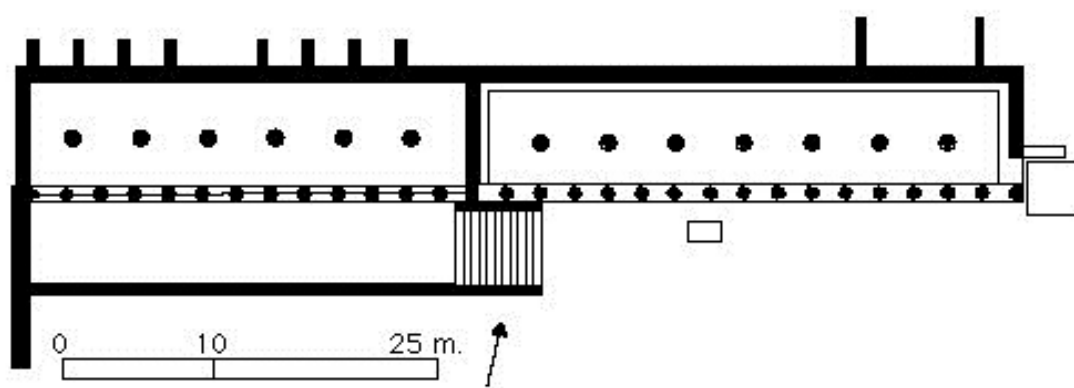


Fig. 1. Planta do Ábaton do Santuário de cura em Epidauro Fonte PERSEUS.

132 IG IV² I, 122. 37

133 MELFI, 2007, p., 42

2.5. 2.1.2 – SOBRE O THOLOS

Em termos gerais, o *Tholos* havia sido construído em meados de 365-335 a.C, pelo arquiteto grego Polukleitos. Conta-se, segundo Melfi (2007), em sua dimensão o *Tholos* ter 21.3. m para o Stylobate, enquanto o Labirinto possui 13.36 m. Possui ainda 26 colunas circulares, com estilo dórico. Em sua entrada, uma rampa liga aquele que ante o *Tholos* se encontra a um buraco no interior do recinto. Em volta, entre as colunas, há um labirinto, o qual, segundo credita alguns pesquisadores e fontes, era lar de serpentes sagradas (?), algo que não se sabe ao certo.

Nenhuma das testemunhas relata, ainda que brevemente, sobre o papel do *Tholos* no templo de cura em Epidauro. Nada obstante a isso, ainda assim podemos conjecturar algumas informações importantes, especialmente no que concerne a este espaço como algo mormente voltado ao sagrado e toda a sua composição e serventia aos peregrinos e servos da divindade. Em Epidauro, *Tholos* ou rotunda – construção circular¹³⁴ – era conhecido por θυμέλη “Thymele”, ou, simplesmente, lareira. Em Suplicantes (63-64), de Eurípides, podemos entender o significado de θυμέλη na boca do coro, que diz ἔμολον δε-|ξιπύρους θεῶν θυμέλας: [eu vim aos | altares de fogo dos deuses], atestando que poderia lá ser um local de queima e sacrifícios, como uma lareira – mesmo que na literatura não especifique se nos mesmos moldes do Tholos de Epidauro.

Dentro do espaço sagrado, Kavvandias¹³⁵ acredita que o *Tholos* pudesse ser um local reservado para cerimônias sacrificiais ou não em razão de Asclépio. Ou também, como Defrasse e Lechat (1895), como um solo sagrado, com ou sem altar de queima sacrificial, tendo em estrutura própria ou não – neste caso da negativa acerca de Epidauro, que não comportava, ao que parece, em seu *Tholos*, estrutura de sacrifícios apropriadas, isto é, aberta e condizente para o recebimento dos sacrificantes e assistência.¹³⁶

Uma outra teoria bastante curiosa baseia-se na proposta de que o *Tholos* fosse uma espécie de construção voltada para a interpretação e atividades artísticas, concentrando não sacrifícios, e sim peãs e apresentações de pequeno porte. Essa proposta proporciona-nos uma relação mais próxima com o trabalho artístico realizado dentro do *Tholos*, a saber, das

134 Cf. Homero, *Odisseia*, 22. 442

135 KAVVANDIS, 1981, p.15

136 Idem, Ibidem, p. 60.

pinturas de Pausias. Diante disso, portanto, leiamos a descrição de Pausânias sobre o *Tholos* e, logo em seguida, abaixo, as imagens reconstruídas do que seria ele:

οἶκημα δὲ περιφερὲς λίθου λευκοῦ καλούμενον Θόλος ὠκοδόμηται πλησίον, θέας ἄξιον· ἐν δὲ αὐτῷ Πausίου γράψαντος βέλη μὲν καὶ τόξον ἐστὶν ἀφεικῶς Ἔρως, λύραν δὲ ἀντ' αὐτῶν ἀράμενος φέρει. γέγραπται δὲ ἐνταῦθα καὶ Μέθη, Πausίου καὶ τοῦτο ἔργον, ἐξ ὑαλίνης φιάλης πίνουσα· ἴδοις δὲ καὶ ἐν τῇ γραφῇ φιάλην τε ὑάλου καὶ δι' αὐτῆς γυναικὸς πρόσωπον. στήλαι δὲ εἰστήκεσαν ἐντὸς τοῦ περιβόλου τὸ μὲν ἀρχαῖον καὶ πλέονες, ἐπ' ἐμοῦ δὲ ἐξ λοιπαί· ταύταις ἐγγεγραμμένα καὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ἐστὶν ὀνόματα ἀκεσθέντων ὑπὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ, προσέτι δὲ καὶ νόσημα ὃ τι ἕκαστος ἐνόσησε καὶ ὅπως ἰάθη:

Um edifício circular de mármore branco, chamado Tholos, foi construído - algo que é mister de ver. Lá etá uma imagem de Pausias, representando Eros, que largou o arco e as flechas, e carregava uma lira ao invés dessas armas. Outra obra de Pausias aqui existe, retratando um bêbado tomando em um copo de cristal. Podes mirar também uma pintura em um copo cristalino, além do rosto de uma mulher. No recinto ainda havia lajes, restando seis em meu tempo. Entretanto, em tempos mais antigos havia mais. Neles inscritos estão os nomes de homens e mulheres curadas por Asclépio, bem como a doença a qual cada qual possuía, e os meios de cura.¹³⁷

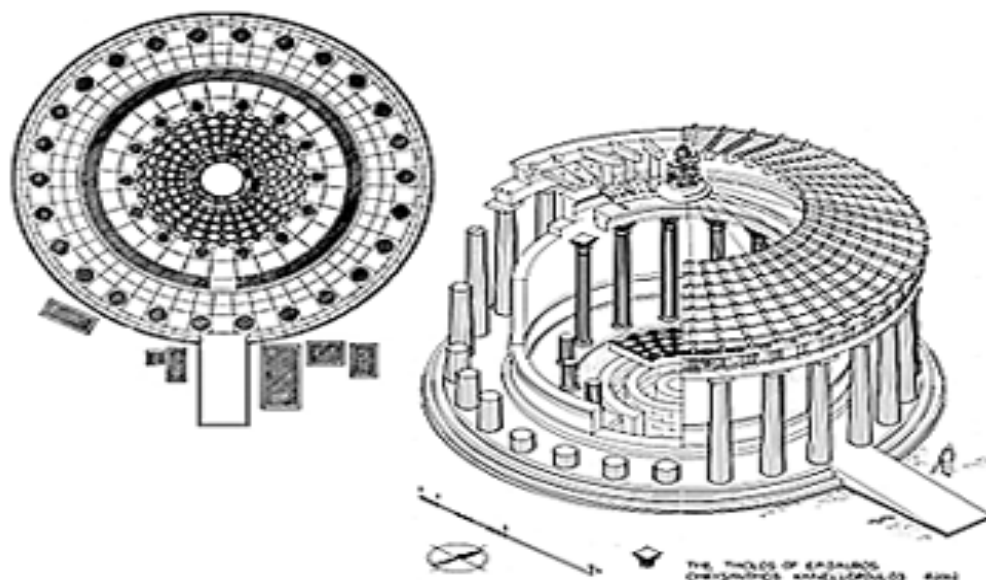


Fig 2. Reconstrução ilustrativa do Tholos por Chrysanthos Kanellopoulos (2003)¹³⁸.

137 Pausânias, 2. 27.3.

138 <https://quadralectics.wordpress.com/3-contemplation/3-2-temples/3-2-2-greek-and-hellenistic-temples/>
Acesso em 20/08/2019.

3 - INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO TERCEIRO.

Propor um estudo aqui sobre a medicina e o imaginário grego acerca da palavra como poder e encantamento passiva de cura é, sem sombra de dúvidas, um trabalho hercúleo que, numa dissertação, torna-se impossível de se empreender. Para isso evitar, delimitaremos aqui o nosso tema, buscando fragmentos desse conhecimento, com o intuito de analisar o sentido de medicina e encantamento na Grécia e no Templo de cura de Asclépio em Epidauro.

Na cultura indo-europeia, é possível encontrarmos um denominador comum nas raízes mais antigas de certos povos no que respeito diz à noção de cura empreendida por meio do encanto da palavra. Tanto nos gregos quanto nos vedas (e também nos latinos), *palavra* pode ser vista, em contextos específicos, como poder par ao que é gerado pelos deuses. Não obstante, nem a todo contexto ela pode ser vista e utilizada como aparato mágico, posto que todo o processo mágico exige um momento específico, práticas específicas e personagens específicos. Isto é, cada coisa e pessoa tem a sua busca e prática respectiva:

nānānaṃ vā u no dhiyo vi vratāni janānām |
takṣā riṣṭaṃ rutaṃ bhiṣagh brahmā sunvantamicha tīndrāyendo pari srava ||

Diversos pensamentos e as vontades humanas;
o carpinteiro busca o quebrado, o médico, o fraturado,
o sacerdote, o macerador.
Para Indra, ó gota, circunflui¹³⁹.

Noutro ponto, importante é pensar que nem sempre ler um texto mágico quer dizer que a magia ali se faz presente. Ler os hinos védicos com o simples hábito literário de prazer pelas letras não transforma os versos dos hinos subitamente em um aparato mágico capaz de cambiar a vida do legente¹⁴⁰. Pelo contrário, o espírito consciente deve estar embebido nas práticas e tradições daquilo que se entende como mágico, como supra-humano. Extrair essas

139 No RV. IX, 112., embora se trate do Soma, este hino apresenta, *grosso modo*, a perspectiva de que coisa possui a sua busca particular, mormente as suas próprias necessidades. Trad. de Fabrício Possebon (2016).

140 Parece-nos que o espírito dos antigos não suplantam para si a busca por aquilo que certeza não possuem. Mas, quando conhecem e praticam, torna-se preciso não frustrar a ceifa, buscando o melhor da colheita daquilo que se pratica após a sementeira. Eis, portanto, um dos motivos pelos quais a magia das palavras dos hinos védicos ainda nos dias atuais continuam sendo entoados de maneira primaz, sem romper as pristinas tradições, bem como o cuidado com o manter de suas práticas e a práxis de sua religião que, quanto ao mais, possuem momentos e personagens específicos para a execução de suas práticas mágicas, como o recitar dos hinos. Para tanto, é preciso haver um processo educacional, um processo de *humanização* e de *Paideia*.

noções do mundo grego é algo impossível atualmente em termos de observação por meio do olhar “palpável”. Entrementes essa perda irreparável, a medicina grega encantatória legou-nos hábitos mormente hoje utilizados, como, por exemplo, a súplica e piedade para com o(s) deus(es), algo assaz comum em toda a cultura indo-europeia. No entanto, como *ferreus adsiduo consumitu anulus usu* [se assiduamente utilizado, (até) anel de ferro se desgasta]¹⁴¹, as práticas mágicas e ritualísticas foram sendo perdidas com o passar dos séculos, especialmente entre os romanos, até chegar em nossas mãos de maneira fragmentária.

Em vista disso, neste capítulo estudaremos, à guisa do objetivo específico segundo de nossa dissertação, algumas noções mais arcaicas da religião e medicina grega amiúde olvidadas nos dias atuais, percorrendo, para tanto, os seguintes critérios: os primeiros relatos da medicina grega, presentes nas tabuinhas linear B, do período micênico, apontando a medicina e o curandeiro *i-já-te* na administração micênica. Noutro passo, estudamos a medicina no contexto pós-homérico e sua fundação, a arte e técnica de suas práticas, bem como a observação de uma tripla classificação da medicina, entre as quais temos a lógica, experimental e encantatória. Sobre essa tripla classificação, estudaremos seus étimos e nuances, com o intuito de observar cada medicina em seu espaço próprio, o contexto de termos como *remedia* e *carmina* na literatura latina e grega, os elementos encantatórios da palavra e seu poder de cura vistos a partir das narrativas antigas

Em adição, estudaremos aqui a palavra e magia como poder de cura, tentando entendê-la mediante uma revisão do pensamento indo-europeu, especialmente o védico, sendo ela, *Vāc* – cognato de palavra concerne à cura por meio da palavra no mundo grego –, como o útero primordial de todas as coisas (inclusive do encantamento). Mediante esse estudo do sentido de *Vāc*, empreenderemos um estudo lexical e literário dos termos ἔπος e αἰοδήν na antiguidade, como palavras que auxiliavam de modo ritualístico o processo ritualístico de cura. Por seu turno, essa palavra criadora era vista como inspiração e verdade aos homens por meio de uma hierofania. Destarte, nas seções desse capítulo estudaremos a hierofania e sua importância enquanto capacidade de cura.

141 Ovídio, *Ars amatoria*, 1. 473.

3.1 – RELATOS PRIMEVOS DA MEDICINA GREGA

Pouco se sabe com relação as origens da medicina grega e seus registros arqueológicos. Do que se sabe e se recuperou, temos atualmente dois registros datados de meados de 1500 a.C, e que estão presentes nas tabuinhas Linear B **PY** Eq 146 e **PU** Vn 1314, descobertas em Pilos, na Grécia. Nestas tabuinhas, encontradas em 1939 e 1957, temos os registros das primeiras menções ao médico(curandeiro) por meio da palavra micênica *i-ja-te*:

PY Eq 146

- .1 o-da-a2 te-re-ta, e-[
- .2 ko-ro, to-so-de, pe-mo [[GRA]] GRA [
- .3 o-da-a2 , po-ro-te-u, e-ke, to-so-de, pe-mo GRA 1
- .4 o-da-a2 , re-pi-ri-jo, e-ke, to-so-de, pe-mo GRA 1
- .5 o-da-a2 , a-de-me-we, e-ke, to-so-de pe-mo GRA 1 V 3
- .6 *vacat*
- .7 *vacat*
- .8 *vacat*
- .9 o-da-]a2 , [...]me-no, i-ja-te, o-na-to,
- .10 e-]ke, to-so-de pe-mo GRA 1
- .11 o-da-a2 , a-si-wi-jo, i-qo-na-to-mo,
- .12 o-na-to, e-ke[to-]so-de pe-mo GRA T 7
- .13 *vacat*
- .14 *vacat.*
- .15 *vacat*
- .16 to-so-de pe-]mo GRA T 3

Interessa-nos aqui apenas o trecho correspondente ao **.9** e **.10**, que em tradução instrumental nos revela:

- .9** Então], [...]menos, o médico, porção de terra cultivável¹⁴² (tem)
- .10**]E sementes¹⁴³ (grãos) várias¹⁴⁴

142 O acusativo singular neutro o-na-to (em gr. ὠνατόν) deve ser entendido aqui como porção de terra cultivável ou desfrutável.

143 Pe-mo é senão *semente*, em gr. σπέρμα.

144 To-so-de trata-se de uma fórmula micênica, em grego τόσσοις, τόσος, pra dizer a existência de algo em grandes quantidades.” Nossa tradução.

Em primeiro lugar, a palavra micênica *i-ja-te* corresponde aqui ao grego $\iota\alpha\tau\acute{\eta}\rho/\iota\eta\tau\acute{\eta}\rho$ ¹⁴⁵. A tabuinha está associado a uma possível administração econômica. Não sabemos ao certo se essa administração pertencia a um *qa-si-reu* ou de um *wa-na-ka*, ou a qualquer outro ser que possuísse um título superior aos demais. Ou até mesmo se o *i-ja-te* aqui citado associe-se a quaisquer santuários quanto ao uso ou paga de seus grãos. Em adição a esse problema do entendimento do serviço aqui do *i-já-te*, Arnott¹⁴⁶, que bem estudou esta tabuinha **PY** Eq 146 anota que “There is no supporting pictorial evidence from the prehistoric Aegean of medical practice”, mas que, completa o autor, [...] the place of an *i-ja-te* on the tablet may be an indication of the existence of a healer in his social and economic.

Não sabemos ao certo a posição social e econômica deste e doutros *i-ja-te* no período micênico, oposto ao que podemos ler na *Ilíada* (11.507) e *Odisseia* (17, 383-4), em que os médicos também eram no seio da sociedade carpinteiros, cantores, adivinhos, artesões e entre outras funções. Obscuro é, portanto, a sua associação com qualquer título de *wa-na-ka* ou *te-ret-ta*, bem como a sua provável posição enquanto sacerdote ou curandeiro dentro de quaisquer cortes ou regiões e santuários. Assim, enquanto a tabuinha **PY** Eq 146 evidenciou o *i-ja-te* como indivíduo, a **PU** Un 1314 retrata a mesma palavra com uma nuance voltada para o aspecto medicinal. Datada de mais ou menos 1200 a.C, esse texto provavelmente associa instrumento da arte médica (ervas) com um possível médico(curandeiro).

PY Un 1314

- | | |
|------------|---|
| .1 | a-wa-ra-ka-na-o , pa-ma-ko |
| .2 | jo-qi , wo-to-mo , pe-re l |
| .3A | do-we-na-qe , KA 20 KA |
| .3B | a-wa-ra-ka-na e-pi-ka [...] |
|
 | |
| .1 | de Awarakanao o fármaco, |
| .2 | que ¹⁴⁷ Wotomo trouxe ¹⁴⁸ , |
| .3A | de maneira produzido (?), 20 unidades |
| .3B | por Awarakanao a e-pi-ka ¹⁴⁹ [...] |

145 Cf. Homero, Il. 2.732

146 ARNOTT, 2014, p. 46.

147 Jo-qi é pronome relativo, par ao gr. ὅ, τι.

148 Pe-re de $\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\omega$ “levar”, conduzir, trazer etc.

149 Resolvemos aqui manter o nome e-pi-ka dado a falta de palavra acertada para uma tradução em nosso vernáculo.

O texto é sombrio, para dizer o mínimo. Todavia, do que podemos aqui destacar é o passo a passo de uma cadeia estrutural da arte médica por si só, presente na própria tabuinha **PY Un 1314**. Nota-se aqui, por conseguinte, a produção de uma *pa-ma-ko* (φάρμακα), supostamente pelas mãos de um *i-ja-te* denominado *a-wa-ra-ka-na-o*¹⁵⁰, a partir de uma erva chamada de *e-pi-ka*, que Anott¹⁵¹ anota como sendo, possivelmente, uma *Malva sylvestris*, planta extremamente benéfica para tratamentos diversos, como contra câncros e inflamações¹⁵², geradas muitas vezes em campos de batalha por meio dos ferimentos de lâminas e setas. Tal como observa Arnott¹⁵³, o possível papel do médico curandeiro no período micênico deve ter sido para “to provide medical services to the warrior elites and those that served them”.

Em brevíssima conclusão, as tabuinhas **PY Eq 146** e **PU Un 1314** apresentam conteúdos amiúde obscuros e irresolutos. Nada de concreto é-nos possível angariar aqui sobre a medicina grega em termos concretos, apesar de a palavra *pe-ma* (semente), repetida no **.1-.5** e **.10** do **PY Eq 146**, possa destacar a nuance de uma distribuição econômica agrícola, talvez na administração de um oficial ou homem empoderado. Em que se pese a medicina e arte médica, a primeira tabuinha desvela a presença de um *i-ja-te* e a segunda tabuinha traz o uso de um *pa-ma-ko*, certamente preparada a partir de ervas (*e-pi-ka*). Nota-se, portanto, o uso de uma arte médica experimental, isto é, da produção de remédios para tratamentos que não necessitam, em parte, da presença do encantamento como processo de cura. Contudo, isto é apenas uma hipótese, haja vista que dados empíricos não temos para melhor destacar (ou não) a presença de um curandeiro que executa seus tratamentos por meio ora dos fármacos, ora do encantamento. O que convém aqui destacar é a primeira nunciatura de médico na antiguidade pré-homérica, bem como a sua *arte* e possível papel na sociedade da época.

150 VENTIRIS e CHADWICK, 1973, p. 568

151 ARNOTT, 1997 p. 47

152 A *Malva Sylvestris* ainda hoje é conhecida por seus benefícios para a saúde. Segundo Ecker et al (2001, 39), “A *Malva sylvestris* é benéfica em amplos aspectos para a saúde, pode ser usada como fins quimioterápicos, antioxidantes, antirrugas, anticomplementares, anticâncros, antiulcerosas e anti-inflamatórios em diversas terapias contra infecções na mucosa oral e vaginal, aparelho auditivo e faringe” Cf. Ecker et al. Efeitos benéficos e maléficos da malva sylvestris. *J Oral Invest*, 4(1), 2015, p. 39-43.

153 ANOTT, 2014, p. 49.

3.2 - MEDICINA E O IMAGINÁRIO GREGO (PÓS-)HOMÉRICO

Isidorus Hispalensis (560-636 d.C), em sua enciclopédia de fragmentos, a *Etymologicae*, preservou em seus manuscritos, a pedido de seu amigo Bráulio, bispo de Saragossa, o imaginário grego acerca da invenção da medicina¹⁵⁴. Embora o texto date do medievo, o apelo de suas palavras remonta, de mais em mais, aos alicerces do pensamento arcaico sobre as divindades como aquelas criadoras da arte médica, e o desenvolvimento desta no âmbito mundano por homens como Hipócrates e Acrão. É, pois, no livro IV. 3, 1-2, de Isidorus que lemos sobre a invenção da medicina grega:

DE INVENTORIBUS MEDICINAE

Medicinae autem artis auctor ac repertor apud Graecos perhibetur Apollo; hanc filius eius Aesculapius laude vel opere ampliavit; sed postquam fulminis ictu Aesculapius interiit, interdicta fertur medenti cura; et ars simul cum auctore defecit, latuitque per annos pene quingentos usque ad tempus Artaxerxis regis Persarum; tunc eam revocavit in lucem Hippocrates Asclepio patre genitus in insula Cos.

CONCERNING THE INVENTORS OF MEDICINE

O descobridor da arte da medicina e o criador entre os gregos é reputado ser Apolo. Esta arte é do filho de Asclépio, que promoveu tanto a glória quanto a realização (da arte médica). Mas após Asclépio morrer por causa de um raio, a cura dizem ter sido proibida. A arte cessou junto com seu fundador e permaneceu obscurecida por quase quinhentos anos até a época de Artaxerxes, o rei dos persas. Então, restaurou-o à luz (da medicina) Hipócrates, nascido de Asclépio na ilha de Cos.

Massivamente, pondera-se ser a divindade Apolo como o criador da medicina, e essa percepção se estendeu ao longo da Grécia, perdurando, não sem razão, aos dias atuais. Dentre as demais divindades e suas potências, Apolo é responsável por presidir à nível supra-humano a medicina¹⁵⁵, enquanto Asclépio é responsável pela medicina na esfera do mundano, mesmo que sob a tutela apolínea¹⁵⁶. Esse pensamento de criação e transmissão da medicina entre Apolo e Asclépio é-nos pela tradição grega e latina bem estabelecida, sendo inclusive corroborado por Ovidio essa nuance quando em *Metamorphoses, liber primus*, verso 521, ele

154 Por imaginário aqui dizer queremos não somente o eixo de pensamento mítico proposto desde os tempos ídos por poetas épicos da estirpe de Homero e Hesíodo.

155 Servius, *Commentarii in Aeneadem*, XII, 405.

156 Conruno, *Theologiae Graecae compendium*, Cp, 33.

versa por meio das palavras do “próprio” deus Apolo: *inventum medicina meum est* [invenção da medicina minha é]¹⁵⁷. Esse verso é senão um dos mais conhecidos e mais importantes acerca da lenda e atribuição da potência desta divindade, em especial da criação da medicina encantatória e da arte médica lógica.

Conquanto essa medicina apolínea ecoasse aos tempos míticos, os gregos e contemporâneos de Homero possuíam em seu imaginário outros vislumbres do que se tratava medicina, baseando-a na compreensão empírica das coisas. Trata-se de uma medicina que obteve o seu máximo desenvolvimento entre os homens, e que a busca das *sanationes* não mais competia tanto à potência primitiva das divindades, e sim também as técnicas desenvolvidas pelos conhecimentos dos chamados *physikos* – ainda que atrelados ao deus Asclépio¹⁵⁸. Platão, por exemplo, em sua obra *Symposium*¹⁵⁹, declarou entre seus amigos que (...) ὁ ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός (...) συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην [entre nós Asclépio ancestral (...) estabeleceu esta ciência] médica, remetendo-se ao contexto da *phýsika*, onde a *tekhné* destacada em seu texto aludia diretamente ao uso da técnica ou τέχνη ιατρική [técnica médica] das ervas e da cirurgia¹⁶⁰ e não do encantamento.

Sexto Empírico, em *Adversus Mathematicus* I, 260, bem observou que aos gregos o conhecimento da arte médica mundana baseava-se num conhecimento adquirido por vias práticas, por meio da ἐπιστήμη. Celsus pensa o mesmo, cambiando apenas o termo grego por seu equivalente latino, a *scientia*. Em sua obra *De Medicina, Prooemium*, 2, Celsus anota que (...) *cum vetustissimus auctor Aesculapius celebretur, qui quonia adhuc rudem et vulgarem hanc scientiam paulo subtilius excoluit* (...) [. . . como mais antigo fundador Asclépio é celebrado . . . posto que ele cultivou essa ciência como ainda rude e vulgar, com um pouco mais de exatidão . . .]. Essa *scientia* cultivada por Asclépio dar-se-ia claramente ao emprego da arte médica não encantatória, inventada por ele mesmo - *medicinae artis inventor* [da arte da medicina o inventor]¹⁶¹ – e passada por gerações por meio da *scientia* das ervas e dos tratamentos rudes e vulgares, sendo oposta a medicina encantatória apolínea que, segundo veremos logo abaixo, era mítica e por natureza,

É latente ainda a complexidade dos termos τέχνη e *artis* na antiguidade. Nada obstante a isso, nos trechos supracitados, podemos destacar que esses vocábulos estão intimamente

157 Higino, em *Fabulae*, CCLXXIV, 9.

158 Galeno, *introductio*, Cp. 1. XIV.

159 Platão, *Symposium*, 186d.

160 Diodoro Siculo, *Bibliotheca Historica*, V, 74, 6.

161 Lactâncio, *commentarii in stadium ad Thebaidem*, III, 398.

relacionados a uma técnica baseada no preparado de medicinas e das próprias cirurgias; técnica transmitida a modo de que os homens se tornassem independentes quanto aos poderes e favores das divindades. No que concerne a atribuição dessa técnica, bem como o entendimento e aplicação da τέχνη entre os homens gregos, segundo Colonnelli¹⁶², podemos observar que ela “unia diversos significados de ações humanas que hodiernamente para nós estão separadas, como por exemplo: arte, técnica, profissão e outros significados que envolvam a maneira de produzir algo [...]”. E completa ainda que do conceito de τέχνη “a maioria dos empregos concentra-se em torno de dois significados: arte e técnica”.

Todas essas percepções acerca da técnica e arte, especialmente da medicina, segundo os termos e textos supracitados, são atribuídos a esfera do médico humano, de uma arte transmitida aos mortais. Essa relação entre a arte médica baseada na técnica e outra baseada no encantamento, desde antiguidade, parece possuir uma classificação e nomenclatura aparente. Essa classificação, embora posterior ao século V a.C, observa com olhar histórico todo o processo vivido pelo homem grego arcaico e descrito nas literaturas mais antigas.

Isidorus aponta ou, no livro IV. 4, 1 da mesma obra *Etymologiae*, os três métodos(práticas) para o uso da medicina entre os deuses e os homens gregos antes do séc. IV a.C, de acordo com o criador de cada um destes métodos/práticas, classificando-as. Entre as três, consta as curas empreendidas pelo encanto, pelos fármacos e a arte técnica e pela experimentação daquilo que pode ou não sanar:

Prima methodica inventa est ab Apolline, quae remedia sectatus et carmina; secunda Empirica, id est experientissima, inventa est ab Aesculapio, quae non indiciorum signis, sed solis constat experimentis; tertia Logica, id est rationalis, inventa ab Hippocrate.

O primeiro método foi inventado por Apolo, a qual é acompanhado o remédio e o encantamento; o segundo o Empírico, isto é, a vasta experiência, foi inventada por Asclépio (Esculápio), que não na indicação dos sinais, mas apenas nos experimentos se baseia; a terceira a Lógica, isto é, a racionalidade, foi inventada por Hipócrates.

Três são os tipos de (práticas da) medicina na antiguidade: a *remedia* e a *carmen*, a *empírica* e a *logica*. Na dimensão em que compete as curas presentes nas descrições inscrpcionais gregas e de outros textos, observa-se claras alusões às três práticas

162 COLONNELLI, 2009, p. 40.

supramencionadas. Todavia, no que compete à medicina lógica, o contexto *iámata* apresenta-a quanto ao contato do enfermo com o médico, sobretudo quando o primeiro possui certas dúvidas acerca do tratamento dado a ele pela divindade, tal como se lê no exemplo de Eliano, *Fragmenta* 100:

ὁ Ἀσκληπιὸς Παύσωνα καὶ Ἴρον κἄν ἄλλον τινὰ τῶν ἀπόρων ἰάσαιτο. ὀφθαλμῷ γὰρ τις ἐνόσει. εἶτα ἐπιστὰς ὅδε λέγει ὅζει λύσαντα κάπρου πιμελὴν κᾶτα ὑπαλείψασθαι. ὁ δὲ κοινοῦται συνήθει ἱατροῦ. ὁ δὲ ἐπειρᾶτο τὰς αἰτίας λέγειν· τὸ μὲν γὰρ συστέλλειν τὸ οἶδημα τῇ δρομύτητι, τὸ δὲ ἐπιλιπαίνει καὶ ἡσυχῇ ὑποτρέφειν ὁ εἴρων ἔλεγε

Asclépio a Pauson pode curar, além de Irons e quaisquer outras pobres pessoas. Se, por exemplo, alguém foi acometido por uma doença nos olhos, ele o intruiu a gordura de um javali com vinagre retirar e ungir os olhos com ela. O paciente, então, transmitiu tais informações ao médico, que tentou explicar os motivos desse remédio. Parte do tratamento o tumor pela acidez contraiu, enquanto a outra ungiu os olhos, nutrindo-o com suavidade.

Cumpre notar que, entre a três medicinas, a mais conhecida e devotada tendia a ser, em Epidauro e em outros templos de cura associados a Asclépio, a *methodica* da medicina por meio da *carmen* apolínea. Era, portanto, por meio desta *methodica* que ocorria o ritual sagrado de incubação nos santuários, ou o próprio contato onírico com a divindade, ainda que o doente estivesse ausente do templo¹⁶³. A busca por esse tipo de tratamento tornou-se bastante comum na mente do homem grego, que recorria aos santuários de cura regularmente para sanar as suas morbididades psicossomáticas, cujos médicos físicos não conseguiam tratar, dado as suas limitações mundanas – ou porque os doentes não possuíam importâncias monetárias para pagar, como versa Aristófanes, em *Plutus* 400-414:

Χρεμύλος	μὰ Δία. δεῖ γὰρ πρῶτα
Βλεψίδημος	τί;
Χρ	βλέψαι ποιῆσαι νό —
Βλ	τίνα βλέψαι; φράσον.
Χρ	τὸν Πλοῦτον ὥσπερ πρότερον ἐνί γέ τῳ τρόπῳ.

163 Aristides, *Orações* XLVIII, 31-35.

Βλ τυφλὸς γὰρ ὄντως ἐστί;

Χρ νῆ τὸν οὐρανόν.

Βλ οὐκ ἐτὸς ἄρ' ὥς ἔμ' ἦλθεν οὐδεπώποτε.

Χρ ἀλλ' ἦν θεοὶ θέλωσι, νῦν ἀφίξεται.

Βλ οὐκουν ἱατρὸν εἰσάγειν ἐχρῆν τινά;

Χρ τίς δῆτ' ἱατρός ἐστι νῦν ἐν τῇ πόλει;
οὔτε γὰρ ὁ μισθὸς οὐδὲν ἔστ' οὔθ' ἡ τέχνη.

Βλ σκοπῶμεν.

Χρ ἀλλ' οὐκ ἔστιν.

Βλ οὐδ' ἐμοὶ δοκεῖ.

Χρ μὰ Δί' ἀλλ' ὅπερ πάλαι παρεσκευαζόμεν
ἐγώ, κατακλίνειν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ
κράτιστόν ἐστι.

Βλ πολὺ μὲν οὖν νῆ τοὺς θεοὺς.
μὴ νυν διὰτριβ' ἀλλ' ἄνυε πράττων ἐν γέ τι.

Crémilo Não, por enquanto ainda não. Primeiro temos...

Bl. De quê?

Cr. ... de lhe devolver a vista, tu e eu.

Bl. Devolver a vista a quem, ora diz lá?

Cr. Aqui ao Dinheiro. Que ele volte ao que era dantes, seja por que meio for.

Bl. Ele é mesmo cego, a sério?

Cr. É, pois, palavra que sim

Bl. Ora aí está por que ele nunca se encontrou comigo! É que nunca mesmo.

Cr. Mas vai-se encontrar agora, se deus quiser.

Bl. Não seria de se lhe arranjar um médico?

Cr. Olha um médico! Que médicos arranjas tu hoje em dia cá em Atenas? Onde não há massa para lhes pagar, também não há profissionais.

Bl. Vamos dar uma vista de olhos. (Fixa-se no público.)

Cr. Pois é, não sobra nenhum.

Bl. Tens razão, acho que não.

Crémilo Não há mesmo. O melhor ainda é o que eu me preparava para fazer: levá-lo a passar a noite no santuário de Asclépio

Bl. É o melhor, é, sem dúvida nenhuma. Não há tempo a perder. Despacha-te, faz qualquer coisa!

Cr. (que se dirige para casa) Pronto, já lá vou.

Bl. Vamos, mexe-te!

Cr. E o que estou eu a fazer? Entra uma velha, com um aspecto hediondo, aos gritos¹⁶⁴

Embora Blepsidemos buscasse o templo de cura de Asclépio em Atenas para fugir das taxas médicas dos físicos atenienses - ainda que o acesso ao templo e cura requeresse a demanda de alguma benesses ao santuário e divindade –, a sua ida ao templo também estava associada ao encontro com uma cura ausente do nexo da capacidade da medicina lógica da época. Essa busca aos templos ocorria dado a incapacidade da medicina lógica em tratar e curar certas doenças, como é o caso da cegueira e, em alguns casos mais singulares, como ténias, cabendo a divindade tomar partido do tratamento destas morbididades¹⁶⁵.

Em retorno a Isidoro, claramente o autor destaca a medicina de Asclépio como empírica (experimental) dado o vislumbre daquilo que anteriormente lemos em Platão, Celso e Sexto Empírico, a saber, de uma medicina mundana, baseada na técnica e ciência das ervas e dos procedimentos cirúrgicos, ausente do encantamento apolíneo. Por seu turno, o pensamento sobre essa *methodica* é bastante claro na mentalidade do homem grego, em especial dos escritores que transmitiam ao longo da Hélade que a divindade

Ἀπόλλωνος δὲ καὶ Κορωνίδος Ἀσκληπιὸν γενηθέντα, καὶ πολλὰ παρὰ τοῦ πατρὸς τῶν εἰς ἰατρικὴν μαθόντα, προσεξευρεῖν τήν τε χειρουργίαν καὶ τὰς τῶν φαρμάκων σκευασίας καὶ ῥιζῶν δυνάμεις, καὶ καθόλου προβιβάσαι τὴν τέχνην ἐπὶ τοσοῦτον, ὥστε ὡς ἀρχηγὸν αὐτῆς καὶ κτίστην τιμᾶσθαι.

Asclépio, de Coronis e Apolo nascido, que muitas coisas a partir do pai tinha aprendido, descobriu tanto a prática da cirurgia, quanto dos fármacos a preparação, como das ervas a potência, e, em geral, avançou (n)esta arte de tal modo a ser honrado como líder e fundador.

Em suma, aqui pudemos observar a mais comum classificação da medicina entre os gregos. Dessa classificação, destaca-se a medicina da *carmen* e remedia, e a *empirica* e lógica. Dentre estas medicinas, quando o homem não sanava as suas doenças, por meio dos tratamentos dos médicos mortais, costumava-se buscar auxílio a divindade. Essa busca costumava levar os homens aos santuários de cura, em especial os de Asclépio. Lá, buscava-se

164 Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva (2015).

165 Cf. Eliano, *Historia dos Animais*, 33, 1. Outro texto que também aborda em suas linhas esta visão da medicina lógica *versus* a medicina encantatória, agora na perspectiva inscricional, é a *Inscriptiones Graecae*, II², no. 4514, datada do século II d.C, subsistente em Atenas.

um tratamento contraintuitivo, que ocorria por meio da medicina baseada na remedia e, sobretudo, na carmina. Essa medicina da carmina ocorria no espaço do sagrado, onde a divindade agia para contra as doenças dos homens.

3.3 – REMEDIA, CARMINA E A MEDICINA ENCANTATÓRIA

Dados os textos de Isidoro, percorreremos aqui os passos da literatura latina acerca do significado de *remedia* e de *carmen*. Destarte, em primeiro turno estudaremos aqui o étimo destas duas palavras, bem como as suas nuances nos textos latinos mais antigos.

Em primeiro lugar, *remedium* é um substantivo derivado do verbo lat. *medeor* “curar”, Tem como raiz PIE < *med “medida”, podendo denotar, semanticamente, a nuance de “distribuir a cura”¹⁶⁶, também empregado ao longo da literatura latina com a nuance de sano, cura, médico, remédio, alívio para dores, restauro de coisas (ações) perniciosas¹⁶⁷, e derivou também a própria expressão *medendis ars* [arte da cura]¹⁶⁸. Como raiz, *Med- tem por cognato o verbo gr. μέδω e μέδομαι, que significa “cuidar de”, e do n.avéstico. *vī-mad*, que significa *curandeiro* ou *médico*. Derivou ainda os termos *medicina* e o lat. *medico -are*.

Já o termo lat. *carmen* denota uma noção solene, cerimonial e, muitas vezes, oracular e/ou profética¹⁶⁹. É entendido, outrossim, como *encantamento*. É ainda um derivado do verbo lat. *canō*, -ere “cantar” (cf como lemos em Vígilio, *Eneida*, 1. 1 *Arma virumque cano* [canto as armas e varões). Tem como raiz PIE *kh₂n-e, tendo como cognatos IE palavras que, bem como aponta De Vann¹⁷⁰, apontam diversas acepções para cantar, a exemplo "Olr. *cainid*, • *coin*, W. *canu*, Bret, *cana* 'to sing', W. *g(w)o-gawn*, *gogoniant* 'famous' <*kan-/kon~; gr ἡ-κανος 'singing early'" Noutro ponto, o câmbio de *carmem* como encantamento para um léxico próprio, a dizer, *incantamenta*, ocorrerá, ao que parece, apenas no período pós-Augusto. Esse uso, por seu turno, aparece em Plínio, o Jovem, *Historia Naturalis*, liber XXVIII, 28.3, em um curioso capítulo em que o autor disserta sobre se as palavras são possuidoras ou não de qualquer eficácia de cura por meio do encantamento:

166 DE VANN, 2008, p. 368.

167 Virgílio, *Eneida*, 12. 46.

168 Ovídio, *Metamorfoses*, 7, 526.

169 Virgílio, *Eneida*, 4, 4; Ovídio, *Metamorfose*, 6. 582; Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, 1, 45, 5

170 DE VAAN (2008, p. 88).

ex homine remediorum primum maximae quaestionis et semper incertae est, polleantne aliquid verba et incantamenta carminum. quod si verum est, homini acceptum fieri oportere conveniat, sed viritim sapientissimi cuiusque respuit fides, in universum vero omnibus horis credit vita nec sentit. quippe victimas caedi sine precatione non videtur referre aut deos rite consuli. praeterea alia sunt verba inpetritis, alia depulsoriis, alia commendationis [...]

Desde o homem dos remédios derivados por primeiro, de maior importância, sempre com incerteza existente, surge uma questão, quer ela por palavras, quer por encantos, quer por encantamento, quer de maneira eficaz ou não? Se ao próprio homem for esse o caso, próprio é atribuir tal eficácia a este, embora os mais sabidos entre os nossos pares, convém observar, recusem-se a pôr a mínima fé nestas opiniões. Não obstante, pois, em nossa cotidiana vida, mostramos em prática, a todo momento percutindo, que crença essa depositamos, mesmo que não tenhamos a menor consciência dela.

Plínio discute aqui a antiga relação entre a cura por meio da palavra. Caso apropriado apenas fosse atribuir a cura por meio da eficiência humana, seguindo a linha da medicina lógica, pouco então se valia a eficiência do encantamento. Certamente essa visão dual apresentada pelo escritor acima deve ser louvada, especialmente por retratar um pensamento cotidiano do homem latino, e também por ter ele escrito um vasto compêndio enciclopédico acerca das ciências da antiguidade e assuntos tais como remédios derivados de seres diversos¹⁷¹. Mesmo diante da lógica de cura pragmática e experimental, ao longo da literatura greco-latina, a visão do fenômeno ‘palavra’ e ‘cura’ percorreu um filete de rio um pouco maior do que a *methodica logicae*, a ponto de direcionar-se ao porto da espiritualidade e crença popular da palavra como mecanismo mágico para a cura. O próprio Plínio anotou que, em sua época, essa crença era mantida, embora pouco os homens tinham consciência de sua importância. Em vista disso, para nós, que somos leitores modernos, em que se pese o entendimento de *carmen* como encantamento, encontraremos no mundo latino a sua máxima representação nas literaturas poéticas do período augustano.

De início, em Horácio, Épodo quinto, versos 67-76, observa-se o uso do termo *carmina* com uma nuance de *encantamento* (?). Em seu enredo, a obra versa sobre o tema da magia, em que uma feiticeira chamada Canídia, grande inimiga de Horácio, rapta um moço para dele produzir uma poção erótica, com o intuito de obter o seu amor. Tendo, então, raptado o

171 Plínio, o velho. *Historia Naturalis*, XXVIII.

impúbere rapaz, escutado-o (1-10) e, por conseguinte, executando nele o ritual (11-46), Cinídia lamenta em monólogo interior (47-82) por não haver dobrado a mente de Varo, a quem tanto ama, com suas *carmina*, apelando, assim, para o uso de poções inusitadas, com o propósito de infundir o amor que tanto anseia para si:

atqui nec herba nec latens in asperis
radix fefellit me locis.
indormit unctis omnium cubilibus
oblivione paelicum.
a! a! solutus ambulat veneficae
scientioris **carmine** !
non usitatis, Vare, potionibus,
o multa fleturum caput,
ad me recurres, nee vocata mens tua
Marsis redibit vocibus.

Porém, não me escaparam nem raiz, que em ásperos
Locais se oculta, nem as ervas
Obliterado das amantes suas todas,
Dorme ele em tálamos untados.
Ah, ah, livre caminha pelo **encantamento**
De uma mais hábil feiticeira!
Varo, ó cabeça que vai muito deplorar,
Pelas poções inusitadas
Vais correr para mim; tua mente, nem por vozes
Marsas chamada, vais voltar.¹⁷²

Não existe aqui uma noção clara de *carmina* pela *carmina* em sua essência oral, isto é, o *encantamento* pelo *cano* (canto), pela palavra mágica, elaborada e munida de poder. Horácio não distingue aqui, também, a *carmina* do *potio* (poção) que, como metonímia, é entendida como *poculum* (v.77) e *remedia*¹⁷³. Para o poeta, segundo lemos, *carmina* é *potio* e *potio* é *poculum*. Entretanto, na tradição indo-europeia, em textos mais antigos, os termos acima possuem cada qual o seu sentido e valor, especialmente no que concerne ao rito e à magia, algo não visto aqui em Horácio. *Poculum* e *potio* são derivados do substantivo lat. *pōtus*, que tem como raiz PIE <* Peh₂- / ph₃- [aor], cujo significado alude a “beber”. Tem ainda como cognato IE o skt. aor. apāt/ pānti[3p.sb.] / pītá, pātá, que também significa

172 Tradução de Hasegawa (2010).

173 Na tradição literária latina mais antiga, Plauto, *Men.* 5. 5. 21 anota que *dare potionis aliquid*; e nos escritos médicos de Celso. 4. 8. Ele escreve que *as potiones ad id effiacer*.

“beber”¹⁷⁴, e que pode amiúde ser observado no Rgveda, associado ao *soma*, bebida sacra entre os vedas, usada como poção em ritos e para a manutenção do ser. Outro importante cognato IE é o gr. ἐπόθην, do verbo πίνω “beber”, empregado também com a noção particular de “beber uma poção mágica”, sobretudo associada ao φάρμακον¹⁷⁵ e ao κυκεῶν¹⁷⁶, compreendido, literalmente, como bebida misturada.

Noutro passo, Horácio, em épodo décimo sétimo, versa a nuance de encantamento (*carmen*) como algo contraintuitivo quanto ao imaginário do homem sobre o temor aos poder das feiticeiras. Nos versos 4-10, em que novamente Canidia é protagonista, o emprego do léxico *carmen* está associado à leitura, a livros encantatórios, cujas palavras neles escritas são consideradas como sacras, capazes promover uma vivência a parte do espaço singular e mundano:

*Iam iam efficaci do manus scientiae,
supplex et oro regna per Proserpinae,
per et Dianae non movenda numina,
per atque liuros carminum valentium
refixa caelo devocare sidera,
Canidia, parce vociuus tandem sacris
citumque retro solve, solve turuiuem!*

Já, já à tua eficaz ciência me submeto,
E súplice oro pelos reinos de Prosérpina,
E pelo nume não mutável de Diana,
E ainda pelos livros de encantos capazes
De à terra trazer astros cindidos do céu;
Enfim, Canidia, abdica das palavras sacras
E era o rápido pião, gira ao contrário.¹⁷⁷

Na tradição mítica, essas palavras sacras possuíam a potência de transmutar elementos por meio de encantamento, geralmente associados com porções, tal como anota Virgílio, em sua *Écloga*, 8, 68-70, quanto à Circe:

*Carmina vel caelo possunt deducere lunam;
Carminibus Circe socios mutavit Vlixi;
Frigidus in pratia cantando rumpitur anguis.*

174 DE VAAN, 2008, p. 485.

175 Homero, *Odisseia*. 10 237

176 Homero, *Odisseia*. 10 315

177 Tradução de Hasegawa (2010)

Pelo encantamento pode inté descer a lua do céu;
Pelos encantos Circe transmutou os sócios de Ulisses
No prado frígica serpente cantando foi rompida.

O trecho aqui retoma os eventos pares ocorridos na Odisseia, canto 10, versos 210-574, em que os sócios de Odisseu se percebem atrapados aos encantos transmutadores (porções) de Círcce. Nos versos acima, o poeta espelha o encantamento (*carmen*) como um atributo das poções da feiticeira. Munido de poder, o *carmen* neste episódio, bem como no imaginário do homem da época, era capaz de romper o caráter intuitivo e natural das coisas mundanas e físicas da vida. O próprio verso sessenta e oito em Virgílio é um excelente exemplo disso. Em *carmina vel caelo possumt deduce lunam*, observa-se que os elementos celestes e para além da compreensão humana – alguns divinos – podem ser submetidos ao jugo de quem os invoca. Em outros versos, agora no épico Eneida, liber quartus, versos 487-491, há de se notar que esta noção de *carmen* associada, possivelmente, ao encantamento por meio da palavra – ou também das poções –, no que tange ao revolver do curso natural dos rios e dos astros:

*Haec se carminibus promittit solvere mentes
Quas velit, ast aliis duras immittere curas.
sistere aquam fluviis, et vertere sidera retro;
nocturnosque movet Manis: mugire videbis
sub pedibus terram, et descendere montibus ornos.*

Com seus encantos ela promete libertar as mentes
(de) que(m) ela deseja, todavia a outros duras dores (quer) incitar.
Deter a água dos rios, e volver pra trás as estrelas;
E os fantasmas noturnos despertar; descer, verás,
Sob os teus pés a terra, e descendo dos montes as árvores de cinzas

Embora dúvida essas passagens virgilianas, quanto ao saber se por poções ou palavras entender-se-ia o termo *carmen* empregado logo acima, é em Ovídio que lemos uma representação mais clara acerca da noção primeira de *carmen*, entoando-a como um encantamento, sobretudo em relação à personagens associados à magia, e não apenas por meio de poções. Por exemplo, em sua obra Metamorfoses, liber VII, versos 134-138, Ovídio

retrata uma cena conhecidíssima, em que Medeia, tendo sido traída por Jasão, entoa um *carmen*, invocando as suas artes mágicas para lesá-lo:

ipsa quoque extimuit, quae tutum fecerat illum.
utque peti vidit iuvenem tot ab hostibus unum,
palluit et subito sine sanguine frigida sedit,
neve parum valeant a se data gramina, **carmen**
auxiliare **canit** secretasque advocat artes

Ela também muito temeu, a que certamente o fez a ele.
E quanto viu o jovem a tantos inimigos um,
Tornou-se pálida e, subitamente, sem sangue, fría, e sentada estava
para que não pouco possam as gramas por ela dada, uma **canção**
auxiliar **canta** e suas secretas artes invoca.

Tibulo é-nos outro exemplo para corroborar o argumento do uso de *carmen* como encantamento. Em sua elegia I. 2, versos 43-46 e 55-56, é possível novamente notar o poder da *carmen* enquanto magia, capaz de romper a certeza intuitiva mundana – volver os astros, por exemplo – por meio do *cantus* (canto) composto para encantar (*carmen*) a quem/ao que, no caso do contexto dos versos, apraz:

Nec tamen huic credet coniunx tuus, ut mihi verax
Pollicita est **magico** saga ministerio.
Hanc ego de caelo ducentem sidera vidi,
Fluminis haec rapidi carmine vertit iter,
[...]
Haec mihi composuit cantus, quis fallere posses:
Ter **cane**, ter dictis despue **carminibus**.

Mas teu marido não crerá nele, jurou-me,
com **magias**, fiável feiticeira.
Eu a vi atraindo as estrelas; de um rio,
ela, com arte oculta, altera o curso.
[...]
Ela compôs encantos para que o confundas:
canta três vezes e outras tantas cospe.¹⁷⁸

178 Trad. de. Matedi Alves (2014)

Noutro passo, agora no poema Metamorfoses, de Ovídio, *liber XIV*, versos 58-60, o termo *camem* como encantamento está associado diretamente com a noção de *magico ore*, indicando, certamente, a inter-relação entre palavra e encantamento:

[...] *hic pressos latices radice nocenti
spargit et obscurum verborum ambage novorum
ter noviens carmen magico demurmurat ore.*

[...] Aquí, espremidos líquidos de raiz nociva
Espage e, obscuro, das palavras novas rodeia,
Em três novenas a canção murmura com sua boca mágica.

Radix e *carmen* são aqui distintas. Para que a poção seja empreendida, tornar-se-ia necessário o entoar das *carmina*, e não apenas empreender as misturas de ervas. Por conseguinte a isso, tais ingredientes para as produções de poções mágicas não devem ser equiparadas em termos de magia ao *carmen*, posto que palavras mágicas servem-se em companhia com as manipulações das ervas para o encantamento. Assim, *radix* e *herbas* não são as mesmas coisas do que *carmen*. Com efeito, em Fastos, 2. 425-426, Ovídio bem distingue, dentro do âmbito da magia, as ervas e o encantamento, sendo corroborado por Tibulo, em sua elegia 8, versos 23-25, do livro primeiro:

Ovídio, Fastos, 2. 425-426

[...] *non tu pollentibus herbis
Nec prece nec magico carmine mater eris*

[...] nem tu com poderosas ervas
Nem com preces nem com mágicas palavras mãe serás.

Tibulo, I.8, 23-24:

*Quid queror heu! Misero carmen nocuisse quid herbas?
Forma mihi magicis vtitur auxiliis.*

Por que lamentos ervas e palavras a um mísero?
O belo não se serve do mágico¹⁷⁹

179 Trad. de Matedi Alves (2014).

É nos textos arcaicos latinos, de tradição oral, que podemos encontrar a máxima observação da noção de *carmen* como encantamento. Entoados por sacerdotes, os *carmina* eram tidos como uma fórmula encantatória incompreensível aos romanos do período clássico, e partícipe do universo popular e ritualístico do homem do século IV-III a.C. O seu emprego na época arcaica latina era estritamente formalística. A língua era, em parte, distinta, e temer havia no câmbio ou emprego incorreto das fórmulas mágicas. Qualquer erro levava a toda *carmina* a ser anulada e o rito maculado, gerando, assim, a sua ineficácia e hostilidade, sendo necessário, portanto a máxima e perfeita execução. Entre tais aspectos, é na leitura da invocação do *carmen saliare*, texto arcaico latino, preservado por Varrão, na obra *De lingua latina*, que podemos ler um canto ritualístico próximo ao que entendemos como encantamento mágico, aquele que aproxima o homem da divindade:

I. VARRÃO, DE LINGUA LATINA, VII 26.

... *ut in Carmine Saliorum sunt haec: cozevi oborieso. Omnia vero ad Patule<i>ium</i> commisse<i>i</i>. Ianeus iam es duonus Cerus es, du<o>nus Ianus. Ven<i>i</i>es po<tissimu>m melios eum recum...*

... que no Canto saliare são este: Ó deus plantador, surja. De fato, todas as coisas tenho eu cometido ainda o "Abridor". Neste momento tu és o Mantedor de portas, (tu) és o deus criador, a Boa Divindade dos começos. Tu vens como, especialmente, dos reis o superior

II. VARRÃO, DE LINGUA LATINA, VII 27

Ab eadem voce canite, pro quo in Saliari versu scriptum est cante, hoc versu: divum em pa cante, divum deo supplicate.

Desde o mesmo radical veio "canite"/canto, por qual em um Saliano verso é escrito "canto", e esse é o verso: ao pai dos deuses cantai, ao deus dos deuses suplicai.

Em primeiro lugar, importante é notar que *cante* é um derivado de *cano*, e *carmen* é um derivado de *cano*. O emprego de canto no apontamento segundo é de todo encantatório, mágico e ritualístico por natureza. Remete-se a um contexto puramente sagrado, em que as palavras cantadas não podem ser as mesmas palavras partícipes de um âmbito mundano. Em vista disso, pode-se concluir que no contexto que envolve uma premissa sagrada, as *carmina* devem ser entendidas como encantatórias em essência. Noutro ponto, ocorre-se o mesmo quanto aquelas entoadas em busca do divino, em especial as que ecoam com intuito de

invocar os auxílios divinos para curas contraintuitivas. Noutro ponto ainda, esta inscrição é-nos importante por causa de três aspectos: i) data-se próximo das inscrições de Epidauro; ii) aproxima a nuance de *carmen* com ἐπαοιδός – termo que visualizaremos mais a frente –, mesmo que não exista correlação etimológica entre os termos; iii) ambos expressam uma noção de encantamento com base num ritual particular. Tendo em vista o *cante*, no verso primeiro, entendendo-o como um derivado de *carmen*, tem-se aí, de maneira sucinta e indireta, a noção de encantamento, de relação com o divino. É, portanto, por meio desta conexão que as ações de cura na antiguidade são executadas, a partir do encontro do homem com o sagrado.

3.4 - PALAVRA (CARMEN), MAGIA, PODER DE CURA E O INDO-EUROPEU

3.4.1 – CONCEPÇÃO DE VAC COMO PODER E SACRALIDADE

Neste ponto da pesquisa, pudemos observar a nuance de *carmen* como encantamento, algo que para os latinos havia se tornado obsoleto, sobretudo quando tratamos da questão da cura apolínea. No entanto, com a recuperação do sentido lexical primordial por Isidorus, podemos neste momento avançar em nossa busca, adentrando no castelo da literatura grega e r̥gvédica, que mantêm em suas linhas uma aproximação mais tangível da noção de palavra como encantamento. Para tanto, estudaremos as nuances de *palavra* como atributo mágico e munida de poder e sacralidade entre os indo-europeus, em especial entre os vedas. Com efeito, poderemos notar a palavra como aquela que, em sua origem primordial, concede aos homens poder ritualístico e encantatório, palavra que, no sagrado, é a própria voz hierofânia (epifânica) da divindade.

Em primeiro lugar, palavra é, acima de tudo, poder e sacralidade. Para os povos indo-europeus, bem como para os indo-iranianos, a palavra possuía(ue), tanto na época quanto nos dias atuais¹⁸⁰, uma origem primordial de acepção sagrada. Essa origem, transmitida via tradição oral, educava para o caminho mais reto da justiça e temor às divindades. Entre os pedidos insignies dos recitadores a estas mesmas divindades estavam a riqueza, a saúde e a capacidade de entoar belos cantos¹⁸¹. Dos deuses aos homens, palavra possuía sua linguagem

¹⁸⁰ Levando sempre em consideração as tradições que continuam a manter a sacralidade como nos tempos de antanho, a dizer, por exemplo, os vedas.

¹⁸¹ RV II, 21, 6

própria. Embora, no roteiro lexical a *palavra* possuísse diversas acepções, em nada pareciam se preocupar os gregos e indianos em especular, linguisticamente, nos tempos mais arcaicos, o próprio significado de palavra em termos etimológicos. Muito pelo contrário, como anota Blikstein¹⁸², em face à linguística moderna, “o hinduísmo inteiro é uma especulação em torno da natureza e poder das palavras”, especialmente, no caso dos ṛgveda, acerca do poder ritualístico.

Entre os gregos, a noção de palavra era vivida e reconhecida como *Paideia*, sendo executada por meio da linguagem da poesia, que era a própria palavra alimentada pelo canto divino. Isso se dava, pois, nos primórdios, o canto e sua inspiração era oriunda das divindades que regiam esse caminho, tal como leremos na seção subsequente. Por seu turno, tanto a literatura grega, a ser específico, do canto divino, Homero e Hesíodo, quanto a védica, chegaram-nos por meio da tradição oral. Entre os gregos, o canto baseava-se na reprodução e mimetismo dos cantos dos aedos e, posteriormente, dos rapsodos, como uma forma de educar os homens para os preceitos das divindades. No caso dos indianos arcaicos, em vista do pensamento moderno sobre linguística e religião védica, sobre o legado da tradição recitatória do ṛgveda, e sobre o conhecimento da noção de palavra, Borba¹⁸³ anotava que “como a língua de tais textos se tornasse antiga, os sábios se encarregaram de ensinar a interpretá-los” e Maurice Leroy¹⁸⁴ completa que

Foi por razões religiosas que os antigos hindus foram inicialmente levados a estudar sua língua. Importava, com efeito, que os textos sagrados, reunidos no Veda, não sofressem alteração alguma no momento de serem cantados ou recitados durante o sacrifício, de onde o esforço feito para conservá-los na sua pureza primitiva.

É no retorno da natureza primitiva é que ocorre a comunicação direta para com a divindade. É-nos esse retorno aparente nas preces e/ou palavras verbalizadas, quer na harmonia dos cantos¹⁸⁵, quer nos votos sussurrados, seja no âmbito público ou íntimo e particular, que tendem a manter-se próximo da divindade e ser acolhida por ela¹⁸⁶. Nenhuma religião está desprovida da importância singular e do quesito palavra como algo sagrado.

182 BLIKSTEIN, 1980, p. 33

183 BORBA, 1971, p. 18.

184 LEROY, 1971, p. 15.

185 RV. I, 130, 6.

186 RV. VII. 86, 8

Proveniente da divindade, a palavra é vista como a verdade que impera no mundo¹⁸⁷, espargindo-se sobre o sol e reinando soberana¹⁸⁸, ainda que na sua forma escrita ou oral. Tudo isso, toda a observação sobre a palavra como algo sagrado pode ser comprovado por meio dos contextos histórico-literários presentes nas grandes obras literárias da antiguidade, bem como no estudo linguístico (comparativo) das línguas destas literaturas, principalmente entre gregos e védicos.

Desta maneira, em termos de etimologia, a raiz indo-europeia para *palavra*, IE < *uek^w ou “fala e discurso”, é idêntica entre o gr. (eol.) φῆπος, o avest. *vacah* e o scr. *vācas*, que significa, no roteiro lexical da poesia indiana antiga, estrofe, hino, canto e cântico¹⁸⁹. Na essência dos textos mais antigos de tais culturas, àqueles criadores de uma paideia que não separavam o homem e (da) religião, nota-se que a *palavra* é entendida como algo substancialmente sacro e divino. Todo seu poder emerge e emana da divindade. Portanto, tudo aquilo que deste ser divino ressoa é, por excelência, sagrado. Podemos observar, como argumento para esta questão, no caso da cultura grega, da qual nos serve a pesquisa, o próprio emprego de (φ)ῆπος e sua constituição.

Em breve digressão, embora não pertencente à raiz IE < *uek^w, o verbo gr. ἐν(ν)έπω, do IE < *sek^w = dizer/pronunciar, expressa uma nuance similar ao subs. φῆπος. Tem sua máxima expressão na Odisseia, canto primeiro, verso introdutório do proêmio, sendo registrado como um pedido, uma dádiva divina absorvida pelo *aedo*, para que o canto da *Mousa* pudesse ecoar na memória dos homens –de todas as classes e estágios de vida – o que quer que os deuses tivessem para lhes ensinar.

Tomando como premissa a mais do que notória relação entre o *aedo* e as musas, demonstrado brevemente acima, bem como a noção de que o *aedo* próprio é transmissor das mensagens divinas¹⁹⁰, toda a narrativa dentro de uma narrativa do *aedo* é uma narrativa das musas. Isso ocorre, pois, em sua origem o *mýthos* ecoa da voz da Musa a partir do φῆπος.¹⁹¹ Em adição, (φ)ῆπος pode ser entendido como oráculo, cujas palavras advêm, primordialmente, dos deuses em tom mágico, cheio de verdades e que não se desprendia da vida cotidiana.

187 Cf. também João (17:17) *Sanctifica eos in veritate sermo tuus veritas est* (santifica-os na verdade, [pois] palavra tua a verdade é).

188 RV. X. 189, 3.

189 FERREIRA, 2011, p. 21-52.

190 Tem por objetivo transmitir para o futuro a memória dos deuses e homens, tal como lemos em Homero, *Odisseia*, 1. 337-338.

191 Homero, *Odisseia*. 4. 597, 11. 561

A noção de palavra como poder e sacralidade pode ser observada ao longo do ramo indo-europeu. No Rgveda, maṇḍala X, hino 125, onde lemos uma *ātmastuti* (elogio próprio) da deusa Vāc (Palavra), como uma incontestável prova acerca da palavra como uma representação do que é *sagrado*, bem como do poder investido nela. Vāc neste hino atinge, segundo os vedas, a todos os seres, como um sopro ou vento que parelha à *palavra-alada*, ecoa para além do mundo celeste e/ou terreno¹⁹², especialmente aqueles que necessitam de suas mensagens, sendo deuses ou humanos:

- | | |
|----|--|
| 1. | aham rudrebhirvasubhiṣcarāmyahamādityairutaviśvadevaiḥ
aham mitrāvaruṇobhā bibharmyahamindrāghnīahamaśvinobhā |
| 2. | aham somamāhanasaṃ bibharmyaham tvaṣṭāramutapūṣaṇaṃ bhagham
aham dadhāmi draviṇaṃ haviṣmatesuprāvyē yajamānāya sunvate |
| 3. | aham rāṣṭrī saṃghamanī vasūnāṃ cikituṣī prathamāyajñīyānām
tām mā devā vyadadhuh purutrābhūristhātrām bhūryāveśayantīm |
| 4. | mayā so annamatti yo vipāśyati yaḥ prāṇiti ya īmśṛṇotyuktam
amantavo māṃ ta upa kṣiyanti śrudhīśruta śraddhivaṃ te vadāmi |
| 5. | ahameva svayamidaṃ vadāmi juṣṭaṃ devebhirutamānuṣebhiḥ
yaṃ kāmāye taṃ-tamughraṃ kṛṇomi tambrahmāṇaṃ taṃ ṛṣiṃ taṃ sumedhām |
| 6. | aham rudrāya dhanurā tanomi brahmadviṣe śarave hantavāu
aham janāya samadaṃ kṛṇomyaham dyāvāpṛthivī āviveśa |
| 7. | aham suve pitaramasya mūrdhan mama yonirapsvantaḥ samudre
tato vi tiṣṭhe bhuvanānu viśvotāmūṃ dyāmvarṣmaṇopa sprśāmi |
| 8. | ahameva vāta iva pra vāmyārabhamāṇā bhuvanāni viśvā
paro divā para enā pṛthivyaitāvatī mahinā saṃ babhūva |
-
- | | |
|----|---|
| 1. | Eu, com os Rudras, com os Vasus, ando; eu, com os filhos de Áditi e também com todos os deuses; eu a ambos, Mitra e Varuna, sustento; eu a ambos, Indra e Agni; eu, a ambos os Açvinas. |
| 2. | Eu ao Soma, que deve ser espremido, sustento; eu, a Tvastr também, a Pusan, A Bhaga; eu ofereço riqueza ao ofertante muito zeloso, ao que patrocina o sacrifício, ao macerador (do Soma). |
| 3. | Eu sou a rainha coletora dos tesouros, observadora, primeira entre os dignos do sacrifício; os deuses me dividiram de vários modos, posta em muitos lugares, fazendo-me adentrar numerosas moradas. |
| 4. | Por mim, este é o que come arroz, o que vislumbra, o que respira, qualquer um que ouve o falado; ignorantes em mim eles habitam; ouve tu, que és ouvido; o visível te digo. |
| 5. | Assim eu soma digo o que é propício aos deuses e também aos humanos; a quem desejo, a ele faço poderosos; àquele, sacerdote; àquele, recitador, àquele, sábio. |
| 6. | Eu para Rudra ético o arco, que ao ímpio, com a flecha, há de destruir. Eu ao povo faço a discórdia; eu persuadi o Céu e a Terra. |
| 7. | Eu gerei o pai, no topo deste [mundo], meu útero está no meio das águas, no mar; então estendi-me aos seres todos; toquei o céu com o topo da cabeça. |

192 RV X. 125, 8.

8. Eu, assim como o vento, sopro, abarcando os seres todos, além do céu, além desta terra; de tal grandeza tornei-me¹⁹³.

No verso 5 em questão, observa-se que todos, absolutamente todos, quer sábios quer ignorantes, nela, em Vāc, habitam; e muito ela pode empreender aos homens, desde mentiras contar ou verdades dizer, plantando a discórdia¹⁹⁴ ou, até mesmo, podendo um que há de ser homem poderoso entre os demais¹⁹⁵. *Vāc* é (em estado permanente e contínuo¹⁹⁶), então, dentre as divindades, a regulamentadora sagrada, e para os homens algo supra-humano, conforme o RV X 71. 4.

4. uta tvaḥ paśyan na dadarśa vācamuta tvaḥ śṛṇvan naśṛṇotyenām |
uto tvasmai tanvaṃ vi sasre jāyeva patyauśatī suvāsāḥ ||

4. A palavra, nunca a viu o homem que tem olhos. A palavra, nunca ouviu o homem que tem orelhas. Para estes, como fruta, ela o corpo abriu, qual esposa, de belo ornato, para o marido¹⁹⁷

Na cosmogonia védica e indiana, palavra encontra-se lado a lado do princípio criador, quando ela mesma não é traduzida como tal¹⁹⁸. Em textos como o *Taittiriya Samhita* VII.1.1.4-6, os mantras empreendidos por Prajiapati concedem existência ao mundo. Essa criação é concebida por meio do anseio desta divindade. Não obstante a isso, o anseio e/ou aspiração de criação é verbalizado a partir de mantras, da palavra (*Vāc*)¹⁹⁹. Por conseguinte, é por meio de mantras que o mundo, em algumas cosmogonias (védica), pode ser criado, levando em conta que, bem como anotou Leite²⁰⁰, “mantras são entendidos como expressões da palavra e, portanto, como manifestações de *Vāc*”. Todos os mantras tendem a honrar o divino em quaisquer rito, como os sacrifícios. Estes mantras, como um discurso proveniente da *Vac*, são também gerados pelos deuses²⁰¹, estando *Vāc* como a primeira entre os mais dignos homens e divindades, conforme o RV X 125, 3 e o RV. VIII. 100, 10-11:

193 Tradução de Fabricio Possebon (2016).

194 RV X 125.6.

195 RV X 125.5.

196 RV X 125. 7

197 Tradução de Fabrício Possebon (2016)

198 RV X. 71.4

199 Aitareya Brahmana II, 33.

200 LEITE, 2004, p. 103.

201 RV.VIII. 100, 11

yad vāgh vadantyavicetanāni rāṣṭrī devānām niṣasādamandrā |
 catasra ūrjaṃ duduhe payāmsi kva svidasyāḥ paramaṃ jaghāma ||
 devīm vācamajanayanta devāstām viśvarūpāḥ paśavo vadanti |
 sā no mandreṣamūrjaṃ duhānā dhenurvāghasmānupa suṣṭutaitu ||

10. When Speech, saying indistinguishable things, sat down as gladdening ruler of the gods,
 she milked out in four (streams) nourishment and milk drinks. Where indeed did the highest of hers go?

11 The gods begat goddess Speech. The beasts of all forms speak her. Gladdening, milking out refreshment and nourishment for us, let Speech, the milk-cow, come well praised to us²⁰².

Outro hino interessante para observar a questão da palavra como multivariada e significativa é o RV I 164, especialmente os versos 36-42:

36. saptārdhagharbhā bhuvanasya reto viṣṇostiṣṭhanti pradiśāvidharmaṇi |
 te dhītibhirmanasā te vipāścitaḥ paribhuvāḥ pari bhavanti viśvataḥ ||
 37 an vi jānāmi yadivedamasmi niṇyaḥ saṃnaddho manasā carāmi |
 yadā māghan prathamajā ṛtasyādīd va[co aśnuve bhāghamasyāḥ ||

36. The seven children of the (two world-)halves [=the Seven Seers], the seed of the living world, take their place by the direction of Viṣṇu in the spreading expanse.

By their insights and their thought these encompassing perceivers of inspired words encompass (everything) everywhere.

37. I do not understand what sort of thing I am here: though bound, I roam about in secret by my thinking.
 When the first-born of truth [=Agni] has come to me, only then do I attain a share of this speech here²⁰³.

Considerando os versos supracitados, podemos claramente inferir que Vāc tende a abranger tudo em todos os lugares, sem qualquer ressalva²⁰⁴, além de possuir dentro do panteão védico um papel importantíssimo nas relações ritualísticas e sacrificiais. Importante é lembrar que, dentro do plano mundano, os brâmanes recebem de Vāc o conhecimento da palavra para reger os sacrifícios e os ritos²⁰⁵. Em adição, eles são os grandes responsáveis por

202 Trad. De Jamison e Brereton (2014).

203 Trad. De Jamison e Brereton (2014).

204 RV. X. 125.8.

205 RV. X 71.8.

guardar a tradição védica, além de garantir que o *adhvaryu* (sacerdote) execute corretamente o sacrifício²⁰⁶. É com se os brâmanes estivessem tecendo uma trama da vida num tear em que nenhum fio de lã pode se apartar do outro²⁰⁷. Das *varnas* advindas do sacrifício primordial, os brâmanes advêm da boca de *Puruṣa*²⁰⁸, e possuem o poder da palavra em si concedida por Vāc. Todo o seu papel reside também em entoar cantos e metros em que brotam os entes no ouvido dos homens²⁰⁹, seguindo mimeticamente os passos das divindades e dos brâmanes ancestrais²¹⁰. Isto posto, os brâmanes são, segundo as palavras de Gnerre²¹¹, responsáveis pelo uso correto da palavra, o que valida e protege o ritual”, palavra esta advinda da própria divindade Vāc. Em vista disso, ladeado das divindades, Vāc tem em si um papel similar aos das Musas gregas, especialmente em termos de direcionamento de seus ensinamentos no âmbito mundano, haja vista que ao rude e inamistoso ela não propicia, deixando-o numa constante ilusão estéril²¹².

Todavia, podemos mesmo relacionar *ipsis literis* Vāc com as Musas, ou até mesmo aproximar as divindades como parte de um resquício indo-europeu? Do que sabemos e podemos por hora destacar é que, em termos de seu conhecimento entre os seres mundanos, a presença de Vāc não é destinada a tudo e a todos, e sim a uma pequena parcela de pessoas que, mediante grande sabedoria e anos de dedicação, recebem ou reconhecem a própria Vāc. Entre essas pessoas estão os poetas/sábios (*rsis*). Oposto ao mundo helênico, os *rsis* não entendem a inspiração de Vāc, oposto ao que lemos em poemas como *Ilíada* e/ou *Odisseia*, em que a composição dos cantos entoados oralmente são advindos por meio de uma inspiração divina²¹³. Não obstante a isso, a palavra anunciada pelos *rsis* é considerada um presente dos deuses, não excluindo os créditos de importância. Logo assim, para os sábios e recitadores do mundo védico, toda a palavra é entendida como um princípio de sabedoria e de

206 A tradição brâmane de guardar corretamente os versos dos vedas é importantíssima para manter a tradição sagrada da religião hindu viva.

207 RV. X 130.1.

208 RV. X. 90. 12.

209 RV. X 130, 5 e 7.

210 RV. X 130, 6.

211 GNERRE, 2016, p. 80

212 RV. X. 71.5

213 Cf. Homero, *Ilíada*, 1. 1 ἄειδε θεὰ e *Odisseia*, 1.1 μοι ἔννεπε, μοῦσα,

conhecimento²¹⁴. Por seu turno, essa sabedoria aos *rsis* emana diretamente das divindades²¹⁵. Assim, pode-se notar que palavra ora é um presente e criação dos deuses ora é o sustentáculo destes²¹⁶, propiciando aos homens benesses sem par e propícia felicidade²¹⁷.

Palavra é considerada pelos vedas como útero primordial de todas as coisas²¹⁸, muitas vezes associada às águas, deveras conhecida como um princípio criador em diversas culturas do ramo indo-europeu, inclusive entre os gregos e os próprios vedas²¹⁹. No RV VIII. 100. 10, *palavra* é dividida em quatro partes. No entanto, essa é uma questão bastante complexa e irresoluta. Mesmo diante das informações do RV I. 164, não sabemos por quem/qual(is) deus(es) Vāc foi dividida. Todavia, podemos observar que ela é dividida várias vezes pelos deuses²²⁰ e, secundariamente, pelos *rsis* no RV X. 71.3²²¹. Independente do número de divisões, palavra como poder, sacralidade, encantamento, condicionadora dos ritos, premissa da justiça dos deuses, é recebida apenas por aqueles mais favoráveis²²², cujas decisões sob a influência da palavra são tomadas, reconhecidas e tratadas por todos como indistinguíveis²²³.

Em brevíssima conclusão e abertura para a próxima seção, Vāc, como palavra linguisticamente associada à noção de canto - e por sentido ao *carmen* latino -, é, em sua

214 RV X. 71. Outros dois hinos do Rgveda são mais claros quanto a isso. Em primeiro lugar, o RV I 130.6: *imām te vācam vasūyanta āyavo ratham na dhīraḥ svapā atakṣiṣuḥ sumnāya tvāmatakṣiṣuḥ* (Tal cântico, os Āyu, que buscam riquezas, o perfizeram, como o artesão, hábil, constrói o carro, com vistas ao teu favor. - (Tradução de Mario Ferreira); e o RV I 143, 1, sob a perspectiva de hino-inspiração e de inspiração ancestral: *pra tavyasīm navyasīm dhītimaghnaye vāco matim sahasaḥsūnave bhare*. Ao fogo, apresento, um canto-recém-composto, pujante, e minha inspiração e meu hino ancestral. (Tradução de Ferreira 2011)

215 GNERRE, 2016, p. 79.

216 RV I 164, 30-41. Embora não tenha a mesma característica de inspiração divina Homérica ou Teogonia, *palavra* como presente dos deuses nos Vedas assemelha-se muito com o papel de Zeus que concede aos homens as palavras das musas (claro que a seu propósito). Cf ainda X 125.1, em que Vāc sustenta quatro dos deuses mais importantes do panteão védico: Mitra, Agni, Indra e Varuna

217 RV I. 40. 6.

218 RV X 125.7

219 Entre os vedas, a água possui uma relação (ainda que duvidosa para eles mesmos) com o ato de criação e princípio de todas as coisas. No RV X 129. 1 esta posição parece-nos clara, quando lemos:

*nāsadāsīn no sadāsīt tadānīm nāsīd rajo no vyomāparo yat |
kimāvarīvaḥ kuha kasya śarmannambhaḥ kimāsīd ghahanam ghabhīram ||*

Não havia não-ser, não havia ser, naquele tempo, não havia éter, nem céu, que está além. O que cobria? Onde? De quem a proteção? Água? O que havia impenetrável, profundo? (Tradução de Fabrício Possebon)

Noutro ponto ainda, outras cosmogonias, como o Gênesis anotam que “in principio creavit Deus caelum et terram [2] tera autem era inanis et vacua et tenebrae super faciem abyssi et spiritus Dei ferebatur super aquas”. Entre os gregos, notória é a teoria de Tales sobre a origem das coisas a partir da água, presente no fr. 1 D.-K.

220 RV. X. 125.3

221 BROWN, 1968, p. 205

222 RV. I. 164. 39; X. 71.6 e X 125.3

223 RV. VIII. 100. 10; X. 125.5

essência, tida como poder e sacralidade. Antes mesmo de os gregos e latinos, palavra e suas nuances de canto, hino e estrofes aos védicos seguiam no compasso das cadências ritualísticas um princípio de magia, encanto, celebração de ritos e a premissa para a execução mais do que corretas dos ritos. Vac como tais elementos é oriunda de uma tradição oral, na qual os sábios a estudaram e (re)passaram *ipsis literis* de geração em geração. Dentro da espiritualidade do povo indiano, Vac é sabedoria e divindade, sempre a ser entoada como encanto. Está presente na vida do homem com todas as perspectivas de felicidade e manutenção do próprio ser enquanto *homo religiosus* e sua espiritualidade. É lida como mágica por excelência. Essa abertura da palavra como encanto dos deuses e magia também aparecerá, no legado indo-europeu, na tradição grega, mormente como palavra inspiradora e divina e curandeira na sua forma encantatória.

3.5 - ENTRE OS VEDAS E HESÍODO, ENTRE VĀC E AS MUSAS HELICONIADES.

Em termos de resquícios indo-europeus, o verso 5 do RV X 125, em que *Palavra* (Vāc) mesma assevera que aos homens o digno e o propício cabe a ela entoar, assemelha-se bastante aos versos 27-28 do poema Teogonia, de Hesíodo²²⁴, colocando, assim, em evidência o questionamento de resquício entre Vāc e as Musas Heliconiades. Datado do século VIII a.C, enquanto imaginário mítico presente na oralidade e o pensar no insuflar da divindade que transmitia a palavra divina era ainda assaz presente na cultura popular, notamos que as Musas aos homens, estas consideradas por elas como estômagos²²⁵, eram aquelas que, segundo elas mesmas:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὅμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

Sabemos mentiras variegadas dizer par a coisas genuínas
Sabemos, também, quanto aspiramos, verdades promulgar

224 Estudo interessante sobre estes dois versos pode ser lido em Brandão (2000, p. 7-20). Neste, observa-se a relação entre o discurso de coisas verdadeiras e falsas que as Musas podem proclamar.

225 Hesíodo, *Teogonia*. 26.

Diante da fragilidade do homem em relação ao divino ²²⁶, os versos acima apontam claramente para uma ambiguidade. Em primeiro turno, as musas conhecem tudo aquilo que ocorre no mundo e detêm o poder de livremente contar, quando necessário, coisas parecidas com verdades, coisas estas semelhantes a fatos cotidianos e/ou (des)conhecidos aos homens, bem como verdades que levam o homem ao caminho das leis e da justa medida das coisas²²⁷. Noutro ponto, é comum divindades obscurecerem o olhar do homem com falsas verdades, embora odioso para estes é a mentira²²⁸. Sófocles bem demonstrou na obra *Ájax* o quão verdadeiro podem ser as mentiras divinas, bem como danosas para o homem²²⁹. Esses e outros exemplos sugerem que os homens conhecem apenas o que os deuses querem que eles conheçam, mesmo que fosse necessário plantar a mentira para semear uma verdade. Por essa razão, o controle daquilo que é recitado pelo pastor é de responsabilidade da divindade, cabendo a elas decidirem o cunho de sua veracidade. Não cabe, destarte, a esse homem grego arcaico passar pelo crivo de seus próprios pensamentos se o discurso é verídico ou não²³⁰. Duvidar da divindade era algo estranho aos homens arcaicos, para dizer o mínimo. Portanto, aceitava-se de bom grado as decisões provindas dos deuses e, sobretudo, porque nada havia o que os deuses fazer não pudessem²³¹. Essa reprodução do canto das Musas dentro do próprio canto destas é, como discurso direto para Hesíodo, caracterizado pelo próprio aedo como um “ἀρτιέπεια”.²³² Por seu turno, ἀρτιέπεια é uma composição aglutinada do adjetivo ἄρτιος e do substantivo ἔπος, cuja nuance discutimos na seção anterior, por meio do estudo de Vac, como algo condizente ao encantamento e exposto como *sagrado*.

West²³³ anota que a vida isolada de pastores como Hesíodo, que se dedicavam apenas seu tempo integral ao pastoreio e a música, era bastante favorável para receber as hierofanias das divindades²³⁴. Dentre as musas, a que carregava a *palavra* ao aedo era Calíope,

226 Vide também *Hino Homérico à Demeter*, 256-257 e Aristóteles, *Aves*, 685-687

227 Essas verdades são necessárias, especialmente em termos de justiça. Na obra *Trabalhos e dias*, verdade e justiça caminham juntas para a regulação da moral do homem grego que, diante de tamanha corrupção, viviam assolados em contendas, que tinha como objetivo apenas o angariamento de recursos a partir de mentiras e falsidades jurídicas.

228 Homero, *Iliada*, 9 312-313; Mimnermo, fr. 8 West; Eurípides, *Reso*, 433-423.

229 Vide também Sófocles, *Antígona*, 622 ss no que diz respeito ao fato de que a divindade enlouquece o homem antes de levá-lo à ruína, tal como ocorreu a Ájax.

230 Assim como acreditava Eurípides, *Fenícias* 469, a exposição da verdade não tem duplicidades. O homem, portanto, recebendo o que as Musas promovem, tendem apenas a aceitar a sua verdade, sem duplicidades no pensamento quanto a sua veracidade.

231 Ovídio, *Metamorfoses*, VIII, 619

232 Hesíodo, *Teogonia*, 29.

233 WEST, 1966, p. 159-160

234 Segundo Eliade (2008, p. 25-31), em síntese, entende-se por *hierofania* uma manifestação do sagrado por meio de teofanias/ou sinais que transporta a comunicação do profano ao sagrado e vice-versa.

responsável também por emanar o sinal do sagrado (canto) aos homens, tornando-os mais próximos das divindades. Ela era tida ainda como de toda a *προπηρέεσται εστιν ὅπασέων*²³⁵, sem retroceder na importância das outras. Calíope era aos gregos àquela cuja melíflua palavra reverberava para a construção da *sophrosyne* dos reis, auxiliando-os na promulgação das leis e das mais sábias decisões. O resultado da ação da palavra com nós do divino é visto, desde os tempos hesiódicos, como um aparato regulador e condicionante da vida cotidiana e da educação do homem grego, dado que ela, a Palavra, ao longo do indo-europeu é, tal como pudemos ler no RV, àquela que caminha ladeada dos homens e dos deuses, regulando a verdade e o *modus operandi* de toda uma vida que pressupõe no sagrado a sua sede segura sempre.

Portanto, entre Hesíodo e o Rgveda podemos ler outro resquício desta questão da palavra como a reguladora da verdade e dos costumes, especialmente quando lemos os versos 81-92 da Teogonia, trecho correspondente ao Hino às Musas:

ὄν τινα τιμήσωσι Διὸς κοῦραι μέγαλοιο
 γεινόμενόν τε ἴδωσι διοτρεφέων βασιλῆων,
 τῷ μὲν ἐπὶ γλώσση γλυκερὴν χεῖουσιν ἔερσην,
 τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μελίσχα: οἱ δέ τε λαοὶ
 85 πάντες ἐς αὐτὸν ὁρῶσι διακρίνοντα θέμιστας
 ἰθείησι δίκῃσιν: ὃ δ' ἀσφαλῆως ἀγορεύων
 αἰνῶν καὶ μέγα νείκος ἐπισταμένως κατέπαυσεν:
 τοῦνεκα γὰρ βασιλῆες ἐχέφρονες, οὔνεκα λαοῖς
 βλαπτομένοις ἀγορῇφι μετὰτροπα ἔργα τελεῦσι
 90 ῥηϊδίως, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν.
 ἐρχόμενον δ' ἀν' ἀγῶνα θεὸν ὥς ἰλάσκονται
 αἰδοῖ μελιχίῃ, μετὰ δὲ πρέπει ἀγρομένοισιν:

A quem honram as virgens do grande Zeus
 e dentre reis sustentados por Zeus vêm nascer,
 elas lhe vertem sobre a língua o doce orvalho
 e palavras de mel fluem de sua boca. Todas
 as gentes o olham decidir as sentenças
 com reta justiça e ele firme falando na ágora
 logo à grande discórdia cōnscio põe fim,
 pois os reis têm prudência quando às gentes
 violadas na ágora perfazem as reparações
 facilmente, a persuadir com brandas palavras.
 Indo à assembleia, como a um Deus o propiciam
 pelo doce honor e nas reuniões se distingue²³⁶

235 Hesíodo, *Teogonia*, 79.

236 Trad. de Torrano (1995).

Em resumo, o hino inicialmente descreve a atividade das Musas na extremidade do monte Hélicon, local onde dançam e executam seu coro em torno do altar de Zeus²³⁷, entoando cantos e celebrando os deuses imortais²³⁸. Lá elas ensinaram (διδάσκω) o canto divino (ἔπος) espelhado no canto (ᾠοιδήν) de Hesíodo, que pascentava o seu rebento²³⁹. Tal canto buscava ensinar o μῦθος pelas Musas ao aedo por meio de um ἔειπον (de εἶπον)²⁴⁰, que é assinalada na obra Teogonia como uma expressão do divino. Figura-se como de grande importância para a nossa investigação sobre palavra como poder e sacralidade, reguladora da justiça e da razão divina, o que os gregos entendiam por εἶπον. Da raiz indo-europeia IE <*h₂-ue-uk^w, εἶπον aponta uma clara proximidade com o sub. φέπος IE <*uek^w, que é um deverbis seu. Levando em conta a tese de que Palavra, sobretudo associada a φέπος, entendemos que Hesíodo, a partir do canto das Musas, promulga aos homens, por meio de tudo aquilo que lhe era insuflado pelo canto destas (ἔπος) a partir de seu canto (ᾠοιδήν), toda a base da educação necessária ao homem grego²⁴¹ acerca do sagrado, instruindo-o para o princípio regulador da vida dos humanos: o temor para com os deuses.

Para corroborar com o nosso argumento, Ford²⁴² é categórico quando anota que as Musas dão a palavra divina (ἔπος) ao poeta, e o poeta com sua voz (αὐδή) transmite o ἔπος destas²⁴³. Em suma, não é o poeta que carrega o ἔπος, e sim o transmite para os homens. Com efeito, munidos da educação por meio do ἔπος, estes homens eram, naquele momento, elucubrados pelas verdades anunciadas pelas Musas. Assim, a αὐδή do homem, que não é ἔπος, está carregada do encantamento (ἔπος), que originalmente é a voz das Musas, sagrada por natureza. Portanto, o encantamento, seguindo a premissa acima, não é obra dos homens, e sim da divindade. Em vista disso, podemos argumentar que homem é, tomando como exemplo a Teogonia, apenas um servo das Musas (Μουσάων θεραπόν)²⁴⁴ e transmissor das

237 Hesíodo, *Teogonia*, 4-7

238 Hesíodo, *Teogonia*, 10-21

239 Hesíodo, *Teogonia*, 22

240 Hesíodo, *Teogonia*, 24

241 Em termos de teoria, importante é citar dois famosíssimos ensaios de W. Jaeger (2003), sendo eles *Cultura e educação da nobreza homérica* (37-60) e *Homero como educador* (61-84).

242 FORD, 1992, p. 180.

243 Hesíodo, *Teogonia*, 31-32 e 96-97.

244 Hesíodo, *Teogonia*, 99-100.

mensagens das divindades²⁴⁵ por via de uma hierofania²⁴⁶, sinal divino que lega aos homens o ponto cardeal de sua busca ao sagrado e a própria compreensão primária das divindades.

Importante é ainda observar a posição de Possebon sobre tal questão. O estudioso apresenta uma proposta em que o *ῥέπος* caminha lado a lado do *mýthos*, ou mensagem da divindade. Noutro ponto, o termo primeiro “designa a formalização do *mýthos*”²⁴⁷ Para ele o *mýthos* é “ uma mensagem, concretamente uma sílaba, uma palavra, um enunciado, uma sentença ou até mesmo um longo texto²⁴⁸”. Unindo as propostas de Ford e Possebon²⁴⁹, podemos elaborar um pensamento bastante crível e interessante, em que o homem, por meio de uma *áyde*, recebe a palavra verdadeira da musa (o *mýthos*), transmitindo, por meio do *epos*, no caso de Hesíodo, sob a forma (ou *eidos*) do metro hexâmetro.

Em adição a estrutura do hino, as musas concedem o cetro para Hesíodo cantar verdades e/ou mentiras semelhantes aos fatos²⁵⁰ a partir de uma inspiração (*ἐνέπνευσαν δέ μοι*) assim entendida pelo próprio aedo²⁵¹. De posse da *ψεύδεα* e da *ἀληθέα*, as Musas possuem as chaves do castelo para declarar ao ouvinte o presente, o passado e o que sempre será²⁵². Neste prisma temporal, elas se propõe por conseguinte a celebrar a Zeus e os imortais, cantando a origem de tudo e (quase) todos aqueles de estirpe divina, substanciando ao homem que a escuta a importância ao culto do panteão helênico²⁵³.

Mediante esses cantos, Musas dão honra aos que provém dos divogênitos reis, derramando sobre eles melífluas palavras de ensinamentos e instrução²⁵⁴, espelhadas por meio das grandes façanhas dos deuses, com intensão de capacitar tais divogênios a tomar decisões

245 Hesíodo, *Teogonia*, 104-105.

246 Não obstante a esta sentença, o aedo vale-se ainda da preciosidade de sua técnica musical, não sendo um completo servo, pois para educar os que necessitam conhecer a mensagem do tornar-se ia possuir habilidades para isso. Proximidade com os deuses e aptidão para executar a poesia torna o poeta para os deuses um iluminado entre os homens, tal como acreditava Ovídio, quando dizia nos *Fastos* (6.5) que *no est deus in nobis, agitante calescimus illo*, isto é a noção de que o poeta é um iluminado e tem acesso à poesia, e que *impetus hic sacrae semina mentis habet*. Neste cenário, poesia é um quadro que deve ser pintado com todas as cores necessárias para que a obra possa ser completa, assim como pensava Horácio (*Ars Poetica* 361).

247 POSSEBON, 2015, p. 20

248 POSSEBON, 2015, p. 19

249 Sobre a relação entre épos e mythos, Possebon argumenta segundo Aristóteles, *Poética*, 1447 a, 1451 a-b, 1455 a-b, 1448 b, 1460 a-b.

250 Hesíodo, *Teogonia*, 27-28

251 Hesíodo, *Teogonia*, 31

252 Hesíodo, *Teogonia*, 38. Em termos de *Paideia*, as palavras descritas pelas musas por meio do canto, tanto instruíam e legava reconhecimento ao passado quanto educava para a posteridade, tal como acreditava o próprio Platão no *Fedro* 245a. Na seara da modernidade, Lenz (1980, p. 149) anota esta questão temporal observando que as musas fazem dos fatos existentes no pretérito o presente para o aedo, que apenas pode ser possível mediante uma experiência primordial, concebida por meio da *hierofania*.

253 Hesíodo, *Teogonia*, 40-74

254 Vide e compare Hesíodo, *Teogonia*, 81-84 com Homero, *Iliada*, 1. 247-249 e o exemplo de Nestor.

pertinentes a todos que estão sob a égide destes reis. Com efeito, apenas os mais favorecidos recebem os máximos conselhos das Musas. Isto é, aqueles que estava mais próximos dos deuses, especialmente no que concerne ao *temor*, ou simplesmente a devoção constante a divindade. É nessa devoção que os deuses semeiam o *amor* aos que recebem a hierofania, para que estes possam cultivar o canto destas divindades, fluindo de suas bocas uma mais do que doce voz (αὐδὴ)²⁵⁵.

Em vista disso, o ἔπος das Musas, presente nestes conselhos e palavras-aladas, incitam pelo αἰοιδῆν do aedo, o homem constantemente para a justiça (δίκησιν)²⁵⁶, regulando as decisões dos reis para a sentenças divinas (θέμιστας)²⁵⁷, aconselhando-os (παράφημι) por meio de seus ditos encantatórios ou ἐπέεσσιν²⁵⁸ (de ἔπος) para a verdade do sagrado. Musas por meio da palavra são, portanto, mestres ministrantes da reta justiça aos homens²⁵⁹. Deste modo, podemos concluir, tendo como argumento complementar do que observa Possebon²⁶⁰, que no imaginário grego,

a palavra, nesta sociedade fortemente tradicional, em que o uso da escrita é incipiente, tem força de lei, celebra as uniões, as preces, os pactos, os juramentos, as promessas, as opiniões, os julgamentos, os ódios e os amores. A palavra falada é o criador e o mantenedor desse mundo arcaico.

Frente a esta sucinta consideração acerca do Hino às Musas e a proposta hesiódica no que respeito diz ao papel e importância da *palavra* divindades na vida do homem, podemos agora aqui observar algumas convergências entre o Hino às Musas e os Hinos do Rgveda citados ao longo da seção anterior, sobretudo no que concerne à *palavra* como reguladora da verdade e dos costumes do homem arcaico grego e os védicos:

Em primeiro lugar, tanto aos vedas quanto aos gregos arcaicos, palavra (ἔπος ou vac) são sagradas por excelência. Em que se pese a transmissão de conhecimento, Musas tecem palavras para rememorar das divindades e a Zeus²⁶¹, entoando na em posse do aedo a raça dos

255 Hesíodo, *Teogonia*, 96-97.

256 Tal como também podemos observar no RV X 71.10 (como um resquício).

257 Hesíodo, *Teogonia*, 81-87.

258 Hesíodo, *Teogonia*, 88-90. O sub. ἐπέεσσιν geralmente é composto com παράφημι (Homero, *Iliada*, 7, 577; 12, 249; *Odisseia*, 2, 189; 16, 287; e 19, 6).

259 Hesíodo. *Trabalhos e dias*. 265

260 POSSEBON, 2008, p. 35.

261 Hesíodo, *Teogonia*, 9-21.

que sempre são²⁶², com intuito de celebrar as normas dos imortais²⁶³. Por seu turno, Vac sustenta, mediante os hinos entoados e pelo conhecimento, Mitra e Varuna, divindades do sol/sabedoria e do cosmo, na mente dos homens, fazendo com que os mortais (e deuses) pudessem conhecer as “essências” e normas das divindades²⁶⁴, proporcionando a estas um culto e um estado permanente de veneração e temor²⁶⁵. Esse temor, como claramente anota Platão²⁶⁶, era a parte principal e essencial da educação do homem arcaico: temer aos deuses e cumprir os ritos.

As Musas em seu canto possuem ainda o poder de determinar sentenças em prol da vida, além de fazer recair sobre os homens detentores do poder a sua boa persuasão, findando as contendas com julgamentos corretos²⁶⁷ por meio de conselhos nas decisões de o que é propício ou não²⁶⁸. Vac pronuncia tanto o que é propício aos deuses quanto aos homens. É por meio de seu desejo que o homem se torna poderoso²⁶⁹.

Musas existem primeiro aos recitadores, e insufla nestes o conhecimento de seu significado e importância para todos Ela faz nascer os próprios recitadores²⁷⁰, que transitam de cidade em cidade, de casa em casa, responsáveis pela educação dos homens, declarando o que é, o que será e o que foi²⁷¹. Por seu turno, Vac adentra as moradas dos homens de várias maneiras²⁷², além de abarcar todos os seres presentes no cosmo²⁷³. Em adição, Vac tem o poder de promover quer a discórdia quer a concórdia, falando o que é crível ou não crível a toda classe de homem²⁷⁴.

Musas dá voz ao aedo para tornar o homem mais sábio com os ensinamentos das divindades.. Toda sabedoria dos cantos aos aedos emana da inteligência superior e divina das Musas²⁷⁵. Por seu turno, recitadores das palavras sagradas, os sábios poetas (rsi), recebem dos próprios deuses a fonte de tais palavras²⁷⁶. Muito embora não exista correspondência das

262 Hesíodo, *Teogonia*, 31-34.

263 Hesíodo, *Teogonia*, 65-67.

264 RV I 173, 3.12.13

265 RV X 125.1

266 Platão, *Eutífron* 6e 10-7a 1.

267 Hesíodo, *Teogonia*, 84-87.

268 Hesíodo, *Teogonia*, 88-90.

269 RV X 125. 5

270 Hesíodo, *Teogonia*, 93-97

271 Hesíodo, *Teogonia*, 37-38.

272 RV X 125.3

273 RV X. 125 8.

274 RV X 125.3-4.

275 Hesíodo, *Teogonia*, 3-31, 99-100.

276 RV X 71.2

Musas no oriente²⁷⁷, sendo as musas, anota West²⁷⁸, “purely Greek creatures”, os vedas e os gregos têm em comum a noção de palavra ou canto como algo proveniente do divino, independentemente de como será recitado. Em adição, o canto das musas ensinam como proceder o sacrifício e as libações por meio das ações dos homens e deuses, personagens de seus cantos, bem como a importância destes últimos.

Em conclusão, tudo o que é sustentado e pronunciado por meio da palavra advinda da divindade, estando o homem quer no âmbito do sagrado quer em estado onírico; é sagrado por excelência. Esse pressuposto é, para este trabalho, importantíssimo, pois percorreremos o último capítulo, em especial a hierofania de Asclépio no Ábaton, seguindo a premissa de que: a voz da divindade é de toda sagrada e encantatória.

3.6 - PALAVRA COMO INSPIRAÇÃO E EXPERIÊNCIA DA VERDADE

Todos os homens que creem sem reservas na divindade e no mito pelo qual o sagrado chegou até eles, estes também participam da própria divindade e da verdade que ela representa. Essa verdade reverbera, por meio de várias manifestações do sagrado, quer epifânica, quer hierofânica, a mais pura instrução e experiência numinosa. Percebendo essa inspiração (ou revelação) hierofânica (ou epifânica), todos os homens passam a ter uma participação na divindade e em seu nome, servindo-se da verdade imortal para guiar os seus próprios caminhos.

hotā niṣatto manorapatye sa cin nvāsām patī rayīnām |
ichanta reto mithastanūṣu saṁ jānata svairdakṣairamūrāḥ ||
piturna putrāḥ kratuṁ juṣanta śroṣan ye asya śāsām turāsaḥ |
vi rāya aurnod duraḥ purukṣuḥ pipeśa nākaṁ str̥bhirdamūnāḥ ||

4. All have a share in divinity and in its name,
as they serve immortal truth in their own ways.
5. The promptings of truth, the vision of truth—
all have performed their tasks lifelong²⁷⁹.

277 É bastante comum escutar oralmente que as Musas podem ser comparadas com as Apsaras da Mitologia Hindu. Contando vivente e seis ao todo, as Apsaras estão associadas aos ritos de fertilidade, bem como a aspectos das artes cênicas. Sobre o Hino que trata de uma Apsara em especial, a Urvashi, vide RV X. 95. Da relação das Apsaras e o poder de sua arte frente aos espectadores, vide *Mahabharata*, III: Varna Parva, 43.

278 WEST, 1997, p. 170

279 RV. 1. 68. 4-5 Trad. De Jamison e Brereton (2014).

No hino I. 68, 4-5, todos os homens, quando repartem o âmbito da divindade, o âmbito do sagrado, aqui como partícipes de ritos sacrificiais, executados ao som dos cantos dos sábios e da presença dos ouvintes; possuem em si uma parcela da divindade. Habitam, portanto, em um tempo próprio, oposto ao plano homogêneo do mundano, em que os homens se separam da divindade. Trata-se de uma experiência do sagrado que serve de inspiração e cultivo para as tarefas diárias, empreendidas de acordo com a parcela educativa da divindade na formação desses humanos. É, portanto, um conhecimento revelado e obtuso²⁸⁰.

No caso dos gregos, o *tempo* dos homens arcaicos era distinto do tempo dos homens clássicos. Os primeiros viviam mais próximos dos deuses. Torrano²⁸¹ (re)lembra-nos que “o mundo, para os gregos hesiódicos, é um conjunto único de inesgotáveis aparições divinas”. No período Helenístico, em Epidauro, ao adentrar no Templo de cura, o homem passava a habitar nestas proximidades, vivenciando teofanias de um único deus, de modo sucessivo. Todavia, em razão do texto hesiódico, Torrano entende “a noção mística da linguagem como manifestação divina”, associada as Musas, que “constituem o fundamento transcendente dos cantos e, ao mesmo tempo, a garantia divina da verdade que nesses cantos se revela”. Esse canto divino (ἔπος), que é transmitido pelo canto (ᾠοιδῆ) do aedo, no metro hexâmetro, tende a insuflar no peito do homem o mais alto grau de revelação (ἀλεθεία) da vida, em decorrência da experiência do sagrado, para a educação de quem canta e também de quem escuta.

Em uma longa passagem, extraída do ensaio de Torrano, é que poderemos entender, como bem entendemos também, a noção de canto e inspiração, e inspiração como experiência que reverbera na educação dos homens verdadeira noção de Paideia (divina):

No Encanto do Canto—na força dessa Poesia oral arcaica—é que se experimenta a Mais Forte Realidade, O Que Se dá como Presença Divina. Essa experiência numinosa — i.e., essa experiência em que o Nume (= Deus) Se dá — da linguagem e particularmente do Canto é a experiência em que mais fortemente se vive como percipiente, com a alertada e acesa atenção ao que se ouve e ao que se canta. A experiência numinosa do Canto é a audição de palavras-seres, de palavras-presenças. A Palavra-Presença, i.e., a Voz múltipla e uníssona das Musas encarnada na voz do aedo, mais do que ouvida é percebida: é vivida e vista na arcaica concretude em que se reúnem e se confundem o nome e a coisa nomeada. A percepção humana que percebe esse

280 RV X 71.

281 TORRANO, 1995, p. 2.

Canto iluminador da a-létheia e presentificador da Presença Divina e da Totalidade Cósmica coincide com a Grande Percepção de Zeus no Olimpo, Diòs nóon entòs Olympou (v. 51). Essa Percepção (mégan nóon) não constitui para o homem um ato entre outros nem uma faculdade de que o homem disponha entre outras tantas que ele exerce habitual e trivialmente, mas essa Percepção constitui um ato pelo qual o homem se funda e se constitui. Trata-se de uma Percepção pela qual o homem encontra o seu próprio Fundamento, pela qual se comunica com a própria Fonte de Vida e a partir da qual a existência humana se configura, ganha Sentido e se vivifica. Essa Percepção imprime no coração do homem um novo tornos, novas forças e Sentido iluminador. Nóos, "percepção", se deixa traduzir também por "espírito", porque indica a totalidade percipiente do espírito e da consciência; o verbo noéo, derivado de nóos, diz tanto "perceber" e "ver" como "refletir", "meditar", "ser lúcido" e "ter sentido". [...]o nome das Musas são as Musas e as Musas são o Canto em seu encanto. O nome das Musas é o próprio ser das Musas, porque as Musas se pronunciam quando o nome delas se apresenta em seu ser, porque quando as Musas se apresentam em seu ser, o ser-nome delas se pronuncia²⁸²

Em termos de linguagem arcaica, do ponto de vista etimológico, esse “nome das Musas”, tanto no viés poético quanto linguístico, possui uma acepção de “inspiração”, que leva o homem à “percepção” do sagrado. Em termos de étimo, essa percepção é bastante instrutiva. Beekes²⁸³ anota que *Mousa* provem da raiz IE? *men(s)-d^hh, ou também *mond^h-ih₂, ambas com a nuance de Musa ou, por metáfora, som ou poesia. Por seu turno, Watkins²⁸⁴ propõe do Proto-grego *Mousa* < *monsa < *montwa < *mon-tu-h_s. Da raiz *men podemos notar no indo-europeu algumas nuances sobre o conhecimento, especialmente associado à inspiração divina. Entre os gregos e hindus, comentamos acima acerca da percepção de inspiração divina, de hierofania e sabedoria/aprendizado, entre os aedos e os sábios/sacerdotes védicos. Lemos que os gregos atribuem o conhecimento divino dos cantos às hierofanias das Musas. Por seu turno, os védicos atribuem ao poeta o conhecimento à inspiração divina na forma de *manśám/compreensão*, adquirida por meio de uma *mánma/sabedoria*, e conquistada a partir de muita dedicação na apreensão dos ditos divinos, conforme o RV IV 5, 2-3.6:

mā nindata ya imām mahyaṃ rātiṃ devo dadau martyāya svadhāvān |
pākāya ghr̥tso amṛto vicetā vaiśvānaro nṛtamo yahvo aghniḥ ||
sāma dvibārḥā mahi tighmabhṛṣṭiḥ sahasraretā vṛṣabhas tuviṣmān |
padaṃ na ghor apaghūlhaṃ vividvān aghnir mahyam pred u vocan manīṣām |

282 TORRANO, 1995, p. 16.

283 BEEKES, 2010, p. 972.

284 WATKINS, 1995. p. 85.

[...]

idam me aghne kiyate pāvakāminate ghurum bhāraṃ na manma |
bṛhad dadhātha dhṛṣatā ghabhīraṃ yahvam pṛṣṭham prayasā saptadhātu||

2. Do not spurn (him), the self-empowered god who gave this bounty to me, a mortal, a simple man—he shrewd, discriminating, the immortal Vaiśvānara, most manly, youthfully exuberant Agni²⁸⁵.

3. A great melody (he gave)—the doubly lofty, sharp-pointed, thousand-spurting, powerful bull—
having found the word hidden like the track of the cow. Agni has proclaimed the inspired thought to me.

[...]

6. (But) this (track/word) is mine, o pure Agni! Since I, however small, do not violate (the ordinances), for me you have boldly placed the thought, like a heavy burden, lofty and deep, on your own youthfully exuberant, sevenfold “back” along with the pleasurable offering²⁸⁶.

Toda instrução védica é apre(e)ndida e transmitida na forma de conhecimento desde os primeiros sacerdotes e aos demais recitadores. O mesmo fenômeno pareceu ocorrer quanto à relação Musa e aedo, aedo e rapsodo, palco de grandes discussões na antiguidade clássica, especialmente entre Íon e Platão. Quanto ao mais, é interessante aqui pontuar a relação de *mansám* e *mánma* com a raiz *men. Essa raiz serve para ambos gregos (Mousa) e hindus e suas noções de conhecimento, sabedoria e verdade divina. Trata-se de um claro resquício indo-europeu com implicações socioculturais distintas.

Em retorno ao título, a noção de memória tem participação importante no processo de instrução por meio da palavra sagrada. Muitos gregos acreditavam que ao homem bastava recordar para saber. Os poetas, noutro ponto, tinham o trabalho de relembrar aos homens a verdade e instrução dos deuses. Esse ato de recordação da verdade e da sacralidade do modo de agir e dos costumes, como ser temente aos deuses, provém da memória insuflada nos homens pelas Musas. Tal como recordar é viver, memória para os gregos têm fator fundamental na vida cotidiana destes, pois nela vive a palavra sagrada e todo o *épos* que será compreendido largamente como um recurso não apenas educativo, mas também medicinal.

285 Trad. De Jamison e Brereton (2014).

286 Trad. De Jamison e Brereton (2014).

Para os gregos, memória era uma importante divindade, mãe inclusive das Musas²⁸⁷. Em termos de étimo, *Mnemosyne* é um derivado do verbo gr. *Mimneskw* <*mneh, que significa *relembrar*. Quando em morfologia escrito como *mnaomai* e o aor. *Mnesasthai* corresponde ao que no scr. temos por *mnāyate*, de * mnah₂ (*mnā). *Mnā pode ser observada nas formas dos dialetos grego eólico e dórico de *Mnhmosyne* para *Mnamosyna* em Alcman, fr. 8 Page e/ou *Mnamas* em Terpander, fr. 3 Page. Essa raiz entre o védico e o grego propõe a nuance principal do *ato de recordar*, de estar consciente²⁸⁸. Essa noção de *estar consciente* pode ser na visão de Watkins sobre o *montwa e o māntu²⁸⁹. Com efeito, para adquirir o conhecimento, deve-se estar consciente para absorver aquilo que é do próprio estado dos deuses, estes como māntu (conselheiros):

ya īsire bhuvanasya pracetaso viśvasya sthāturjaghataścāmantavaḥ |
te naḥ kṛtādakṛtādenasas paryadyā devāsaḥpipṛtā svastaye ||

8. The forethoughtful counselors who are masters of the world, of everything stationary and moving—

287 Vide *Hino homérico IV a Hermes*, 492; Hesíodo, *Teogonia*, 54 e 915; Cícero, *De natura deorum*, III. 21; Píndaro, *Peân 7*; *Nemeas*, 7. 12; *istimicas* 6. 74. Um importante poema a ser citado sobre a relação das Musas com Mnemosine, bem como na relação com a *razão* humana, é o hino órfico 77 à Mnemosyne:

Μνημοσύνην καλέω, Ζηνὸς σύλλεκτρον, ἄνασσαν,
ἢ Μοῦσας τέκνωσ' ἱεράς, ὀσίας, λιγυφώνους,
ἐκτὸς ἐοῦσα κακῆς λήθης βλαψίφρονος αἰεῖ,
πάντα νόον συνέχουσα βροτῶν ψυχᾷσι σύννοικον,
εὐδύνατον κρατερὸν θνητῶν αὔξουσα λογισμόν,
ἡδυτάτη, φιλάγρυπνος ὑπομνήσκουσά τε πάντα,
ὣν ἂν ἕκαστος ἀεὶ στέρνοις γνώμην κατ'ἀ>θιγται,
οὔτι παρεκβαίνουσ', ἐπεγείρουσα φρένα πᾶσιν.
ἀλλὰ, μάκαιρα θεά, μύσταις μνήμην ἐπέγειρε
εὐτέρου τελετῆς, λήθην δ' ἀπὸ τῶν<δ'> ἀπόπεμπε.

Memória eu chamo, a consorte de Zeus, soberana
que engendrou as Musas, divinas sagradas claras cantoras,
longe sempre do terrível Oblívio demente [*Lete*]
conservas a inteligência que em almas mortais convive,
bem poderosa forte elevas a razão humana,
dulcíssima vigilante **recordando** os pensamentos
que cada um sempre deposita no peito,
sem descaminhos despertando a mente em todos.
Vem, venturosa deusa, nos iniciados a memória dos mistérios
despertas, sacratíssimo rito: o oblívio expedes para longe!
(Trad. De Rafael Brunhara)

288 Por exemplo, no Kauṣītaki-Brāhmaṇa 8.7.

289 WATKINS, 1995, p. 85

o gods, rescue us today from transgression done or not done—for
well-being²⁹⁰

Esse trecho do RV X. 63.8 converge em comparação com o que exploramos ao longo dessa dissertação com o conteúdo do RV X 125.4, na seção XXX, em que os ignorantes e os não-conhecedores ou, simplesmente, os *amantávo*, necessitam de Vāc para se tornarem conhecedores da verdade divina. Para tanto, todo recitador deve ter cuidado em manter toda a sacralidade dos cantos. Intactos devem estar, tal como a divindade assim estimou. Palavra do cantor – *aedo* grego e *jaritar* védico – e seus cantos/hinos são escutados por todos, e a poesia recitada nos versos dos cantos/hinos, mantidas como pede a tradição, deve ser vista como algo totalmente *verdadeiro*, pois é a partir dessa verdade divina que os homens serão instruídos. Claramente pudemos observar essa questão na Teogonia, 26-28 e a relação entre ψεύδεα (mentira) e ἀληθεία (verdade), bem como no RV X. 125.4 e na afirmação de Vāc que *śraddhivam te vadām* em relação ao homem. Outro hino, o RV. III.33.8 (Rio a Viśvāmitra), concede-nos um excelente exemplo de poesia e instrução por meio da palavra a partir do canto do poeta:

etad **vaco** jaritar māpi mṛṣṭhā
ā yat te ghoṣānuttarā yughāni |
uktheṣu kāro prati no juṣasva
mā no ni kaḥ puruṣatrā namaste ||

[Rivers:] This **speech**, singer — do not forget it— so that later generations
will hear it from you.
Favor us in return in your hymns, bard: don't put us down among men.
Homage to you²⁹¹.

Vaco (speech - palavra) é o que etimologicamente associamos, como bem acordamos bem acima, com o ῥέπος grego. No hino em questão, o Rio, em advertência ao cantor, remete-nos a visão mesma tida sobre a poesia grega arcaica, homérica e hesiódica, de que o canto será passado as gerações do porvir, e servirá como modelo instrutivo no fomento da sacralidade da religião e espiritualidade. O mesmo papel instrutivo do Rio, ainda que em perspectivas distintas, pode ser observada no canto das Musas. Em adição, o trecho nos revela

290 RV X. 63.8. Trad. De Jamison e Brereton (2014).

291 Trad. De Jamison e Brereton (2014).

ainda a vivência e proximidade dos homens com a divindade, algo visto e perceptível ao longo de todo o Rgveda.

Em vista disso, pode-se dizer que todo o homem possui uma participação na divindade²⁹², e a conhecem desde pequenos pela educação de verdades pronunciadas por meio de fórmulas divinas, de dizeres poéticos, que são representados a partir das palavras emitidas pelos sábios cantores nos poemas orais, sobretudo. Todas as formulações pronunciadas pelos cantores/poetas e/ou sábios nos poemas/hinos indo-europeus mais arcaicos associados à inspiração dos deuses tendem a ser lidos como o pronunciar de palavras sagradas e verdadeiras, posto que simplesmente advém da divindade. Isso parece-nos estar bastante claro nos exemplos dados sobre os gregos, bem como no que respeito diz aos hindus, tal como podemos observar no RV. 1. 152. 1-2b,

yuvaṃ vastraṇi puvasā vasāthe yuvorachidrā mantavo ha sarghāḥ |
avātiratamanṛtāni viśva ṛtena mitrāvaruṇā sacethe ||
etaccana tvo vi ciketadeśāṃ **satyo mantraḥ kaviśasta ṛghāvān** |
triraśṛiṃ hanti caturaśṛirughro devanido ha prathamāajūryan ||

1. You two wear garments of fat; your counsels are unbroken torrents.
You have brought low all untruths; you keep company with truth.
2. Many a one will not comprehend this (formulation?) of theirs, **(but) the virile mantra, proclaimed by poets, comes true.**
The mighty four-edged (weapon) smites one with three edges; the scorners of the gods were the first to waste away²⁹³.

Nesta passagem em questão, Jamison e Brereton²⁹⁴ anotam que o hino trata, inicialmente, “da associação de Mitra e Varuna” com a verdade e seu poder de derrotar a falsidade”, questionando, logo em seguida, no verso 2a, “a capacidade das pessoas comuns de compreender” tais formulações e a verdade. Novamente, importante é notar a relação com que essa passagem possui com o RV X 125 e a sustentação de Mitra e Varuna por Vāc, sobretudo com verdade asseverada no verso quarto. Longe desta pequena digressão, no passo em que adentramos no conteúdo do verso 2b, podemos ler que, de tudo o que o poeta recitar, sendo amparado pela divindade, o poder do mantra pronunciado por ele implica que, para os homens

292 RV. I. 68

293 Trad. De Jamison e Brereton (2014).

294 JAMISON e BRERETON, 2014, p. 329.

em geral, a compreensão ou não (neste caso, de Mitra e Varuna) se tornar irrelevante. Em verdade, ao poeta convém apenas recitar o mántraḥ com intuito de instruir por meio da memória²⁹⁵ a partir do *satyó* (verdade) dado aos poetas pelos deuses, como lemos no RV. 7.7.6 *mantram ye vāram naryā atakṣan* (the manly ones who fashioned the solemn utterance and its desirable reward)²⁹⁶; e encontrar a divindade em seu interior, pela verdade, a principal proposta dos hinos:

Vidantīm atra naro dhiyandhā
 hṛdā yat taṣṭān mantrān aśamsan
 ajo na kṣām dādharma pṛthivīm
 tastambha dyām **mantrebhiḥ satyaiḥ**²⁹⁷

The superior men, producing insights, find him here,
 when they have recited mantras fashioned by the heart.
 Like Aja (Ekapad) he supports the broad earth;
 he props up heaven **with mantras that come true**²⁹⁸.

Essa mesma verdade ou *satyaiḥ* prescrita no hino é uma revelação, par em resquício indo-europeu à compreensão de revelação ou verdade que lemos na Teogonia. É, portanto, por meio da verdade, da prática do encantamento, dádiva dos deuses, que a cura ao morbo acontece. Trata-se da verdade divina. Toda a palavra recitada é parte dos deuses e, por conseguinte, algo divino e verdadeiro, munido de potência sobre-humana. Entretanto, como isso ocorre dentro do mundo grego, especialmente nas épocas mais arcaicas, antes de chegar ao período helenístico?

295 Convém ressaltar que mántraḥ possui relação com a raiz * men (memória).

296 No antigo avéstico podemos ler a mesma proposta em Yasna. 29.7

297 Na cultura indo-europeia, especialmente no antigo avéstico, podemos notar um claro resquício entre a noção do RV *satyó mántraḥ*, (fórmula verdadeira) com o *haiṣīm maḡrəm* (fórmula verdadeira) do *Yasna* 31. 6, quando recitada pelo sábio em razão da palavra divina.

298 RV. 1. 67. 4-5. Trad. De Jamison e Brereton (2014).

3.7 - PALAVRA CONCEDE PODER DE CURA.

No passo seguinte de nossa escrita, procuraremos pôr em evidência, para além de que a palavra pode instruir para a verdade divina, para a justiça e para a condição moral dos homens; que a palavra também pode ser pelos deuses dada aos homens como um modo de encantamento para a cura de moléstias. Portanto, objetiva-se aqui apresentar uma adição ao poder da palavra na antiguidade, antes da medicina hipocrática, exercida no coletivo do homem arcaico: o poder da cura divina por meio da palavra às moléstias mundanas.

Sendo assim, palavra é tida como sagrada, e essa sacralidade é entoada pelos hinos e mantras. Para entoar o encantamento corretamente, torna-se preciso ter conhecimento da palavra. No caso dos gregos, essa palavra (ἔπος) é transmitida pela divindade (Musa), que legava aos homens os ditos como deveriam ser ditos. O mesmo servia-se o imaginário grego sobre o tratamento de doenças por meio do encantamento, quando estes eram transmitidos via divindade (sagrado) ao mundano (profano).

Para ter acesso à palavra como método de cura, tornar-se-ia preciso ao médico grego o conhecimento não apenas da arte médica. Era preciso conhecer tal arte e dispor também de um meio de transmitir por meio de palavras o encantamento divino capaz de curar as moléstias. Encantamento e conhecimento, um necessário para o outro, são bastante evidentes, novamente, entre os gregos e os vedas. O hino X 71 do Rgveda revela que, sem conhecimento, o homem não consegue semear os ritos e os cultos²⁹⁹. É preciso seguir pela vereda da Palavra para semear o encantamento. Nessa via reta, o homem passava a entoar palavras em uma língua obtusa não própria para os rituais e culturas ou curas e encantamentos. Os vedas a chamavam de *tramas de farrapos*. Esse termo significa, ademais, a linguagem rústica de quem não é partícipe dos rituais védicos e não conhecem a palavra e sua essência mais do que sagrada. Palavra torna-se para estes obtusos apenas uma combinação, não possuindo o mesmo valor para aqueles cujos hinos os observam e vivenciam segundo os seus sacros ensinamentos. Guerre (2016, p. 79) bem resume o conteúdo deste hino quando anota que ele “expressa claramente a concepção védica sobre as palavras e seu caráter sagrado”, ainda mais quanto à crítica dos sábios àqueles desconhecadores dos cantos e dos ensinamentos dos hinos do Rgveda.

299 Bión de Borístenes (apud Digenes Laércio, 4.47) bem recordamos que ensinar o conhecimento das coisas aos lânguidos jovens e sem ímpeto para aprender é como pendurar o queijo mole em gancho.

É, portanto, na vereda da palavra que ocorre a educação do homem contra a linguagem obtusa. Com esta educação, ocorre o conhecimento que da Palavra, em sua origem, nasceram os hinos, cantos e estrofes, e que o encantamento surge como Palavra que aos homens é-lhe destinada após o sacrifício do Homem primordial (Purusa), tal como bem podemos ler ao longo do RV X 90.9:

tasmād yajñāt sarvahuta ṛcaḥ sāmāni jajñire |
chandāṃsijajñire tasmād yajustasmādajāyata ||

Deste sacrifício tudo é oferecido; as estrofes e os cantos nasceram, os hinos encantatórios nasceram deste, o encantamento surgiu deste³⁰⁰.

Ao passo que para os védicos a palavra era sinônimo de “sagrado”, pois evocava tudo aquilo que de mais divino havia, isto é, os ensinamentos dos deuses aos homens; para os gregos antigos, a palavra possuía um poder mágico, que ultrapassava os limites do mundano, especialmente no que concerne à saúde, bem como os cantos e encantos por parte do divino. Espelhos do conhecimento da arte divina, da interpretação e da capacidade de absorver toda a sacralidade da palavra e seu poder, os curandeiros da antiguidade, sobretudo aqueles que tratavam as doenças e chagas com o encantamento, possuíam, ao que parece, uma relação de proximidade com as divindades.

Em relação ao poder mágico por meio da palavra, o *encantamento*, mediante uma prece, em situações particulares, servia como uma terapia mais do que potente para o sanar das moléstias psicossomáticas dos enfermos. É como se as mãos do curandeiro ou até mesmo a boca homem servisse como um instrumento que podia transportar, sem a necessidade de um portal concreto, como templos e santuários, o âmbito e a potência do divino ao mundano, e as curas advindas deste. Homero entoa um exemplo magistral acerca disso. Na Odisseia, canto 19, 455-458, observa-se o empreendimento de dois procedimentos, um mundano e outro divino, para curar uma chaga que Odisseu obteve após uma mal sucedida caçada a um mais do que feroz javali:

τὸν μὲν ἄρ' Αὐτολύκου παῖδες φίλοι ἀμφεπένοντο,
ὥτειλῆν δ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο
δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαοιδῇ δ' αἶμα κελαινὸν

300 Tradução: Possebon (2016).

ἔσχεθον, αἶψα δ' ἵκοντο φίλου πρὸς δώματα πατρός.

Os queridos filhso de Autólico ocuparam-se da carcasa,
E depois trataram sabiaente da ferida do divino Ulisses.
Fizeram estancar o negro sangue com uma encantação.
A seguir foram todos para o palácio do pai amado³⁰¹.

O termo gr. ἐπαιδιῆ é um *hapax* em Homero. Ocorre apenas uma única vez em toda a obra Odisseia, sem qualquer menção na Iliada com a nuance de *encantamento*. Está associada rigorosamente ao âmbito da cura. Nesta passagem, observa-se que o curandeiro propõe uma cura por meio do encanto de suas palavras, bem como a partir de uma *remedia*, que consistiu do amarrar a atadura para preservar a chaga. Trata-se de uma cura de caráter contraintuitivo, associado ao poder sacro da palavra. Com efeito, mediante essa passagem, está mais do que evidente que a cura estava associada, para o homem grego arcaico, ao encantamento.

Embora essa nuance estivesse na mente do homem arcaico, dado os versos de Homero, educador por excelência da Grécia antiga, é ainda no período mais antigo da poesia, portanto, que o termo passa a perder a sua originalidade, ganhando novas acepções. Essas novas nuances passavam, naquele momento, a ser traduzidas, de maneira geral, como simples encantamentos baseados em feitiços, tal como podemos ler, por exemplo, na quarta ode Pítia, verso 217, de Píndaro:

μαινάδ' ὄρνιν Κυπρογένεια φέρεν
πρῶτον ἀνθρώποισι, λιτάς τ' ἐπαιδιᾶς ἐκδιδάσκησεν σοφὸν Αἰσονίδαυ·
ὄφρα Μηδείας τοκέων ἀφέλοιτ' αἰδῶ, ποθεῖνὰ δ' Ἑλλάς αὐτὰν
ἐν φρασὶ καιομένην δονέοι μάστιγι Πειθοῦς.

Traz aquele pássaro da delusão
por primeiro para os mortais, ensinando o filho de Esão os **encantos** e as preces
pra privar Medeia da estima a seus pais, pra que um desejo pela Grécia
ferva sua mente e a conduza no açoite de Peitó.³⁰²

Embora o termo surja par ao de Homero, em Píndaro nota-se um contexto não tão próximo ao arcaico. Nesta ode o ἐπαιδιᾶς não está ssociado ao tratamento de moléstias, tão-pouco a qualquer, quando entoado, tem por finalidade recobrar ao estado oposto morbo de um

301 Tradução de Frederico Lourenço (2011).

302 Citados os versos 216-218 como contexto. Tradução de Antunes (2017).

ser Trata-se de um simples encanto, servente ao mandingar em luta contra as novas chagas, como a supressão do bem-querer e da altiva desestima do outro por alguém, neste caso, de Medeia. Em Homero, entretanto, o uso de ἐπαιδιῇ serve-se para descrever a nuance estrita de cura, sobretudo, por meio da palavra encantatória e munida de poder, tal como se entendia na tradição indo-europeia (e indo-iraniana³⁰³).

Decerto que, ao longo da tradição grega, o sentido da palavra ἐπαιδιᾶς com a nuance de cura perdeu-se no tempo, dando lugar a outras acepções³⁰⁴. Não obstante a isso, em três passagens, duas líricas e uma dramática, datadas de entre os séculos VI e V a.C, podemos ler a nuance de ἐπαιδιᾶς em sua acepção homérica e original, como cura por meio do encantamento. Essas passagens são as seguintes:

PÍNDARO, PÍTIA 3. 47-54

τοὺς μὲν ὄν, ὅσσοι μόλον αὐτοφύτων
 ἐλκέων ξυνάονες, ἢ πολιῷ χαλκῷ μέλη τετρωμένοι
 ἢ χερμάδι τηλεβόλῳ,
 ἢ θερινῷ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χειμῶνι, λύσαις ἄλλον ἄλλοίων ἀχέων
 ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς **ἐπαιδαῖς** ἀμφέπων,
 τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν
 φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς.
 ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται.

Quem o visitou com lesões naturais,
 ou mostrando um membro ferido pro bronze cinza ou pedra arremessada
 de longe ou trazendo seus corpos
 por algum fogo de inverno ou verão arrasados, ele os libertou de suas dores,
 [curando-os
 com **encantamentos** suaves cuidou de alguns. Para outros
 deu-lhes poções favoráveis ou então ungiu seus membros com remédios
 ou pôs de volta de pé com cirurgia³⁰⁵.

303 No que tange à tradição indo-iraniana, na região da Pérsia, nenhuma libação poderia ser executada sem a presença dos magos. Destarte, quando convocados a cantar o nascimento dos deuses, entoavam um (en)canto, necessário para que todo rito fosse concluído com sucesso aos olhos do sagrado. Heródoto traduz essa ideia de canto como ἐπαιδιῇ no livro 1. 132. 3:

[3] διαθέντος δὲ αὐτοῦ Μάγος ἀνὴρ παρεστὼς ἐπαίδει θεογονίην, οἷν δὴ ἐκεῖνοι λέγουσι εἶναι τὴν **ἐπαιδιῇν**: ἄνευ γὰρ δὴ Μάγου οὐ σφί νόμος ἐστὶ θυσίας ποιέεσθαι.

[3] Tendo destarte ele organizado, um mago, homem, se aproxima e sobre ele entoa o **canto** do nascimento dos deuses, bem como aponta a tradição persa; haja vista que sacrifício algum oferecido pode ser estando ausente um mago.

304 Em Ésquilo, *Prometeus*. 174 e Eurípides, *Fenícias* 1260 o termo é visto como uma nuance de elemento persuasivo.

305 Trad. de Antunes (2017).

PINDARO, NÉMEA, 8. 49-50

ἐπαιδαῖς δ' ἀνὴρ
νώδυνον καὶ τις κάματον θῆκεν.

E co'os **encantamentos** o homem
a dor torna-a indolor.

SÓFOCLES, AJAX 581-582

πύκαζε θᾶσσον· οὐ πρὸς ἱατροῦ σοφοῦ
θρηγεῖν ἐπιδᾶς πρὸς τομῶντι πῆματι.

Cerre célere [a casa]! Não ao médico experto
Cantar³⁰⁶ [cabe] encantamentos sobre uma chaga clamante à faca.

Nas três passagens supracitadas, temos claramente a nuance de ἐπαιδαῖ como encantamento em prol da cura de moléstias. Em Píndaro, Pítica IV, o trecho citado anota uma dualidade entre o cuidado por parte do encantamento e dos remédios (φάρμακα), bem como de poções. Tal como em Homero, o encantamento aqui servia para curar chagas de membros cingidos, entre outros ferimentos. Outro tipo de terapia exposta na ode é a cirurgia, o que, por conseguinte, demonstra a exposição dos três tipos de terapias executadas na antiguidade pós-homérica. Já na oitava ode Némea, de Píndaro, os versos anotam, diretamente, a capacidade e serventia do encantamento, que é tornar indolor a dor sentida pelos homens, muitas vezes atribuídas ao que lemos na ode quarta Pítica, a saber, das feridas, das lacerações e das contusões mais graves. Finalmente, no trecho da tragédia Ajax, notamos a presença do ἐπαιδαῖ como um atributo do médico, como ocorre em Homero. No caso desta peça, importante é (re)lembrar que ela trata de eventos pós-guerra de Troia, no qual Ajax vê-se obnubilado pela potência de Atena. Ao que parece, Sófocles aqui retoma o vocabulário homérico, trazendo à luz a nuance de ἐπαιδαῖ como a cura por meio do encantamento.

Em vista dessas passagens, do conteúdo explicitado e do verso homérico, podemos certamente anotar que, nas épocas mais tardias, lamentos e/ou cantos ritualísticos eram praticados em conjunto com a medicina antiga, tendo os dois primeiros associados às curas contraintuitivas. Os versos de Sófocles supramencionados são-nos claros quanto a isso. Neles

306 Literalmente significa cantar um lamento.

lê-se a observação de que não cabe ao médico, mesmo que este fosse habilidoso (σοφοῦ), entoar cantos para curar feridas necessitadas de cirurgia. Em Píndaro, noutro ponto, é possível notar essa distinção no que concerne as curas por meio de cirurgia e poções contra os encantamentos. Isso ocorre dado que o encantamento como cura reside na medicina do sagrado, na instrução divina ao homem, exercida, sobretudo, em espaço sagrado e/ou por pessoas munidas desse sagrado – como aqueles versados pelas divindades, como é o caso do médico em Homero e do Centauro Quiron, relatado nos versos de Píndaro. Em vista dessa questão, do saber acerca da ausência do poder contraintuitivo dos médicos lógicos é que os homens buscavam auxílio à divindade e seus espaços de cura, como é o caso em Epidauro.

Por conclusão, embora nenhuma inscrição *iámata* em Epidauro ou em regiões outras não apontem ao léxico ἐπαιδοῦς como encantamento que cura, cremos que a própria comunicação, a própria fala da divindade Asclépio ao homem incubado fosse o encantamento para a cura, servindo também ao homem como instruções de como ser curado, algumas delas associadas diretamente ao temor/piedade para com o divino. Desde modo, tomamos aqui como encantamento e tudo o que advém do termo ἐπαιδοῦς como metonímia para a comunicação do divino aos homens em Epidauro como palavra de poder e curandeira.

4 - INTRODUÇÃO AO QUARTO CAPÍTULO

Esse nosso capítulo está subdividido em duas partes. A primeira parte, que também é a mais curta, tece uma leitura geral acerca daquilo o que entendemos primariamente como *religião, religiosidade, devoção e espiritualidade* para os gregos antigos. Para tanto, faremos um breve apanhado histórico-literário sobre os quatro temas, abordando-os em um contexto analítico que permeie as seara das Ciências das Religiões, com intuito de apontar que as curas epidaurianas ocorriam independentemente de haver ou não espectros dos três primeiros tópicos mencionados, salvo o quesito da espiritualidade.

Na segunda parte desse capítulo, estudaremos as noções de doença e cura por meio de uma dupla abordagem, que comportam duas teorias distintas e paralelas, e que visam analisar o homem como um todo, de modo oposto ao que cotidianamente lemos na medicina convencional e suas superespecialidades. Assim, a primeira abordagem é a denominada de *Teoria dos Envoltórios*. Essa abordagem entende que o homem é um composto de dimensões inseparáveis e harmônicas entre si. Essa teoria, trabalhada no contexto da medicina grega arcaica, estuda o homem como um composto de cinco dimensões que, em conjunto, compõem aquilo que chamamos de *constituição do ser*, ou seja, toda estrutura material e imaterial do homem. Para essa teoria, abordaremos os seus traços em um subcapítulo especial.

Em segundo lugar, aplicaremos a teoria de Dethlefsen e Dahlke sobre a doença, que é entendida pelos autores como *um caminho* para a cura. Em adição, na teoria sobre a doença, o homem é visto como uma unidade que adoece e/ou é curado como um todo. Embora a teoria de Dethlefsen e Dahlke traduza uma maneira peculiar de como entender a doença e o processo de cura, opondo-se a maneira tradicional de se ler e praticar a medicina, a sua aplicabilidade alcança um grande leque de culturas, sendo tranquilamente aplicadas apenas a nossa cultura, mas também à cultura grega, desde que atendida algumas particularidades. Em nosso caso, essa teoria será aplicada em adição aquilo que lemos e inferimos no conteúdo das inscrições de Epidauro sobre as curas contraintuitivas, bem como dos contextos implícitos e explícitos da cultura grega sobre os ritos e os estágios para a cura.

Em se tratando dos estágios para a cura, entre adição as duas teorias abordadas, propomos aqui um entendimento de que o homem grego peregrino a Epidauro percorre três estágios para estar apto em receber a cura durante a incubação. O primeiro estágio

corresponde ao primeiro contato do homem com a doença, aos efeitos dos tratamentos da medicina convencional, ao autoengano dos diagnósticos e à ausência de esperança; Já o segundo estágio envolve o homem num universo de autoconhecimento, que lhe permite navegar entre a compreensão de o que é estar doente. Por fim, o terceiro estágio trata dos caminhos e ritos necessários a serem percorridos pelo doente em busca da transcendência que lhe permitirá estar apto para receber a cura.

Assim, esse capítulo tende a tecer uma leitura de que o homem adoece como um todo, de que a doença é o caminho para a cura, e de que o homem necessita descobrir a si mesmo, compreender o seu problema, e despertar a sua espiritualidade, para que estivesse apto a receber as curas e equilibrar o seu ser: estar saudável.

4.1 - RELIGIÃO, RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE ENTRE OS GREGOS

Não nos é errado observar que a religião ala-se nas auras atuais para um universo cada vez mais privado, em termos de crença. E mesmo que a resguardemos, a religião, ainda com o suporte de estudos acadêmicos, parece neste viés ser posta em “esquecimento”, sendo tida como algo supervacâneo para a vida³⁰⁷.

Opondo-se a esse pensamento malogrado, eis que um revolucionário proclama: *uma vida sem religião é como um barco sem leme*. Propaga-se rapidamente essa sentença de Mahatma Gandhi em livros e ao longo do gigantesco multicultural universo do ciberespaço. Fato é que não podemos discordar de Gandhi quanto ao pensamento de que a religião ou os elementos produzidos por ela ou para ela são indispensáveis para a vida do homem e,

307 No entanto, mesmo observando no homem (pós-)moderno que:

Han lade ifrån sig pennan.
Den vilar stilla på bordet.
Den vilar stilla i tomrummet.
han lade ifrån sig pennan

Ele largou a caneta.
Ela permanece lá parada.
Ela permanece lá parada no espaço vazio.

Ele largou a caneta. Poema Lamento, do sueco Tomas Tranströmer. Decerto, transportando a ideia de “Han”[Ela] como a Religião e “Den”[Ele] como o homem que a ‘esquece’, tem-se aqui um justo lamento, especialmente para nós, estudiosos da religião.

sobretudo, para sua comunidade. Entretanto, precisamos pensar em/sobre alguns detalhes que às vezes nos passam despercebidos, como as perguntas: como é esse barco? Do que é feito? Como é feito? Em que momento e para que momento é produzido? Por qual razão precisa-se de um leme? Quem manuseia esse leme? E para onde o timoneiro leva esse barco? Decerto que todas estas são perguntas que beiram ao absurdo quando estamos a procura de uma resposta objetiva. Tratar-se-ia de uma revolução sem evolução querer por completo responder tais questionamentos. Todavia, no momento em que deixamos de procurá-las, privamo-nos de entender parte integral da história da cultura humana. Para tanto, tornar-se-ia necessário ao menos tentar *desfazer o nó*³⁰⁸ que, em meio a ações e palavras, nós mesmos criamos.

Em se tratar de cultura humana, cada vez mais podemos observar uma gama de escolas, pensadores e tradições pensando e traçando rumos para distinguir e definir uma cultura dentre tantas outras, bem como atando os seus próprios nós, (entre)laçamentos, e com a(s) religião(ões) presentes nessas culturas e nas mentes dos pesquisadores não seria diferente. Diversas teorias vem ao longo do tempo sendo criadas e empreendidas na sociedade sobre religião e espiritualidade. Todas estas teorias, que variam quanto as suas posições nas escolas e campos disciplinares das ciências, tendem a apresentar um limitado espaço para se entender o que é essa religião e espiritualidade em um contexto plural e não universalista. Dentre algumas escolas, como a sociologia e a antropologia, bem como a história e entre outras, observamos no funcionalismo, substancialismo e nas teorias evolutivas, por exemplo, uma (não) definição daquilo que lidamos cotidianamente sobre religião e espiritualidade. No entanto, até que ponto estas definições estariam de acordo com o que vivemos cotidianamente? Até que ponto estas definições atingiriam a vivência sociocultural, religiosa e espiritual dos gregos antigos, alvos de nossa pesquisa? Mesmo diante desse questionamento, que ao longo da dissertação serão explanados, é mister pensarmos um pouco acerca da emergência do debate sobre a (des)construção da religião, para que possamos adentrar no âmbito da espiritualidade, analisando-a como algo que não necessita da religião, mas que estas daquela necessitam, intermitentemente.

Tendo isso visto, toda (tentativa de) explicação concreta sobre o que é religião, *par excellence*, parece uma desconstrução do fenômeno religioso em si. Toda a preocupação

308 Desfazer o nó é senão umas das mais belas referências metafóricas entre poetas e prosadores para falar sobre as grandes dificuldades das coisas da vida e do cotidiano. Essa metáfora pode ser lida em Cícero, *Epistulae ad familiares*, 8.11,1, *Epistulae ad Atticum* 5,21,3, *Epistulae ad Brutum*, 1, 18, 5; e em Sêneca, *Epistulae ad Lucilium* 117, 31, *De beneficiis*, 5, 12,2, *De vita beata* 7, 16,3.

intelectual empírica, histórica ou sistemática com a *Religiondefinitionen* parece-nos nula quanto à tentativa de instauração de um conceito universal de religião, aceito e usado por tudo e por todos. Fato é que, desde o século XVIII e a quebra do pensamento cristanocêntrico do *sacrificium intellectus*³⁰⁹ pelo iluminismo, pelo *esclarecimento* (Aufklärung) kantiano³¹⁰ e por meio do *sapere aude* (saber ousar)³¹¹, entendia-se que era somente pelo uso da razão que os seres humanos podiam dar sentido ao mundo³¹². Nessa perspectiva, a crença proposta no *Ecclesiasticus* 1.1 de que a sabedoria advém, esteve e estará sempre com Deus, ou qualquer outra cosmogonia criacionista³¹³, pouco a pouco se esvaneceu mediante a proposta racional iluminista e a ingerência da *Entzauberung der Welt* (desencanto do mundo)³¹⁴ no século dezenove e início do vinte. Neste ínterim, o pensamento sobre a religião e o processo religioso não mais era visto por meio de sua mágica e/ou seus fenômenos interiores, que intrínseco – quase visceral – pode ser visto ao longo de séculos na antiguidade grega. Havia em seu lugar, neste pensamento acerca da religião e da religiosidade, uma ética instituída em meio a uma dupla atmosfera (div)convergente: o *religioso*, com o processo de desmagificação, de dessacralização; e o *científico*, com o processo empírico e intelectual.

Em razão destes eventos, estando os homens longe do espírito de ignorância e intolerância³¹⁵, o cristianismo perdeu parcialmente o seu escopo e sentido social e cultural³¹⁶, passando do *quod supra nos nihil ad nos*³¹⁷ para um estado em que a legitimação da razão encontrava-se acima inclusive da religião, superpassando as pressuposições, superstições e os dogmatismos religiosos³¹⁸ que imperavam antes das grandes revoluções europeias, bem como das novas exigências do pensamento empírico-intelectual do século XIX³¹⁹. Logo assim, mediante estas exigências, em conjunto com o processo das subdivisões do conhecimento

309 Lema retomado pelo Concílio Vaticano I e retirado da *Segunda Epístola aos Coríntios*, de São Paulo 10.5.

310 KANT, 2005, p. 63-64. O termo indica o servir-se de si mesmo, de sua própria razão, ausente do outro.

311 .ROUANET, 1987, p. 209. Este lema leva em conta o saber científico. Advem de Horácio, *Ep.* 1.40.2.

312 McLeod (1997, p. 9) completa ainda, sobre o pensamento do século XVIII, que “the dictates of reason should override the prescriptions of tradition or of religious authority wherever these came into conflict.”

313 Para Eliade (1965, p. 140), essa noção pode ser encontrada em diversas literaturas arcaíssimas. Tomemos como exemplo as mais notórias, como o *RV X 129.1* (Oriente) e a *Teogonia*, de Hesíodo (Ocidente). Podemos ainda ver a tradição latina em Ovídio, *Metamorfosis*, 1 ss e na cristã o *Genesis 1 ss.*

314 Termo criado por Max Weber na conferência *Wissenschaft als Beruf* (München 1917)

315 Broman (2000, p. 184), anota que os não crentes viam o Iluminismo “as the beginning of a path, but one leading to the liberation of the human spirit from the shackles of intolerance and ignorance”[como o começo de um caminho, mas um levando à libertação do espírito humano dos grilhões da intolerância e da ignorância]

316 NORRIS e INGLEHART, 2004

317 Lactâncio, *Divinae Institutiones*, 3, 20, 10 e *Ep.* 37, 3 “O que de nós acima está não nos diz respeito”

318 ROCKMORE, 1987, 699

319 HOCK, 2010, p. 50-57. Quando trata da origem e desenvolvimento das religiões

natural e *humanístico*, a Europa passou a procurar nas ciências, de maneira inter e multidisciplinar, um entendimento mais coerente sobre o que é *religião*, conquanto não estivesse atrelado ao universal³²⁰.

Rotular é construir um mapa abstrato³²¹, em que a pintura e as cores nunca podem secar permanentemente na tela na qual havia sido pintada. Por conseguinte, para tentar ausentar-se do erro que é a universalidade, tornar-se-ia preciso abnegar o pensamento de unicidade sobre a religião e seu termo³²² – algo noticiado inicialmente sobretudo com F. Schleiermacher (1799)³²³ – e estabelecer o que Hock³²⁴ entende como uma caracterização aproximativa do que é religião, visando um conceito mais aberto e multidisciplinar³²⁵ que procurasse observar nas religiões a não existência de um simples princípio ou essência sobre elas mesmas³²⁶.

Mesmo que a ciência e suas ramificações tenham auxiliado a compreensão da religião e de seus fenômenos, um problema se anuncia: ainda que tentem ao máximo estabelecer um porto cardeal em comum, é-nos claro que a busca intelectual e seus condutores querem (quase) a todo custo entender eventos e processos, até de querer prevê-lo e (talvez) dominá-los³²⁷. Não obstante a isso, a religião e seus sistemas, por natureza e complexidade, parece abnegar quaisquer tentativas de previsão e dominação. Já em relação aos eventos e processos abordados para o entendimento do fenômeno religioso em si, assim como a religião e sua acepção, o cenário encenado para tal entendimento desenvolveu-se no espírito dos homens e das sociedades que estes habitavam³²⁸, desde os mais primitivos períodos da história³²⁹, chegando ao que atualmente conhecemos e concebemos como a construção de um mundo moderno³³⁰ e universo relevante³³¹. Entre estes cenários, encontramos os mais variegados tons e cores, em que a religião, estudada e estabelecida por escolas e pensadores, de maneira sempre multidisciplinar, apresenta estruturas de pensamento sobre o seu papel dentro do universo e campo(s) da(s) ciência(s), dos quais na sintética estrutura de Boyer (2001) pode-se observar a religião como:

320 PRANDI, 1999, p. 6

321 FILORAMO, 1999, p. 275

322 HOCK, 2010, p. 22-23, sobretudo quando ele incia a discussão sobre validade universal e cultural.

323 F. Schleiermacher alerta para a necessidade do estudo da religião visando a pluralidade das religiões.

324 HOCK, 2010, p. 27.

325 Proposto por Waardenburg (1993, p. 33), de quem Hock absorve a ideia.

326 Essa discução pode ser acompanhada em Crawford (2002, p. 1-8).

327 BOYER, 2001, p. 22

328 BOYER, 2010, p. 11.

329 Tylor (1873, p. 383), entendia a religião na fase primitiva como a fê em seres sobrenaturais (animismo).

330 Latour (1993, p. 10-12) parece discordar da modernização do homem.

331 BERGER, 1985, p. 41

[A] A RELIGIÃO É UMA EXPLICAÇÃO

- [1] Homens criaram a religião para explicar os fenômenos naturais misteriosos.
- [2] A religião explica as experiências misteriosas: sonhos e premonições e etc.
- [3] A religião explica a origem das coisas.
- [4] A religião explica porque o mal e o sofrimento existem.

[B] A RELIGIÃO RECONFORTA

- [5] Explicações religiosas transmutam nossa mortalidade em menos insuportável.
- [6] Religião alivia a anarquia e compensa o desconforto do mundo.

[C] A RELIGIÃO FUNDA UMA ORDEM SOCIAL

- [7] A religião é fonte de coesão social.
- [8] A religião perpetua uma ordem social particular.
- [9] A religião funda a moral.

[D] A RELIGIÃO É UMA ILUSÃO

- [10] Pessoas são supersticiosas, não importa o quê.
- [11] Os conceitos religiosos são irrefutáveis.
- [12] É mais difícil de refutar do que de crer.

Evidentemente que os cenários sintetizados por Boyer não retomam todas as escolas e pensamentos acerca da religião e seus campos de estudos multidisciplinares. Em busca de um discernimento (não) particular, de *comment expliquer la religion*, o autor cita os cenários e suas tradições, tecendo suas críticas sobre estas, questionando *pourquoi* e adicionando a sua própria teoria cognitiva³³². Entrementes, os cenários supracitados apresentam um pouco das teorias mais importantes sobre a busca da definição da religião, tomando como base campos disciplinares presentes na(s) ciência(s) da(s) religião(ões), como a sociologia, antropologia, psicologia e etc, que trabalham com definições próprias, adrede ao próprio sistema de trabalho e campo de pesquisa³³³.

Os campos disciplinares, embora não cooperem tanto uns com os outros – dado que cada qual se distinguem quando ao objetivo de pesquisa trabalhado –, proporcionam uma abertura para os estudos da religião numa época de complexa separação entre ciência humana e natural, que é o século XIX. Em razão desta abertura, a posição do investigador era muito

332 BOYER, 2001, p. 16-48 e 74;

333 É em Crawford (2002, p. 9-20) que podemos ler com destaque, ainda que resumidamente, como a religião é estudada na perspectiva histórica (p. 10-11), teológica (p. 11-12), filosófica (p. 12-14), psicológica (p. 15-17), sociológica (p. 17-20), fenomenológica (p.20)

mais (ou menos) confortável diante do campo e das expectativas daqueles que observam o resultado de suas pesquisas. Em adição, convém ressaltar que esses campos não tendem a desregular aquilo que miramos em nossa realidade sobre o papel da(s) religião(ões). Por outro lado, como (antes) a religião é (era) um construto de nosso cotidiano, os campos disciplinares proporciona(m) uma sistematização de conceitos sobre o termo religião e o seu papel na sociedade e na vida do homem.

Não obstante, e em se tratar de espiritualidade? Como a espiritualidade se encaixa (e se se encaixa) nestes cenários citados por Boyer? O que seria espiritualidade, em especial a espiritualidade grega e sua relação com a saúde? Como ela contempla um mote para uma possível resposta para a nossa pergunta problema?

Em primeiro lugar, espiritualidade não é religião. Logo, ausente estaria dos cenários mencionados. Espiritualidade existe com ou sem fundamento religioso, embora possua *rudimentos* religiosos³³⁴. Embora entre os gregos e latinos a religião estivesse entrelaçada com nobre guita em suas vidas, a espiritualidade desses povos não estava totalmente contrançada na religião. Pode-se destacar que entre os gregos a espiritualidade é observada na literatura pela interpretação particular de todos os conjuntos de símbolos que o cercam. Espiritualidade não reside num âmbito coletivo público e privado. Ela está centrada no indivíduo pelo indivíduo. E oposto à religião, que obversa apenas o que dentro dela existe, a espiritualidade grega é uma manifestação de um simbolismo privado do Eu e, em certo ponto, dos rudimentos religiosos, sempre de maneira individual num espaço que busca o não homogêneo.

Em vista disso, podemos dizer, *grosso modo*, que espiritualidade é inerente ao ser, ausente de fundamentos religiosos. É rudimentar à religião e seus arquétipos teológicos/teogônicos, e tende a ser exercida de maneira individual e privada. Por conseguinte, sua relação com a saúde dar-se-á justamente na percepção do indivíduo como indivíduo acerca de suas enfermidades, como um pressuposto para a compreensão de que algo lhe falta, ausente do auxílio da religião, e a busca de processo interno para a cura às moléstias corpóreas e biopsissicológicas. Nas inscrições de Epidauro, por exemplo, a sua relação com a

334 Todo cuidado é pouco na interpretação de “rudimentos”. Não estamos tratando desta palavra segundo sinônimo de fundamentos, o que seria cabível, e sim de noções elementares, como, por exemplo, o simples fato de que para haver a crença numa potência divina, de modo individual, tonar-se-ia necessário observar ao longo da própria religião e sua história elementar. Uma vez que estamos tratando da espiritualidade dos homens que peregrinavam ao templo de Asclépio, em Epidauro, primeiramente, dentro do contexto religioso, os homens conheciam a sua potência, algo explanado no conhecimento rudimentar da religião coletiva/panteônica grega. Assim sendo, rudimento aqui projeta uma noção de elementos constituintes de um saber prévio advindo da religião, mas que não depende totalmente.

religião e os cenários de Boyer não apresenta uma concreto relação, apenas resquícios com o B5 e B6. Criadas por causa da potência da divindade Asclépio, como maneira de *charitas*, as inscrições saíram do ventre da religião, sendo, contudo, nutridas pela espiritualidade. Como religião as inscrições de Epidauro propõem descrever o processo de cura por parte do rito religioso que, em resumo, era: incubar, receber o sinal da divindade e realizar uma paga como ex-voto. Porém, o *motu* para a entrada no santuário e a busca pelas curas contraintuitivas por parte do sagrado dar-se-ia a partir do próprio Eu e sua espiritualidade. Não se trata e nem se configura aqui as inscrições como uma tentativa de explicação, (re)conforto [B], organização social [Γ] ou ilusão [Δ].

Para os gregos, segundo cremos, espiritualidade, para mais de uma perspectiva particular, também requer um processo a qual chamamos, com o auxílio de Röhr (2013), de humanização, que basicamente consiste no encontro do ser ‘evoluído’ com o espaço que Eliade denomina como o encontro com o sagrado. Esse processo de humanização envolve a prática evolutiva interior da criação de uma própria espiritualidade, ultrapassando certas dimensões corpóreas que impedem a transcendência desde o espaço profano. Essa criação deriva de diversos princípios. Dentre um e outro podemos, a partir das inscrições, destacar a interação anatemática entre homem e divindade, caracterizada, *grosso modo*, pelo estabelecimento de uma prática (não) votiva (ou ex-voto) para com o divino, e outra importantíssima, que é a chamada *iámata*, cuja relação entre homem e divindade está diretamente associada à sua crença para com certo deus e sua potência curandeira.

Não obstante a esses exemplos, não devemos confundir espiritualidade com devoção, visto que esta é elemento da religião, resguardando preceitos amalgamados na devoção inabalável de certas divindades. Decerto, como bem anota Garland³³⁵:

Mainstream Greek religion offered a wide choice of deities from which individuals were free to choose on the basis of a variety of criteria. These included family tradition, social status, personal preference, and last, but not least, ease of access to the deity's shrine. In addition to the worship of individual deities, there were cults that demanded unwavering and exclusive devotion by their adherents.

É nessa "devoção" e, por conseguinte, na observação do sistema simbólico (ao redor) e de si mesmo – enquanto co-habitantes dum espaço (não)homogêneo – que notamos as

335 GARLAND, 2009, p. 215.

centelhas que acendem o lampear da espiritualidade do homem grego arcaico. Outrossim, tomando como base as escolhas de critérios citados por Garland, por certo podemos, *a priori*, destacar que essa devoção independe desse quadro quadriplo desenhado acima, pois espiritualidade está inserido na pessoalidade de cada um. Embora espiritualidade não esteja atrelada a religião, nem a religiosidade, ainda assim a espiritualidade, por se tratar do Eu e de sua subjetividade, pode conter elementos de religião e religiosidade:

Spirituality is a broader concept than religion or religiosity ... Indicators of spirituality include prayer, sense of meaning in life, reading and contemplation, sense of closeness to a higher being, interactions with others and other experiences which reflect spiritual interaction or awareness. Spirituality may vary according to developmental level and life events³³⁶.

Assim, justificamos que, durante muito tempo e trabalhos empreendidos sobre o assunto aqui a ser estudado, a questão das inscrições gregas e as curas relatadas em Epidauro foram e tem sido vistas com olhos analíticos de campos disciplinares que, de certo modo, abstêm-se de analisar o conteúdo inscricional a partir do pressuposto da espiritualidade do homem grego. Portanto, em oposição aos pressupostos dos cenários da religião, citados acima mediante o esquema de Boyer, e ainda os campos disciplinares que os estudam, espiritualidade grega concentra-se na seara do *Eu*, não havendo participação integral, natural e visceral da religião sob o indivíduo, ainda que a religião esteja presente no imaginário daquele. Deste modo, não podemos inserir dentro de cenários a espiritualidade grega, tampouco associá-la a campos disciplinares múltiplos em busca de resultados contundentes sobre o que nos propomos a estudar. Justifica-se ainda por esta distinção entre espiritualidade e religião, as maneiras com as quais os homens gregos tendiam a romper o espaço do profano em busca do sagrado, vencendo obstáculos internos em busca da compreensão da dualidade do ser, e do próprio ser como um ser pluridimensional.

336 REED, 1987, p.336.

4.2 – DA CONSTITUIÇÃO DO SER: VISÃO PLURIDIMENSIONAL E TEORIA DOS ENVOLTÓRIOS

Nos dias atuais, mesmo com advento das múltiplas maneiras de se enxergar a religião, bem como da insensatez humana de tudo dizer saber conhecer, ou temperança do conhecimento estruturado na percepção das coisas da vida, o homem ainda assim é visto como um ser dotado de mistério, mormente no que concerne a sua vivência em relação ao mundo e aos elementos naturais da vida que o cerca. Quando miramos ao longo da história do pensamento humano, decerto é que, dentre os questionamentos que mais incomodam as gerações, desde os tempos de antanho estão aqueles sobre os quais recaem a busca por respostas acerca daquilo que consiste a dúvida sobre o que é a vida, as suas ramificações e o seu oposto, a saber, a saúde, a doença e a morte. Em razão desse incômodo, muitos homens na antiguidade buscaram, tanto na filosofia, quanto na religião, como nos antigos mistérios, as respostas para tais questionamentos. Transportando, então, Drummond a esse cenário inquisitivo, ampliando os primeiros quatro versos de seu poema *A suposta existência* para os nossos propósitos, podemos perceber o quão duro é imaginar os mistérios daquilo o que não conseguimos enxergar, sobretudo quanto a nossa própria natureza

Como é o lugar
quando ninguém passa por ele?
Existem as coisas
sem ser vistas?

Quando pensamos na constituição do ser, com isso não queremos dissertar acerca da existência de apenas uma constituição do ser humano, e sim propor uma maneira de enxergar esse ser a partir daquilo como o observamos na cultura grega antiga. Essa constituição, dentre tantas outras constituições, pretende analisar o homem diante de sua estrutura enquanto ser vivo, bem como diante do sagrado e do profano, e como das terapias lógicas e contraintuitivas. Assim sendo, no que concerne a constituição do ser aqui adotada, existem duas maneiras clássicas de se enxergar o homem enquanto ser. A primeira e a mais tradicional de todas elas é a chamada visão unidimensional. Trabalhada desde a antiguidade, essa visão

tem como princípio a observação do homem a partir somente de seu corpo. Todos os procedimentos e diagnósticos executados de acordo com a visão unidimensional excluem propositalmente quaisquer instâncias adicionais do ser humano. Com efeito, aqui o homem passa a ser somente um estado da matéria, sendo essa matéria senão um produto não adepto aos tratamentos holísticos. Em adição, nessa visão uma doença é vista apenas como um produto dessa matéria corpórea, tendo como missão apenas a destruição e desconstrução do corpo. Já no que concerne ao tratamento da doença, a visão unidimensional é assaz pragmática quanto a isso. Aqui, o homem é simplesmente associado como um objeto comum, igual a todos os outros seres humanos existentes, sem quaisquer distinções, e passivo de observações e diagnósticos cartesianos.

Em outro palco, a segunda maneira (e pouco adotada na modernidade) é a chamada visão pluridimensional. Essa visão tem como princípio a observação do homem como um todo composto por duas instâncias, sendo um material e outra imaterial. De acordo com essa visão, todos os procedimentos e diagnósticos adotados e executados devem se ater ao que se passa nessas duas instâncias, sem excluir quaisquer dimensões que as constituem, nem tampouco qualquer sintoma aparente. Logo, oposto a outra visão, não mais aqui o homem passa a ser somente um estado de matéria corpórea. Com efeito, o corpo passa a ser mais uma dentre outras dimensões que constituem o ser. Outrossim, a doença ganha uma dupla maneira de ser observada nessa visão. Ela é tida, por um lado, não mais como um produto da matéria, e sim como uma consequência do desequilíbrio das instâncias do ser humano; e, por outro lado, ela é senão um antônimo daquilo que compreendemos como destruição, passando a ser vista como um adeto importantíssimo para a cura, como um processo de desconstrução para a construção, ou simplesmente restauro. Portanto, podemos concluir, que na visão pluridimensional, a doença observa o homem como um todo, não sendo suscetível de observações e diagnósticos pragmáticos e cartesianos, além de se precipitar em um ser que é múltiplo em sua estrutura dimensional.

Embora na antiguidade vigorasse a dualidade das visões uni e pluridimensional nos tratamentos dos doentes, a medicina executada no seio dos santuários de cura nos parece estar atrelada ao que dispomos acima sobre a visão unidimensional. É claro que muitos textos podem diretamente pôr em xeque a nossa perspectiva. No entanto, em se tratando de espiritualidade e cura, implicitamente é possível notar que as curas buscavam atingir todos os graus das instâncias dimensionais do ser humano. Também chamadas de envoltórios, essas

instâncias eram compreendidas a partir de cinco prismas que constituíam a essência do ser humano enquanto *ser*. Elas são responsáveis por todas as expressões e sensações que o homem pode sentir ou emanar, partindo desde o primeiro micro segundo de pensamento até a mais complexa movimentação, do suspiro cadencial ao sentimento mais rasante de dor. Convencionalmente, atribui-se na medicina convencional e na visão unidimensional essas expressões e sensações como um produto dos órgãos e das partes que constituem o corpo. Entretanto, para os gregos antigos, em sua espiritualidade, tudo quanto poderia ser sentido ou restaurado são frutos derivados da constante interação entre as dimensões do ser e dos seus cinco prismas.

A respeito dessas dimensões,³³⁷ o primeiro prisma dimensional corresponde ao que chamamos de *corpo*, que unicamente constitui a dimensão material do ser, e que tem como léxico a palavra *σῶμα* (soma). Na antiguidade, a palavra *σῶμα* possuía diversas nuances na poesia e na prosa, entre as quais as mais comuns correspondiam ao corpo vivo e animado³³⁸. No momento da morte, a noção de corpo recebia outra acepção, passando a ser chamada de *sárks*, que se tratava do corpo ausente de quaisquer dimensões, nem mesmo a do *soma*. Tratava-se apenas do composto orgânico do ser humano, ou simplesmente do envólucro que mantinha a matéria e os órgãos presentes nela. Dessa maneira, o *σῶμα* como unidade pluridimensional é uma instância que se comunica com as demais instâncias, e que apenas perece se as outras perecerem. O que permanece após o cessar do sopro vital do homem é somente o que do orgânico se torna inorgânico.

É na dimensão somática que a doença se manifesta ao homem, a partir de um mecanismo chamado de sintoma. Muito embora a doença se manifeste no corpo, ela não é um produto exclusivo do corpo, nem tampouco os sintomas o são. Por seu turno, os sintomas, em conjunto com os órgãos e sistemas que compõem o corpo orgânico, são instrumentos que permitem aos homens estar a par de que algo de errado está ocorrendo nas dimensões que constituem o ser. Eles são como receptáculos das informações dimensionais

337 Essa proposta que paira sobre as dimensões do ser em instâncias, no que concerne a espiritualidade grega, havia sido aos nossos ouvidos proclamada pelo professor Fabricio Possebon, em sua cadeira de Espiritualidade e Saúde, no curso de Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Boa parte das ideias aqui desenvolvidas foram extraídas das comunicações advindas das aulas do programa executado por ele, além de nossa própria leitura sobre o tema, bem como de nossa própria adaptação ao que nossa percepção procurou aderir. De mais em mais, no que concerne aos cinco conceitos apresentados, eles podem ser vistos, de modo resumido – também –, no artigo amiúde esclarecedor de Possebon (2016)

338 Hesíodo, *Trabalhos e dias*, 540.

Nossa segunda dimensão corresponde ao que os gregos antigos conhecem como *psykhé*. Termo bastante explorado ao longo do pensamento grego, a *psykhé* é normalmente associada a noção de vida. No entanto, em meio as revoluções acerca da percepção daquilo que vem a ser o ser humano, proporcionadas pelos avanços da filosofia e da multiplicidade de gêneros da literatura, o termo *psykhé* recebeu novas acepções e contornos relativos ao planos imaterial o homem. No tocante a essas novas acepções e pensamentos, a *psykhé* passou a ser entendida como uma dimensão anímica que tanto possuía a capacidade de mover os homens quanto lhes conceder a singularidade necessária para ser *pluridimensional*.

Facilmente associada com a estrutura psíquica, ela não é uma dimensão que atende as nuances da consciência, nem tampouco ao processamento das emoções. Por seu turno, a dimensão que corresponde à *psykhé* adentra no campo do estado anímico do ser, sendo ela preponderante para a vida e para todo o envoltório. Em uma clássica passagem da Odisseia, canto 11, versos 204-208 e 218-222, Homero nos apresenta duas passagens que efetivam essa distinção entre o que é psíquico e emocional e o que é anímico. Estas duas passagens, que correspondem a catábases de Odisseu, relatam o encontro do herói com a sua mãe falecida, sendo possível enxergar as distinções entre as dimensões emocional e anímica no diálogo entre mãe e filho:

ὥς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ γ' ἔθελον φρεσὶ μερμηρίζας
μητρὸς ἐμῆς ψυχὴν ἐλέειν κατατεθνηυῖης.
τρίς μὲν ἐφωρμήθην, ἐλέειν τέ με θυμὸς ἀνώγει,
τρίς δέ μοι ἐκ χειρῶν σκιῇ εἴκελον ἦ καὶ ὀνείρω
ἔπτατ'.

Assim falou; e, ponderando no coração, pretendia
então abraçar a alma da minha mãe falecida.
Três vezes me lancei para ela, dizendo-me o espírito
que a abraçasse! Três vezes ela se evolou dos meus braços
como sombra ou sonho³³⁹.
(...)

ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν:

339 Trad. de Frederico Lourenço, 2011.

οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο
δαμνῶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἥτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

É a lei que está estabelecida para os mortais, quando morrem.
Pois os músculos já não seguram a carne e os ossos,
mas vence-os a força dominadora do fogo ardente,
quando a vida abandona os brancos ossos
e a alma, como um sonho, batendo as asas se evola³⁴⁰.

Estando morto, o ser humano era desprovido de tudo quanto possível. Quaisquer resquícios das instâncias materiais e imateriais eram apagados. Tal era a lei entre os deuses e os homens³⁴¹. Nenhuma emoção ou consciência poderia habitar naquilo que unicamente permanecia perante a morte: a alma. Logo o termo ψυχὴ no verso 205 acima é empreendido para denotar a presença da mãe do herói na instância em que subsistia a ela no *post-mortem*. Desse modo, seguindo os passos daquilo que se apresenta na Odisseia, a ψυχὴ era vista entre os antigos como alma imortal e inteligível³⁴², ou como uma dimensão que não poderia nem perecer, nem ser apagada. Em oposição ao que ocorre na morte, essa dimensão anímica entre os vivos se comunica a todo o momento com as outras quatro dimensões que constituem o ser. Tudo o que nela se processa é resultado de uma relação interativa entre as outras dimensões, estando todas elas conectadas em uma mesma rede de informações³⁴³.

Nossa terceira dimensão corresponde ao *nous*, ou simplesmente dimensão mental. Assim como ocorre no caso do termo *psykhé*, o *nous* possui inúmeras acepções dentro do pensamento filosófico e literário dos gregos antigos, por exemplo, o da nuance de mente, entendimento e de intelecto. Em termos gerais, a dimensão que condiz ao *nous* é uma dimensão que tem como objetivo de empreender dentro da rede dos envoltórios o processo de pensamento humano cognoscitivo, com intuito de interpretar e decodificar tudo aquilo que é

340 Idem, Ibidem.

341 Homero, Odisseia, 11, 218.

342 Especialmente sob a ótica de filósofos como Platão, Ménon, 81b; Fédro, 246a; etc.

343 Em Píndaro, *Némea* 9. 88-92, podemos observar, depreendendo-se da imagem literária desenhada pelo poeta, esse funcionamento harmonioso das dimensões, representado pela nuance do corpo – no poeta representado pela noção de mão (...) – e da alma como instâncias que se comunicam, sem os quais não pode haver homem.

perceptível, material e abstrato ao nosso olhar mundano. É nessa dimensão ainda que encontramos, a respeito da saúde e doença, tanto o que há de mais negativo, quanto o que há de mais positivo. Ela é responsável por gerenciar primariamente quer a autoenganação, a percepção de que o homem está se entregando à doença, a não resistência, o sentimento de imperfeição, até os primeiros lampejos positivos de autoconhecimento, algo indispensável para o diagnóstico daquilo que nos deixa doente.

Na quarta dimensão, a que compete ao *thymós*, temos uma dimensão que corresponde ao processamento das emoções como um todo. Metonimicamente, é comum ler a palavra *thymós* sendo representada pelo coração, onde todos os sentimentos e emoções residiam e se processava³⁴⁴, entre os quais o medo³⁴⁵ e a raiva³⁴⁶. No momento em que retornamos aos versos supracitados da Odisseia, a expressão *thymós* no trecho 212 revela-nos no contexto dos versos haver nessa dimensão tudo aquilo que envolve vontade e sentimento, sendo ela um limiar entre o controle e o descontrole das ações humanas. Logo assim, no momento em que essa dimensão está desequilibrada, o ser humano se torna instável, confuso e incapaz de entender e solucionar os seus próprios problemas. No quesito doença, o estado emocional do ser humano é preponderante para uma boa recuperação, algo que não ocorre no momento em que passamos a transmitir conturbações.

Em vista disso, sobre o que ocorre quando a dimensão do *thymós* está desequilibrada, basta observarmos quando estamos abalados emocionalmente: muitos de nossos sentidos são acometidos e retardados; nossa respiração se torna mais pesada, ou até mesmo ausente; o nosso corpo não responde aos mesmos estímulos; há um visível retardo na capacidade de pensamento e processamento de informações, de estímulos e de sensações; o corpo e a mente se tornam escravas de um turbilhão de angústias provocadas pelo desnorreamento de nossas dimensões, que neste estágio estão em desarmonia. Todos esses sentimentos estão ligados ao desequilíbrio de todo o sistema dos envoltórios, sendo o *thymos* o responsável pelo processamento de tais sensações.³⁴⁷ De mais em mais, para ilustrar com a dimensão

344 Homero, Il. 14, 156; 1, 562

345 Homero, Il. 17, 625

346 Homero, Il. 16, 616.

347 Basta recordar, como um bom exemplo disso, o chamado *grande mal da humanidade*: a depressão. Não tendo a depressão como o início de todo o desequilíbrio, e sim fatores outros que levam o ser para esse estágio. Bem sabemos que a depressão é um estado de ser que abala os âmbitos emocional e mental. Pensemos, pois, no caso de atletas que, por motivos de alguma doença grave, perdem aquilo que o mantinham vivos, impulsivos a viver. Perder, por causa de uma moléstia, o seu estado de ser atleta abala o corpo, acostumado com aquela rotina, a mente, que antes era condicionada para aquele modo de vida, e o emocional que é aplacado em razão da privação de tais atividades.

correspondente ao *thýmos* se comporta quando estamos emocionalmente abalados, podemos citar a passagem 337-338 e 343-349, da obra Édipo Tirano, em que Édipo, movido pela raiva, não percebe que o seu pensamento está sendo bloqueado pelas emoções, o que não o permite compreender as advertências de Tirésias, que nada mais diziam respeito à própria existência de Édipo como doença e doente:

Τειρεσίας

ὀργὴν ἐμέμψω τὴν ἐμήν, τὴν σὴν δ' ὁμοῦ
ναίουσαν οὐ κατεῖδες, ἀλλ' ἐμὲ ψέγεις.

Tirésias

Censuras em mim a cólera que estou excitando, porque ignoras ainda a que eu exitaria em outros! Ignoras... e, no entanto, me injurias!³⁴⁸

(...)

Τειρεσίας

οὐκ ἂν πέρα φράσαιμι. πρὸς τάδ', εἰ θέλεις,
θυμοῦ δι' ὀργῆς ἥτις ἀγριωτάτη.

Οἰδίπους

καὶ μὴν παρήσω γ' οὐδέν, ὥς ὀργῆς ἔχω,
ἅπερ ξυνήμ': ἴσθι γὰρ δοκῶν ἐμοὶ
καὶ ξυμφυτεῦσαι τοῦργον εἰργάσθαι θ', ὅσον
μὴ χερσὶ καίνων· εἰ δ' ἐτύγχανες βλέπων,
καὶ τοῦργον ἂν σοῦ τοῦτ', ἔφην εἶναι μόνου.

Tirésias

Nada mais direi! Deixa-te (o **animo**) levar, se quiseres, pela cólera mais violenta!

Édipo

Pois bem! Mesmo irritado, como estou, nada ocultarei do que penso! Sabe, pois, que, em minha opinião, tu foste cúmplice no crime, talvez tenhas sido o mandante, embora não o tendo cometido por tuas mãos. Se não fosses cego, a ti, somente, eu acusaria como autor do crime.³⁴⁹

348 Trad. Brandão (2005)

349 Idem, Ibidem.

Transpondo assim a cena da dramaturgia para a vida real, o caso da busca de Édipo pelo conhecimento das coisas e do equilíbrio de suas dimensões espelha belamente como exemplo o caso dos peregrinos de Epidauro. No caso destes, a busca pelo controle das emoções e de tudo quanto possível em relação as dimensões do ser estava ligado ao processo de cura. É por meio dessa dimensão que o homem concentra a negação ou positivação do controle da vontade de querer buscar e empreender a sua cura, tal como lemos na inscrição epidauriana XXXVII:

Climenes de Argos, com fraqueza no corpo. Ele chegou ao Ábaton. Na incubação, obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus um cobertor de lã vermelha envolvia ao redor do corpo do homem, e o levava a um lago com água muito fria, próximo do santuário, para um banho. De angústia ele tremia, e Asclépio disse que os covardes não poderia curar, e sim os que ao *temenos* chegavam, pleno de esperança de que mal algum haveria para ele. Todavia, poderia enviá-los curados pra casa. No momento em que acordou, ele tomou banho e saiu curado.

Na quinta dimensão temos aquilo que chamamos de dimensão pneumática, ou simplesmente *pneuma*. No que concerne a dimensão que corresponde ao *pneuma*, podemos entendê-la como sopro que mantêm o homem vivo, bem como o que é responsável pela manutenção da vida. Esse sopro pneumático é basicamente o ar que circula dentro corpo, oposto ao que circula ao redor do corpo, este representado pelo ar atmosférico (ἀήρ). Isto é, trata-se do sopro que representa o princípio vital que concede ao homem a capacidade de permanecer vivo interiormente.

Diante da breve explicação desse rol dimensional taxativo, é preciso destacar que essas dimensões não seguem uma hierarquia. Em sua topologia, essas cinco dimensões são como complexas redes de processamento de dados, únicas em termos de composição física, contudo conectadas umas as outras. É algo bastante parecido ao que no campo da informática, em especial na área de *neural network*, corresponde a topologia de redes chamada de *fully connected*. Nesta rede, cada dimensão é interligada a outra, sendo totalmente uma dependente de seus pares, além de manter a certeza de que cada informação gerada por uma dimensão se estenda integralmente as outras dimensões, sem qualquer comutação. Outrossim, essa ausência de comutação, ou simplesmente escolha de dimensão a qual a informação deve circular, pressupõe que as cinco instâncias caminham entre extremos quando se trata de estar ou não estar doente. Por exemplo, se uma dimensão apresenta algum problema, todas as dimensões receberão e apresentarão problemas, sempre na medida de sua capacidade dimensional. Destarte, apenas um simples destorar em qualquer uma das cinco dimensões poderia provocar uma desarmonia completa na constituição do ser humano, causando-lhe a doença ou perda da harmonia pluridimensional.

Entrementes ser necessário apenas uma simples reverberação negativa em uma das dimensões para provocar no homem a doença, o mesmo não ocorre com o processo de cura, que deve atender a todas as dimensões, sem haver tratamentos isolados. Ou seja, todas as dimensões devem ser restauradas como um todo. Assim, em sua aplicabilidade, a teoria dos envoltórios deve ser lida como um conjunto de fatores que equilibram ou desequilibram o homem, proporcionando-lhe a cura ou causando-lhe a doença.

Nas inscrições de Epidauro, devemos ler a teoria dos envoltórios diante do conteúdo ritualístico anterior ao que se anota nas curas das inscrições. Ou seja, de que a teoria dos envoltórios apresenta o homem como um ser que necessita se descobrir para que pudesse então alcançar a transcendência necessária para a cura. Essa busca resulta naquilo que

chamamos de espiritualidade. Em razão disso, para que os peregrinos pudessem alcançar o entendimento e significado de suas dimensões material e imateriais - algo extremamente necessário para a conquista das curas contraintuitivas -, acreditamos que existiam alguns estágios necessários e indispensáveis para tal, servindo uma via em que o homem deveria percorrer sem tomar quaisquer atalhos, caminhando cartesianamente pelo único caminho disponível.

4.3 DOENÇA E ESPIRITUALIDADE: TRÊS ESTÁGIOS PARA A CURA.

4.3.1 ESTÁGIO PRIMEIRO E SUAS RAMIFICAÇÕES: MEDICINA, DOENÇA E ESPERANÇA PEREGRINA.

O que chamamos aqui de primeiro estágio é na verdade o passo inicial de um ciclo triplo em que o homem começa a vivenciar a doença em sua sombra mais obscura, o que lhe permitirá, posterior e paulatinamente, adquirir um conhecimento necessário para guiar-se em meio ao que a doença lhe traz de bom e de mal. Deste modo, o primeiro estágio visa situar o homem ora como ator ora como espectador, ora como crítico daquilo que se compreende por doenças e doença, a efetiva e também falha e ausência dos tratamentos médicos lógicos tradicionais, além de lhe permitir vivenciar a quebra da esperança sobre a cura e, por consequência, considera a medicina como inapropriada para o seu tratamento.

Em face das ramificações do primeiro estágio, o primeiro é prenunciado pela abstração do homem sobre a morte. Essa abstração, legada por primeiro a partir da religião, ensina-nos como o homem vivia diante da presença da morte e da doença, e o modo como posteriormente ela havia sido tratadas em oposição aos ideais heróicos: como um pressuposto terrível e abalável. No que diz respeito a morte, o homem grego foi bastante polarizado entre a aceitação e a não aceitação prematura desse destino. Em Homero, o varão pensava na morte como um caminho glorioso para a imortalidade mnemônica de suas aristas por meio dos cantos e dizeres da oralidade. Esse retrato de um povo eminentemente guerreiro, que tinha como objetivo educar as gerações por meio (e para os) dos mais sublimes valores, como honra e temor aos deuses, tinha na morte uma causa divina, sem que lhe(s) assustasse(m) como ela chegaria. Contudo, esse cenário ainda guerreiro, com as primeiras manifestações líricas, começava a ganhar novos contornos.

Não mais o valor do escudo deixado em guerra se igualava ao valor da vida e do prazer de mantê-lo, mesmo que coberto pela vergonha de seus pares. Esse homem, que antes gozava do tinir da lança trespassar o seu peito e o peito alheio, buscava agora no campo e na tranquilidade de seus dias um governo de seu ser. Em face disso, o que antes não o assustava, passava agora a ser temido. Doença e morte eram ao grego não homérico um convidado funésto neste novo lugar-comum.

Muito embora pouco saibamos do funcionamento concreto e subjetivo da medicina minôica, a cultura representada por Homero destacou-se pela dupla execução de seus tratamentos médicos, sendo uma pela erva e pela cirurgia, guiados por mão humanas, e outra por meio do encantamento, provocada pela palavra mágica insuflada ou ensinada pela divindade. Em posse dessa dupla maneira de praticar a medicina, a doença era aos homens tido como algo proveniente do divino, e com isso não queremos dizer flagelos e acidentes ocorridos em batalha, e sim as pestes e as doenças que dizimavam cidades e pequenos povoados. Tratava-se de uma crença originária, mediante cujo ensinamento havia sido arrolado por meio dos dizeres da própria divindade.

Em oposição a esse cenário, com a mudança dos personagens e da direção da tragédia humana da vida real, a absorção dos preceitos divinos pareciam minguar frente ao que ainda se escutava em Homero. Em lugar do poeta, o homem tentou aprimorar aquilo mesmo que ele havia aprendido a partir dos mitos, levando a dúvida ao que se ouvia, bem como tanto uma solução como um aprimoramento dos conhecimentos recebidos. Foi, por meio dessa tentativa de *approach*, que a filosofia e a medicina começou a ditar as suas regras quanto a modo de observar o homem. Com efeito, a medicina suplantou a sua arte, abnegando a antiga tradição da palavra como poder, e passou a experimentar um tratamento que o visse como parte, e não mais um todo doente.

Fragmentado o ser humano, a recepção da medicina lógica também fragmentou a tradicional e mítica medicina, separando por instâncias o campo do sagrado e o campo do profano. De fato, que essa abordagem se tornava necessária, sobretudo diante da nova realidade e vivência do homem grego antigo. Separar os dois espaços das duas medicinas, não suscitava em perda para a crença no divino, no entanto pareceu ainda mais fortalecer os laços do homem com a divindade, tal como bem Epidauro expõe em suas inscrições. Fora do campo do sagrado, a matéria médica ainda rude ganhava diversos adeptos, em especial para pequenos tratamentos, em que nada de grave poderia ocorrer ao homem. Porém, grave ou não grave, o

que mais diferenciava as duas matérias era como a doença era vista. No campo da lógica, a doença era vista no plural, havendo diversas nomenclaturas, e tinham sede específica no homem: ou ela ocorre no fígado, ou no coração, etc. O homem era visto de maneira unidimensional, sendo, por outro lado, a medicina mítica pregada nos templos (em sua subjetividade), via na doença um estado de ser, sendo o homem visto como um todo, isto é, como algo que não adoece em parte ou em dimensões separadas.

Nessa seara mítica, os tratamentos impostos requeriam do homem o reconhecimento de sua particularidade, sem a decrescente relação a qual o homem havia com a medicina lógica. Dentre os reconhecimentos necessários, o primeiro dele era saber que o ser estava doente, a fim de que nele tudo pudesse ser harmonizado. Essa doença nada mais é do que aquilo que investimos na teoria dos envoltórios, ou seja, ter as suas dimensões totalmente desequilibradas. Logo, não há aqui o que se falar em doença no plural, pois, independente dos sintomas, é do Eu que tudo se manifesta, inclusive aquilo o que chamamos de doenças.

Em sua significância, o sentido de *doenças*, mesmo que advinda do desenvolvimento da medicina lógica, tornou-se em evidência máxima a partir do final do século XVII, por meio de três novas maneiras de observá-la, sendo elas: estudo da hipótese, experimentação e comprovação, atualmente empregada por meio da união de superespecialidades e miríades de campos disciplinares. Essas três maneiras de se fazer medicina, aliadas a esses múltiplos campos disciplinares, geram uma compartimentalização excessiva das ciências médicas, que passou a entender o homem não mais como um ser uno e todo perfeito, e sim de um ser que adoece por meio de doenças variadas, tratadas com tratamentos diferenciados.

Esse desenvolvimento, que transformou a *doença* em *doenças*, derivou aquilo que chamamos de *patologia* e *etiologia*³⁵⁰. De acordo com Botsaris, etiologia "baseia-se na procura de uma causa principal para cada tipo de doença, procurando essa causa em algum fato que agride o organismo, em especial um microrganismo"³⁵¹. Esse conceito nos revela que a doença era tida como o palco principal a ser estudado, e não o homem que a portava. O autor completa que esse estudo plural da doença, bem como a tentativa de causa única da doença, gerada por microrganismos, que causam sortes de males aos doentes, "resulta da influência excessiva do reducionismo na medicina contemporânea"³⁵², permitindo "colocar

350 BOSTARIS, 2011 67.

351 Idem, Ibidem, p. 84.

352 Idem, Ibidem.

todas as variáveis nas considerações da causa da doença”³⁵³. Embora gerado o conceito de etiologia na modernidade, essa busca já refletia na antiguidade, em especial no tempo que mais se peregrinava para o Templo de Cura em Epidauro. O médico, estando distinto das vias religiosas, busca em seu método de raciocínio lógico uma observação dos detalhes que pudessem indicar do que o homem estava doente. Aguçar os sentidos, impressões acerca daquilo o que no corpo ele sofreria, tudo era anotado a fim de tentar entender que tipo de doença se fazia presente, sendo essa doença uma patologia.

Em relação ao pensamento hipocrático, Botsaris descreve que o médico da antiguidade, apartado da religião, tentavam promover um equilíbrio natural, entendendo que, "na doença, os mecanismos patológicos bloqueariam a força desse equilíbrio. Portanto, o papel da medicina seria estimular esse processo de busca do equilíbrio, assim como evitar o fator causador da doença”³⁵⁴. Embora esse conceito de busca do equilíbrio natural se aproxime daquilo que entendemos aqui como um todo, convém ressaltar que Hipócrates, assim como estudamos na medicina moderna, sustentava que cada caso era um caso particular, individualizando assim o tratamento do doente.

Opondo-se então ao tratamento encantatório, onde o Eu estava em evidência, e o todo era estudado, com o passar dos anos a compreensão de doença passou a ser tida como elementos patológicos que se multiplicam cada vez mais, enquanto o homem era meramente observado como um modelo de estudo. Esse modelo parece refletir em um *reducionismo da medicina convencional*, que evita indicar o homem como o centro do problema, apenas dando razão ao que a instância material e o psicológico meramente indicam como sintomas. Assim, quando pensamos no ser doente, pensamo-lo senão como um ser desarmônico. Essa perspectiva revela que o homem adoece como um todo e, mesmo que os sintomas visíveis sejam vários, eles apenas apresentam uma linguagem compreensível para que possamos vislumbrar que estamos doentes. Esses sintomas, por seu turno, não expressam em sua totalidade qual o problema que possuímos, servindo apenas como um indicativo para que o homem possa chegar a alguma conclusão.

Estar doente, desse modo, é estar em desarmonia com o seu ser, este que necessita de um cuidado especial, mágico e espiritual, em que venha a recobrar o Eu harmonioso do homem, auxiliando-o também na manutenção da saúde. Esse cuidado especial, que visa combater as máculas e perturbações que "fazem a vida quotidiana sair do seu curso normal,

353 Idem, Ibidem, p. 88.

354 Idem, ibidem, p. 70

são circunscritas e dominadas mediante a exigência de purificação" - que é senão o todo o caminho percorrido desde o primeiro estágio até a transcendência -, "justamente por não se poder simplesmente evitá-las ou eliminá-las"³⁵⁵. Portanto, quando pensamos o ser doente, queremos dizer que o homem está acometido por uma desarmonia que o deixa em completa perturbação quanto ao seu estado de ser. Assim, vale lembrar que doença não diz respeito aqui a toda e qualquer sujeição de nosso corpo a intempéries, como lesões e outras coisas a mais; e sim, em Epidauro, a situações que não são possíveis de serem tratadas por mãos humanas, como uma mácula que necessita de um tratamento contraintuitivo.

4.3.1.1 - DOENÇA COMO A DESARMONIA DO SER.

Doença é a perda relativa da harmonia entre as instâncias imateriais e material da constituição do ser, causam a quebra do nexo entre um envoltório e outro. Por se turno, essa perda se dá sempre no momento em que algo está em falta para o homem. É importante ressaltar que essa falta não decorre pura e simplesmente da ausência de quaisquer elementos que constituem as partes mediatas - leia-se corpórea - do ser humano, ou quaisquer patologias elencadas em um rol médico ilustrativo - como é o caso da LISTA CID 10. Trata-se senão de circunstâncias que acometem e perturbam a nossa própria essência, desestruturando o fio condutor que interliga as dimensões.

Doença não corresponde então ao que se passa em nossos órgãos, ou as dores que sentimos cotidianamente, que a medicina convencional trata como derivados de doenças. Ela surge para nos inteirar de que algo não está em ordem em nossa vida, e que perdemos a nossa integridade e harmonia constitutiva. Assim, lutar contra a doença não corresponde à "busca pela cura". Todavia, a cura consiste na busca pela compreensão daquilo que nos desequilibra, o que nos permite chegar perto da conquista da harmonia não relativizada.

Não podemos pensar a noção de doença e harmonia sem pensar em uma visão dualista, em que os opostos não são opostos, e sim partes constitutivas do mesmo estado. Porém, para que antes possamos pensar em querer entender como transmutar a doença, ou até mesmo elucubrar o que verdadeiramente seria o estado dual entre os opostos *cura* e *doença*,

³⁵⁵ BURKERT, 1993, p. 170

tornar-se necessário primeiro compreender o que perturba a nossa harmonia, como ela surge, bem como ela é representada. Em vista disso, todas as perturbações ocorrem naquilo o que chamamos de consciência, "e no campo da informação estas se apresentam (...) em nosso corpo"³⁵⁶ por meio de elementos (não)conspícuos revelados por aquela. Todos esses elementos não aparentes são primordialmente imateriais, pois eles nascem no seio daquilo que reverbera desde o estado anímico ao somático. Assim mesmo, eles se apresentam no corpo que, por sua vez, "é o âmbito de concretização da consciência e (...) todos os processos e modificações que nela ocorrem"³⁵⁷

É preciso destacar que a consciência, muito embora se manifeste no corpo na forma daquilo que chamamos de sintoma - ou seja, tudo o que se apresenta no corpo -, ela não depende e nem existe por meio do corpo. Basta pensar no argumento de que "se a consciência de uma pessoa se desequilibra, o fato se torna visível (...) na forma de sintomas"³⁵⁸. Posto isso, a doença é senão um efeito da consciência nas dimensões, e tem como papel tornar apreensível em sinais - sintomas - tudo aquilo que nos falta, revelando o que nos perturba e como transmutar essa situação. Ademais, ela é a perda relativa da harmonia que se manifesta desde as dimensões anímicas até à somática por meio daquilo que chamamos de sintoma. Não devemos deturpar a nuance de sintoma com o entendimento etiológico de sintoma lido na medicina moderna e na arcaica - em alguns casos. Assim, o sintoma nessa teoria deve ser entendido como um sinal que ilustra que estamos doentes e que a nossa consciência nos indica que precisamos restaurar a harmonia relativamente perdida.

Espelho daquilo que ocorre na consciência, sintoma é visto como um sinal relativo (i)mediata e (in)constante que percorre e tem seu posto em nosso corpo. É ainda um sinal perceptível em nossa compreensão sintomática corpórea mais primitiva, e, no momento em que ele se manifesta, "logo chama (mais ou menos) a atenção e interrompe muitas vezes a continuidade do caminho da vida até então vigente"³⁵⁹. Mesmo sendo um sinal que pode apresentar um caminho, o sintoma pode ainda nos ser obscuro quanto a sua representatividade. Todavia, isso depende do modo como estamos preparados para interpretar os sinais de nossa própria consciência, e interpretar esses sinais é começar a interpretar a cura.

356 Dethlefsen e Dahlke, 1990, p. 14

357 Idem, ibidem.

358 Idem, ibidem.

359 Idem, ibidem, p. 15.

Neste ínterim, a doença não deve ser vista como um sinal negativo. Ela é senão uma sinal positivo que alerta ao homem sobre a necessidade de harmonizar o ser. Assim, a doença é vista como um caminho para a cura, tendo a consciência como um modo de nos mostrar esse caminho a partir de nossa espiritualidade. A respeito disso, Dethlefsen e Dahlke destacam que "quanto maior a consciência com que enfrentamos o caminho, tanto melhor se cumprirão os objetivos"³⁶⁰ em tentar não combater a doença como se fosse uma peste apolónia, e sim traduzí-la como uma via em prol da verdadeira cura. Em Epidauro, esse via que transcende a partir da espiritualidade nos parece ser apresentado quando ocorre os ritos deambulatórios para o templo de cura. É na medida em que as intervenções da medicina convencional falhavam que os homens começavam a entender que a doença era muito acima daquilo que eles imaginavam, e que os caminhos antes percorridos os levavam a um labirinto ausente de iluminação. Assim, em termos análogos, consciência pode ser vista como uma a tocha, enquanto o sintoma é a faísca e a doença é a luz que guia o homem à cura.

Uma vez que a vida segue uma alternância dualista, quer positiva, quer negativa, o homem que se torna cada vez mais doente consigo mesmo não é honesto em relação ao que lhe está ausente e ao que os sintomas lhe apresentam. Honestidade é a base do autoconhecimento, que é a base para o início da compreensão dos sintomas e um caminho para a cura. Toda a desonestidade - ponto negativo - pode ser denominada como uma sombra que ofusca o caminho para a cura, e "todo sintoma é um aspecto da sombra que se precipitou no corpo físico"³⁶¹. Sobre o ponto negativo e mais comum em nossa sociedade, a sombra em adição ao sintoma podem ser entendidos como "a soma de todos os âmbitos rejeitados da realidade que o homem não quis ver em si e nos outros e que, por isso mesmo, permanecem inconscientes"³⁶².

Certamente não podemos atribuir à sombra, nos primeiros segundos de seu surgimento, um aspecto negativo. Quando a sombra se precipita no corpo físico, ela surge de maneira neutra à nossa percepção primária. Isto é, a sombra necessita ser, aos poucos, traduzida e interpretada, cabendo ao intérprete negar ou aceitar aquilo que se passa com ele. E é nesse ponto que reside o maior perigo: negar que se está doente, quer por ignorância pétrea, quer por autossabotagem: isso é o que torna o homem cada vez mais desarmônico e doente. Essas duas simples maneiras de não querer enxergar o problema são as duas maiores causas

360 Idem, ibidem.

361 Idem, ibidem, p. 45.

362 Idem ibidem, p. 42.

que tendem a precipitar o ser humano em uma *perda relativa da harmonia*. Tendências naturais do ser, elas ocorrem sobretudo quando observamos que “todas as manifestações provenientes de sua sombra são projetadas pelo homem no mal anônimo que existe no mundo”, e quando “ele tem medo de descobrir a verdadeira fonte de seus males dentro de si mesmo”³⁶³. Ou seja, tudo o que rompe o nexo causal entre aquilo que havia sido programado e o seu resultado não nos é bem-vindo, especialmente quando se trata de uma *doença*.

Essa cisão entre o que é programado e o que é ocorrido (que não é pragmática quanto à sua aparência, mas é pragmática quanto ao anseio de seu resultado, isto é, de tornar os homens conscientes de seus problemas) é a candeia que proporciona aos homens enxergar além das paredes nebulosas da sombra em busca da verdadeira cura. Esse comportamento, a saber, o reconhecimento do que é a sombra e os sintomas, que tanto nos torna doentes, é um dos axiomas mais importante a serem compreendidos. Pensar acerca disso, do mal que se precipitou no corpo físico e que nos deixa doentes, talvez possa ser um caminho para o encontro do bem-estar consigo mesmo. Em Epidauro, por seu turno, o encontro do ser como esse autoconhecimento do problema é estritamente necessário para a cura.

4.3.1.2 - FALHA DO TRATAMENTO E ENGANO DA MEDICINA LÓGICA: UMA TRANSIÇÃO ENTRE A AUSÊNCIA E O DESPERTAR DA ESPERANÇA.

Excluindo aqueles que em sua essência tem aos deuses e ao sagrado como um princípio de vida, cabe ressaltar que os homens dos quais tratamos aqui são aqueles que vivem em um mundo em que a religião e o temor, o sagrado e a espiritualidade não mais estão em primeiro lugar, nem tão pouco estão associados totalmente ao quesito saúde. Assim, em nossa concepção, o homem peregrino epidauriano começa a conceber o processo real de sua cura no momento em que os tratamentos médicos convencionais lhe são inexpressivos e ineficazes. Assim, para esses homens, o processo de cura inicia quando lhes é dado uma notícia extremamente comum em nosso dia a dia: o da não existência de uma cura para aquela doença que carregamos. Com efeito, essa notícia promove um impacto extremamente destrutivo ao ser humano, levando-o a crer que não mais existem meios de cura.

³⁶³Dethlefsen e Dahlke, 1983, p. 42.

Embora mais comum do que o normal na modernidade, na Grécia antiga, no auge da medicina lógica, a noção de ausência de cura para a doença parecia ser comum entre os médicos da época. Mesmo estando fragmentado, lemos em Hipócrates um trecho daquilo o que seria uma afirmação acerca do que pode ou não ser curado. Assim, segundo o médico "ὁκόσα φάρμακα οὐκ ἰῆται, σίδηρος ἰῆται: ὅσα σίδηρος οὐκ ἰῆται, πῦρ ἰῆται: ὅσα δὲ πῦρ οὐκ ἰῆται, ταῦτα χρὴ νομίζειν ἀνίατα" - *Aquilo o que os remédios não tratam, o bisturi trata; o que o bisturi não trata, o fogo trata; o que o fogo não trata, essas coisas incuráveis devem ser*³⁶⁴. Essa concepção hipocrática, para aqueles não devotos das divindades, servia como um propulsor para a cura, posto que no momento em que o homem toma para si essa ausência da existência de cura como verdadeira, ele se torna verdadeiramente doente, e um candidato apto para receber a cura e se tornar uno novamente. Entretanto, para se tornar um candidato a ser curado, tornar-se-ia necessário se revoltar contra esse sistema medicinal convencional. Essa revolta ocorre quando o homem se encontra em aflição em razão de seu problema, fazendo-o procurar, segundo Burkert,

"(...) salvar-se por uma renúncia 'voluntária', ela mesma determinada e limitada, procura domar o futuro incerto mediante um 'se então', por ele próprio postulado. Todas as situações de angústia podem servir de pretexto para tal: na esfera privada, particularmente, a doença (...)"³⁶⁵.

Uma dentre tantas revoltas estaria associada à abnegação da medicina lógica pela busca da medicina que tinha como base o encantamento como poder de cura; e por encantamento entendemos tudo aquilo proveniente do sagrado e da hierofania do divino. Essa busca pelos tratamentos divinos ocorria no momento em que a doença se tornava mais séria e mais perigosa, e muitas vezes impossíveis de serem curadas por mãos humanas, cabendo apenas a divindade, com sua potência, curá-lo, como Galeno exemplifica no caso de Nikomaco, cujo corpo inchou demasiadamente (ηὐξήθη), (...) καὶ οὐδὲ κινεῖν ἔτι δυνατὸς ἦν ἑαυτόν· ἀλλὰ τοῦτον μὲν ὁ Ἀσκληπιὸς ἰάσατο - *e impossível era para ele se locomover. Todavia, por Asclépio esse homem foi curado*³⁶⁶. Diante desse caso, vemos que era bastante comum tentar buscar na divindade um porto seguro para a cura, assim como se pode ler em

364 Hipócrates, Aforismas, 7,87.

365 BURKERT, 1993, p. 150

366 Galeno, *De Morborum Differentiis*, VI, 869K

Terêncio, *Hecyra*, III, 2, 337-38: *Male metuo ne Philumena magis morbus adgravescat: | quod te, Aesculapi, et te, Salus, nequid si huius oro. - que a doença de Filomena se torne mais séria, Eu temo : a ti, Asclépio, e a tu, Saúde, oro para que nada haja disso*. Essa busca se tornava cada vez mais um espelho da angústia sentida pelo homem em saber que talvez não sobreviveria ao que lhe acometia interno e exteriormente.

Diante desse problema, da incerteza da sobrevivência, o homem sem esperança tendia a retornar às prístinas tradições médicas da antiguidade para tentar salvar-se de alguma maneira, encontrando, assim, nas tentativas e erros, o caminho necessário para a cura. Logo, então, para alguns, a falha da medicina lógica servia como um propulsor para que o doente procurasse a verdadeira cura, abnegação a medicina lógica pelo tratamento do sagrado, como é o caso do Orador Ésquines que, não tenho mais esperança na medicina convencional, recorre ao sagrado:

θητῶν μὲν τέχναις ἀπορούμενος, εἰς δὲ τὸ θεῖον
ἐλπίδα πᾶσαν ἔχων, προλιπὼν εὐπαιδας Ἀθήνας,
ιάθην ἐλθὼν, Ἀσκληπιέ, πρὸς τὸ σὸν ἄλσος,
ἔλκος ἔχων κεφαλῆς ἐνιαύσιον, ἐν τρισὶ μῆσιν.³⁶⁷

Nas artes dos mortais tendo desviado o olhar, no divino
pondo toda a esperança, parti desde a dos justos jovens, Atena,
para o teu bosque, Asclépio, e em três meses , de uma ferida
que tive durante um ano em minha cabeça, fui curado.

Atualmente, o conceito de esperança possui diversas nuances em miríades de religiões, e ainda mantém em sua essência um significado universal, independente de credo: o anseio por aquilo que nos falta. Sendo a cura, pois, a obtenção daquilo que nos falta, a esperança é senão parte do primeiro estágio para a conquista da cura. Ela surge para tomar posse do lugar antes habitado pela antiga conformidade da ausência de cura. Em termos gerais, a esperança é vista como um íntimo processo do Eu na reflexão sobre aquilo que ele necessita conquistar. Destarte, esperança não significa tentar suprimir a ausência por meio de algo que ao Eu não existe. Ela permite ainda que o homem possa se enclausurar no mais profundo antro de reflexão acerca daquilo que realmente se manifesta em si: os sintomas. Quando inexistente essa esperança, o que se encontra no ser um processo gradativo de autoenganação. Esse

³⁶⁷ *Antologia Palatina*, 6. 330.

processo, que não apenas afasta a cura, tende a agravar mais ainda a doença, pois o homem permanece em estado bipolar, evoluindo gradativamente a sua polarização e o seu desequilíbrio entre as instâncias que constituem o seu ser.

É curioso anotar que Epidauro era uma espécie de esperança concreta e apreensível ao olhar, não apenas pela fama singular das curas contraintuitivas, mas também pelo significado que a divindade operante nessas curas tinha para com os que ali peregrinavam. Para os que acreditavam nas curas epiraurianas, tudo aquilo que ocorria no templo não era encarado arbitrariamente como um último recurso para a cura, e sim como o único recurso para a cura. Esperança também pode ser compreendida segundo a peregrinação como um impulso para a busca de novos caminhos nos quais o homem ainda não trilhou. Esses novos caminhos, que possuem pontos cardeais de orientação opostos ao que se espera dos métodos convencionais de tratamento, visam conceder ao doente uma nova perspectiva de busca daquilo que lhe falta. Quando pensamos na medicina lógica da antiguidade, nada mais restava ao homem não curado pelas ervas e cirurgias operadas por mãos humanas do que se ater a esperança de uma cura que ultrapassasse a barreira daquilo que era perceptível aos sentidos. De acordo com Panagiotidou, que tem uma posição interessante acerca dessa questão, observa-se que:

Ωστόσο, όταν η ανθρώπινη ιατρική τέχνη αποδεικνυόταν αναποτελεσματική χωρίς να προσφέρει καμία ευκαιρία για ανάρρωση, η θετική (agentic) σκέψη ατομικής επιλογής και δράσης θα επέτρεπε στους ασθενείς να οραματιστούν εναλλακτικά μονοπάτια διατηρώντας την ελπίδα τους.

No entanto, quando a arte médica humana provou ser ineficaz, sem oferecer qualquer oportunidade para a recuperação, o pensamento positivo da escolha e ação individual permitiria aos pacientes visualizar caminhos alternativos, mantendo a sua esperança.³⁶⁸

Esperança abre caminho tanto para a cura quanto para a espiritualidade, pois realça a importância do Eu no processo de peregrinar, haja vista que essa é uma exigência natural da peregrinação: ter consciência interior do que está buscando, ou buscar essa consciência em prol de algo desejado. Isto é, acreditamos que na abnegação da medicina convencional, e na busca do encantamento como um novo rumo para a cura, aos que não entendiam o sentido da doença tal como apontamos acima, a esperança da cura em adição à peregrinação era uma

368 PANAGIOTIDOU, 2014, p.138.

aliada importante para a descoberta progressiva daquilo que afeta todo o Eu, bem como um processo para a autodescoberta.

Esperança era, então, o primeiro passo para o retorno verdadeiro à tradição, passo esse que tende a impulsionar o ser ao encontro com a sua espiritualidade, que tem como papel guiar o homem desde as provações e ritos necessários ao encontro com o sagrado até a transcendência, ou simplesmente a capacidade de o homem encontrar-se com o divino e transmutar a sua doença. Logo, esperança é, dentro da espiritualidade, o impulsionador do Eu para o encontro progressivo com o autoconhecimento do problema e transmutação da doença em cura, do desequilíbrio ao equilíbrio.

4.4 ESTÁGIO SEGUNDO.

A transposição do primeiro para o segundo estágio é de extrema importância para a aquisição consciente da cura em estado de semiconsciência. Essa transposição visa romper os laços mais primitivos do homem com tudo o que o aprisiona no espaço do profano. Esse rompimento permite ainda com que o homem abdique o sentimento de impotência presente na natureza desse espaço, passando a estar consigo mesmo em um estado neutro de percepção do mundo onde o Eu está em evidência. Nesse estado neutro, o homem não permite ser influenciado por elementos exteriores do profano, e busca cultivar em si mesmo as respostas para os próprios problemas e situações adversas. Logo, abandona-se tudo quanto possível quanto a convicção de ser passivo de experimentação, com intuito de assumir uma posição de maior destaque no mundo e em sua própria vida. Em vista disso, a transposição do primeiro estágio coloca o ser no intervalo entre as linhas que separam a fronteira do profano com o início da estrada do sagrado.

Em meio a essa transposição do primeiro estágio, quando o eu começa a lutar internamente contra as condições e conhecimentos adquiridos no espaço profano, encontra-se os primeiros lances do despertar da espiritualidade no homem. O único problema neste despertar - ação individual, sem grandes manifestações exteriores - é como construí-lo e fazê-lo ganhar fôlego a ponto de ser a chave para as uras contraintuitivas epidaurianas. O segundo estágio inteiro é uma preparação para essa construção espontânea e modelagem da espiritualidade em oposição dos ditames daquilo que é lógico e daquilo que é imposto pela

religiosidade. Com efeito, esses dois movimentos permitem ao homem desenhar um mapa que tem a capacidade de guiá-lo pelo caminho que ele acredita ser o mais acertado pra transpor o estado neutro em frente ao sagrado, sem a necessidade de empreender moções ritualísticas específicas e formulares, e independentes das influências exteriores.

No decorrer desse percurso, o primeiro passo do segundo estágio frente ao abandono do primeiro estágio é dado diante da intrínseca relação de amor e ódio entre a esperança depositada na medicina lógica e a ausência dessa esperança propositalmente extraída por quem o homem conferiu maximamente a confiança de sua cura: a própria medicina lógica. Preponderante para a busca do homem pelo mito, esse passo emancipa o indivíduo e lhe confere poderes para interpretar o que lhe é dito e o que lhe é destinado por terceiros, uma vez que lhe é subtraído a única chama de manutenção da vida presente no espaço do sagrado. Em razão disso, a perda da esperança como uma perda suplantada por terceiros tende a impor uma relação catuliana, de amar e odiar ao mesmo tempo³⁶⁹, sobre como proceder diante daquilo o que se vive.

Tomando em evidência a esperança, no momento em que o homem escuta e toma conhecimento por terceiros de seu destino, que remetem à doença deste como um caminho único e sem volta para a morte, essa relação catuliana ocorre e tende gradativamente a pender para o sentimento antônimo ao amor. Culturalmente, a ideia do encontro do indivíduo com a sua sorte não era algo que preocupava os gregos antigos. Contudo, a impossibilidade de remediar esse encontro prematuro com a morte tendia a suscitar nestes povos um sentimento de luto, ainda mais quando toda a esperança do eu estava depositada naquilo o que de mais revolucionário havia nos tratamentos e cirurgias.

Essa recepção da doença como caminho para a morte prematura tem um papel positivo e negativo para a doença e para a cura. Ela mexe com toda a dimensão emocional do ser, que reverbera para todas as outras dimensões um sinal de descontrole, onde precipita o ser a diversas sortes de males, inclusive à morte. Essa precipitação decorre da revolta da notícia, impressa e manifestada por meio da raiva, como um sentimento revoltado e descontrolado, que reflete em ações decorrentes do agir do *Eu* ignorante e sem conhecimento de si e de o que é o seu próprio problema. No entanto, a recepção de tal notícia proporciona para além da revolta e da raiva. O ódio como o extremo da confiança dada pelo amor esperançoso na medicina convencional, surtindo um efeito positivo para a busca da cura. Sendo um

369 Catulo, 85.

sentimento calculista, o ódio passa a ser um recurso propício em prol do abandono do desespero inicial presente na recepção dos diagnósticos opostos a cura. Ele rechassa a concepção e a aceitação da morte como morte, e passa a esvaziar no *eu* o lugar antes dado à medicina e a esperança. Com isso, abre-se margem para que novas percepções pudessem adentrar e habitar nesse palco anteriormente montado com uma estrutura da incerta certeza.

Não é apenas na abnegação da medicina que a esperança se constrói, e sim no que ela deixa de construir. Todo o sentimento positivo e negativo dessa falta serve como elemento contrutivo para a criação experimental da esperança, que é senão tudo aquilo o que não temos, ou simplesmente o resultado positivo daquilo que ao homem doente é dado como negativo: a possibilidade de viver em harmonia consigo mesmo, mesmo em face da morte. Assim, é na dualidade das coisas que a esperança planta a sua semente; esta que, por seu turno, abrolha no ser a possibilidade de se tomar as rédeas sobre qual a melhor maneira de cultivar a colheita semeada pelo destino que nos é dual: morte e vida.

Outro passo importante para ultrapassar o segundo estágio é aquele dado com o auxílio do despertar da nova esperança, diante da doença e da morte: o reconhecimento do problema por quem o tem. Em sua dinâmica, o reconhecimento não ocorre puro e simplesmente no momento em que despertamos para essa nova esperança de cura. Ele é um processo lento que requer um certo grau de autoconhecimento primário, este que consiste no debruçamento de si sobre o que é o problema que nos aflige, e não no que concerne apenas à instância somática do ser. O reconhecimento da doença primeiro está condicionada ao autoconhecimento primário daquilo que constitui o ser humano como um composto de dimensões, dando ao homem da antiguidade a capacidade de interpretar todos os sinais decorrentes da doença, reconhecendo paulatinamente que se está doente, além de propiciar o despertar do autoconhecimento secundário, da transmutação do eu em Eu. Sendo ela, pois, um estado de ser, para que objetivamente o homem a tenha como aliada, Dethlefsen e Dahlke acreditam³⁷⁰, ao longo de seus trabalhos, que o doente deve caminhar de mãos dadas com a doença, não como uma terapêutica que tende a buscar entender o paciente a partir de exames e observações pragmáticas, e sim como paciente *par excellence* que busca em si mesmo e nos sinais resultantes da doença uma explicação para ela. E como toda boa terapia que se preze, é a partir do *eu* e pelo *Eu* que o caminho da cura surge e deve ser trilhado.

370 Cf. 1990.

Quando no debruçamos sobre o autoconhecimento secundário, com isso não queremos dispô-lo em uma cadeia hierárquica. Ele é único em sua constituição, cabendo algumas ramificações que o levam a um único resultado: o conhecimento de tudo o que envolve o *eu* enquanto *Eu* doente, na medida de sua compreensibilidade. Assim, essa ramificação secundária tem como objetivo anotar que o homem reconhece o problema, entendendo o verdadeiro significado da doença: como um componente de si mesmo, isto é, o caminho e a terapia para a cura daquilo que nos faz perecer.

Esse caminho não pode ser tomado à revelia, como uma ação intempestiva ou como um tiro dado por um caçador que tenta atingir sua presa no escuro. Todo o conhecimento de causa deve ser buscado e interpretado no quesito cura. Talvez as inscrições tenham auxiliado diretamente nesse aspecto, haja vista a publicidade de seu conteúdo. Elas chamam a todo momento a atenção dos homens para que estes se deslocassem em direção ao santuário de cura. Não obstante a esse direcionamento, constantemente notamos nas linhas inscripcionais que o carecimento da noção do que o homem veio buscar precipita a sua jornada pelas benesses das curas. Logo, o autoconhecimento proporcionava aos peregrinos uma ida consciente em busca das curas, além de auxiliá-los na condução de seus passos e atitudes, prezando pelo não cometimento de erros que pudessem comprometer ainda mais a harmonia da constituição do ser.

Em suma, para que houvesse um acertado empreendimento em prol da busca pela cura, acreditamos era necessário, além da renovada esperança, o autoconhecimento primário, de o que é a doença, e o secundário, que diz respeito ao conhecimento de si mesmo frente as coisas do mundo. Esses dois pressupostos são responsáveis por moldar a nova personalidade do doente frente ao que ele precisa encarar. Munido da compreensão de todo que é o seu ser, a doença é vista agora a partir da renovada expressão de vontade de viver, não mais associada à fragilidade, e sim à continuidade de uma vida que bem melhor pode ser vivida. O resultado, pois, da soma desses três passos dados resulta naquilo que entendemos por espiritualidade. Embora já tenhamos distinguido religião de espiritualidade, esta surge aqui como o último passo dado pelo homem para o avanço ao terceiro estágio. Não se trara aqui da plena espiritualidade, mas do despertar das primeiras faíscas que darão luz aos caminhos do homem diante da divindade.

4.5 - ESTÁGIO TERCEIRO: PEREGRINAÇÃO E RITOS DEAMBULATORIOS

O ato de peregrinar é tão antigo quanto a própria nomenclatura “peregrinar”. Não se sabe ao certo quando o homem empreendeu a sua primeira jornada peregrina. Entretanto, apesar dessa incerteza, bem podemos remeter a nossa dúvida temporal aos tempos pré-históricos, em que a sobrevivência e evolução dependiam do constante trânsito de uma terra a outra. Peregrinar é senão se aventurar em terras (des)conhecidas como estrangeiro, independente de motivos aparentes³⁷¹. Trata-se de um ato complexo que, com o advento da civilização, ganhou características especiais e pragmáticas.

Tanto no ocidente quanto com o oriente, peregrinar se tornou algo extremamente comum, em termos de migração e de ato deambulatório. Embora o primeiro esteja associado à conquista e avanço territorial, este último era tido como um dínamo de todas as culturas que tinham como pilar central a religião. Decerto que a religião dominou, desde o início, o compasso que circulava o modo como desenhamos o mundo e o homem peregrino; contudo, esse fato aparenta esta mudando gradativamente, inclusive na maneira de pensar sobre o que move o homem a peregrinar, sem o pensamento latente dos resultados dessa caminhada.

Tomando esse homem peregrino em evidência, a sua imagem múltipla é extremamente significativa na sociedade e na religião. De acordo com Scullion, os peregrinos eram imbuídos com um tipo de status especial, sendo considerados como um “spiritual journeymen”³⁷², um homem que em suas ações participava do sagrado, mesmo ainda não estando no próprio espaço sagrado. Muito embora essa perspectiva tenha deixado de existir em sua literalidade,, ainda assim como nuance mística o seu sentido permanece naquelas religiões que abarcam a peregrinação como um processo de espiritualidade, sobretudo, e não apenas de temor e devoção à divindade.

No seio da peregrinação, temor e devoção estavam presentes como pressupostos definidores de o motivo pelo qual muitos peregrinavam na antiguidade. Obrigação ou não, ambos esses pressupostos, quando unidos, pareciam eliminar o processo natural do *eu* em buscar no sentido de suas vidas um sentido para a busca de algo que quisesse extrair de sua

371 Chaucer, em sua magistral obra *Canterbury Tales*, 12-14, expressa bem essa perspectiva: Then longen folk to go on pilgrimages, | And palmers for to seeken strangè strands | To fernè hallows couth in sundry lands - Então, as pessoas anseiam amiúde ir em peregrinações, e os peregrinos desejam ir a terras estrangeiras, para santuários distantes conhecido em vários países

372 SCULLION, 2005, p. 122.

peregrinação. Essa dicotomia tinha uma imagem de ter sido, até onde se percebe, desde as mais antigas tradições, uma das faíscas que incendiou a noção do peregrino como aquele “spiritual journeymen” de Scullion.

Atualmente, essa perda pode ser bem notada no momento em que lemos os montantes de definições que o termo peregrinar possui³⁷³. De acordo com as culturas que a adotaram como o progresso das coisas do mundo, a peregrinação ganhou novos significados, quase que personalíssimas quanto à práxis de cada religião e abordagem religiosa. Em geral, Pazos³⁷⁴ entende a peregrinação como uma jornada longa até um local sagrado como um ato de devoção. Noutro ponto, o autor anota que essa jornada se caracteriza como “one of the most widespread and deeply rooted religious impulses”.³⁷⁵ É claro que se tomarmos como exemplo as mais famosas peregrinações como atualmente é o da Meca, se respeita e se entende o sentido dado pelo autor para as longas jornadas – obrigatórias para os que podem peregrinar. Na Grécia antiga, o mesmo é perceptível quando lemos acerca do montante de pessoas que se

373 Vamos, antes de adentrarmos em algumas referências modernas, volver ao que o termo na antiguidade, em sua literalidade linguística, para compreender o seu significado. Em termos de Grécia antiga, peregrinar é deambular ao sagrado. O termo *peregrino* advém do lat. *pĕrĕgrīnōr* [verb. dep.], tendo como subs. *pĕrĕgrīnus*, que significa “estrangeiro” (oposto ao *civis* – cidadão), que é visto adentrando à cidade em busca de asilo, hospedagem e outras questões particulares (Cícero, de Or. 1, 58, 249. *ne in nostrā patriā peregrini atque advenae esse videamur*). Trata-se de uma aglutinação do prefixo *per* e o sub. *ager* - *grī*, que significa “território”. De Vaan (2008, 28.) anota que a raiz PIE de *ager* < *h2ǵ-ro, “incultivado campo”, e que deriva do PIE * *h2ǵ - “dirigir”, “levar”. Peregrino > *peregro* < **pere-agro* é, então, segundo De Vaan (2008, 28), “what is beyond the land or village” - peregrinus ego sum [peregrino eu sou] (Plauto. *Assinaria*. 2, 4, 58). Em grego, por seu turno, um termo acertado para denotar peregrino, como aquele que segue em busca de locais sagrados, pode ser lido pelo gr. θεωρός, cuja raiz IE *uer- tem como nuançe “observar”, e significa, em geral, “espectador”. Como etimologia, Beekes anota que θεωρός pode ser entendido como “who watches a show” (BEEKES, 2010, p. 545). Grosso modo, o termo θεωρός é aplicado aos magistrados ou alguém enviado para tomar oráculos em cidades com templos e santuários amiúde conhecido, por primeira vez em Teógonis, *Elegia*, 805-808 (cf. Thea Sommerschild - PONS AELIUS: Newcastle University Postgraduate Forum E-Journal, Edition 13, 2016, p. 26)

τόρνου καὶ στάθμης καὶ γνώμονος ἄνδρα θεωρὸν
εὐθύτερον χρεὶ <ἔ>μεν, Κύρνε, φυλασσόμενον,
ᾧτινὶ κεν Πυθῶνι θεοῦ χρήσας ἱέρεια
ὁμφὴν σημύῃη πίονος ἐξ αὐτοῦ.

mais reto que compasso, régua e esquadro um teoro
precavido deve ser em discernimento, Cíрно,
aquele a quem a sacerdotiza do Deus em Pito,
de seu pingue santuário, assignar a voz divina.
(Trad. de Brunhara, 2017).

Em adição, também pode ser lido, em oposição ao entendimento do cristianismo, como uma busca que envolve não apenas as questões religiosas e espirituais, mas também o anseio pela procura de uma consolidação e experiência política e pessoal, quer pública, quer privada, beneficiando a si e ao próximo.

374 FRANKFUTER, 2012, p.1

375 Idem, Ibidem

aventuravam como ex-votos e suplicantes aos santuários de cura. Sem embargo, esse pressuposto como definidor de o que é peregrinação está ultrapassado, isso se levarmos em conta apenas o argumento do peregrino individual e coletivo.³⁷⁶

Em nossa concepção, peregrinar não é meramente um ato impulsivo em sua totalidade, e nem enraizado petreamente na religião. Esse ato é visto como múltiplo em sua essência. Friedman³⁷⁷ nos relembra que peregrinar envolve diversos fatores e campos preponderantes na ciência-estudo e na vida, não se prendendo exclusivamente à religião como pressuposto de análise. Ela é senão a mais expressiva desenvolvedora da peregrinação, tanto quanto imperiosa e castradora quando o *eu* tende a buscar a transcendência para o *Eu*.

Diante da evolução dos campos que estudam e vivenciam a peregrinação, desde o século passado, cada vez mais a noção de peregrinar como devoção tem perdido espaço no contexto que a tem como princípio. Frankfuter.³⁷⁸ expõe, de acordo com essa mudança, que o que enfatiza em termos de importância não é a “traditionally outward symbols of the pilgrim’s landscape and devotion, but rather the personal process”. Esse processo, que elimina o foco da devoção, é o próprio misticismo desenvolvido de dentro para fora, tendo o *Eu* como evidência para tudo quanto possível.

Peregrinar ao longo da história mostrou-se como uma árvore com múltiplas ramificações e com miríades de significados entre os quais está aquele que acreditamos ser o caminho para a transmutação da doença em cura: o *Eu* em evidência. Desse modo, peregrinar é-nos senão um processo individual que floresce de acordo com a transposição dos estágios primeiro e segundo, e toma impulso na medida em que o homem se torna autoconsciente de o porquê está peregrinando.

4.5. 1 - EPIDAURO E OS RITOS EM PROL DA HIEROFANIA.

Toda a peregrinação requer ritos específicos. Esses ritos são classificados e empreendidos de acordo com a religião, com a região e/ou motivo pelo qual peregrinam. Cada jornada atende a um pressuposto ritualístico particular, e, por isso, devem de ser empreendidos no âmbito de sua particularidade. Em geral, ritos podem ser vistos na seara do

³⁷⁶ É simples: o peregrino, no caso dos ex-votos, lançam-se a sua jornada sozinho, encontrando-se com outros peregrinos no caminho, tornando-se, com eles, um coletivo.

³⁷⁷ FRANKFUTER, 2012, p. 55

³⁷⁸ Idem, Ibidem, p. 5

privado, remarcando a devoção e religiosidade coletiva para com o deus, ou podem ser de caráter público, sendo, em sua grande maioria, registrado em decretos de cidades e inscrições/escritos diversos ³⁷⁹.

Privado ou público, toda a perspectiva do peregrino tende a mudar, pois a ele cabia os mesmos rituais no público ou privado executar igual ao que executa em sua cidade ou âmbito particular. Do rito que se empreende na ida e chegada aos santuários de cura, pode-se notar algumas ações, algumas variações, práxis que distinguem um ritual do outro. Isso ocorre dado que em cada cidade existem rituais particulares de consagração do mito. Tal como Fetus apontava, o rito e sua práxis dependia de acordo com o costume dos que por primeiro assim o consagraram, ou dos que são alternados com o passar do tempo.³⁸⁰

Em Epidauro, os ritos se mostravam bastante peculiares. Aos que buscavam a cura no santuário, conta-se ao longo das inscrições e testemunhas a necessidade de se executar ritos primários, intermediários e ritos pré e pós-cura – estes últimos estando o homem pronto para receber da hierofania a palavra sagrada – ou a cura. Todos esses ritos listados eram vistos como ritos que ocorriam dentro do espaço do sagrado. Aqui os homens já haviam adentrado o espaço sacro, e necessitavam, por conseguinte, consagrar-se para receber a divindade que transportava a cura àqueles adeptos a ela. Aos que adentravam o sagrado e buscavam as curas descritas nas inscrições, tornava-se necessário por primeiro empreender uma cerimônia inicial, que era o sacrifício inicial. Em Epidauro, assim como em outros locais, o rito de sacrifício é uma ação consagradora não apenas para se adentrar ao local sagrado, mas também para indicar à divindade que o homem está ciente daquela “divine guidance and assistance” proposta por Dillon, para que pudesse então receber o tratamento pretendido, e sair curado³⁸¹.

Em outro momento, além dos ritos sacrificiais outros tipos de ações iniciáticas faziam parte da práxis que consagrava o homem a ser um verdadeiro partícipe do espaço sagrado. Essas ações, que iam desde o clássico banho purificante até o volver-se à divindade em preces, podem bem ser lidas na *Inscriptio Pergamena* II, no. 264, cujo *modus operandi* a Epidauro também servia:

379 cf. IG IV² 1, 41. Entre os exemplos mais ilustrativos dos ritos privados, que envolve a espiritualidade do homem para com a divindade, está no epigrama VII de Teócrito..

380 Fetus, *De Verborum Significatu*, 237 M: *Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta* [De Epidauro as de Asclepius, estas são realizadas de acordo com os costumes daqueles de quem foram tomadas]

381 Cf. IG IV² I 121. 5 προεθύσατο καὶ | [ἐπόησε τὰ] νομιζόμενα [cumpriu os sacrifícios iniciais e ritos]

[— — εἰσπορευέσ]θω εἰς [— — — — —]
 [— — — — — ἡμ]έρας δέκα ἀποδέξετ<α>ι [— — — — —]
 [— — — — —] εἰσιὼν λουσάμενος, ἐὰ[ν — — — — —]
 [— — — — — ἀπαλ]λάσσεσθαι περικαθαιρέ[τω — — — — —]
 [— — — — — χιτῶ]νι λευκῶι καὶ θείωι καὶ δά[φνηι — — — — —]
 [— — — — — τα]ινίας, ἅς περικαθαιρέτω ω[— — — — —]
 [— — — — — εἰ]σπορευέσθω πρὸς τὸν θεὸν τ[— — — — —]
 [— — εἰς τὸ] μέγα ἐνκοιμητήριον ὃ ἐγκο[ιμησόμενος — — — — —]
 [— — — — — ἱερ]εῖοις λευκοῖς ἀγνοῖς ἐλάας ἔ[ρνεσιν ἐστεμμένοις]
 [— — — — — μήτε δακ]τύλιον μήτε ζώνην μ[ήτε — — — — —]
 [— — — — —]. [ἀ]νυπόδητον [— — — — —]

. . . deixe-o entrar dez dias ele terá adentar após o banho
 para que possa ele ser libertado, por completo deixe-o purificar. em um
 quítion branco, com enxofre e com louro. com fios que permitem
 purificar por completo. permita-o seguir em direção ao deus. na
 enorme sala de incubação com brancas vítimas sacrificiais e puras,
 ornadas com brotos de azeitona nem anel de vedação nem correia
 descalço . . .³⁸²

O fragmento acima anota, nas primeiras linhas, o banho como uma práxis inicial, antes mesmo da execução sacrifício e incubação. Trata-se do rito intermediário, aquele que permite o homem a estar puro e ausente de máculas para receber a divindade. Importante é observar que isso tem uma explicação prática e cultura na lógica da cultura grega. Para eles o banho implicava na extração corporal de toda a poluição cotidiana³⁸³; algo imprescindível para aquele que ansiava adentrar no templo de cura, sendo prestamente a primeira ação a ser executada, cf. *πρῶτον μὲν αὐτὸν ἐπὶ θάλατταν ἤγομεν | ἔπειτ' ἐλοῦμεν* [primeiro, ao mar o levamos sem demora, e acolá o banhamos]³⁸⁴. Tratava-se, antes de tudo, de uma premissa mística, de uma ação celebrativa, encontrada, sobretudo, de acordo com Porfírio³⁸⁵, nas colunas de Epidauro:

αγόν χρή νασιό θώδεος εντός ιόντα
 ἐμμεναι αγνεΐα δ' εστί φρονεῖν οσία

382 SEG 4.681

383 por. ex. Homero, *Iliada* 1. 313-315

384 Aristófanes, *Plutus*, 656-657.

385 Porfírio, *De abstinentia*, II. 19.

puro o que adentra no templo perfumado deve ser
e a pureza significa pensar em pensamentos sacros]

Esse banho inicial em água corrente elevava os itinerantes ao estado de προθυσία, sendo autorizado a eles empreenderem os sacrifícios iniciais, haja vista que ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν [pois estes não podem subir ao templo de Asclépio sem antes se banharem]³⁸⁶. Além do tradicional banho, outro rito de purificação bastante comum em Epidauro era o vômito. Se o banho tinha como objetivo limpar o corpo das máculas externas, então o vômito para os peregrinos dentro do santuário tinha como objetivo purificar o corpo interiormente³⁸⁷. Expelir tudo o que havia sido ingerido no profano era preponderante para que o doente pudesse ter o contato com a divindade ou com qualquer coisa que venha a representá-la.

Estando na qualidade de προθυσία e devidamente purificado, convinha ao peregrino sacralizar o mito com outros ritos intermediários de sacrifícios. Entre esses sacrifícios, existia o depósito de comida nos altares sagrados. Existem poucas referências sobre esse tipo de oferenda, contudo, sabe-se que κατὰ τάδε προθύεσθα-|ι· Μαλεάτηι πόπανα τρ-|ία· Ἀπόλλωνι πόπανα τ-|ρία·[a oferenda inicial era assim executada: para Maleata, três bolos sacrificiais; para Apolo, três bolos]³⁸⁸, depositando, cadencialmente, no Ἀπόλλωνος βωμοῦ θύσαις Μαλεάτα...[sagrado altar de Apolo Meleata]³⁸⁹, e assim prosseguir aguardando o momento de entrar no Ábaton para realizar a incubação e receber a hierofania.

Esses rituais do banho, do vômito e do alimento rememoram, de acordo com o entendimento da teoria do Sagrado, a própria piedade do homem para com o divino e a sua procura em ladeado estar destes, apontando a sua “volunté ... de se situer au coer du réel, au Centre du Monde”³⁹⁰ - os templos³⁹¹. É um modo para conseguir acesso ao mito, ao tempo primordial, de obter a *orientatio* necessária para a cura de suas moléstias, e de viver em completa nostalgia expressa pelo “désir de vivre dans um Cosmos pur et saint”³⁹².

Tendo exercitado os ritos necessários, em Epidauro o προθυσία passava a estar apto a incubar-se e receber o tratamento mágico a partir da divindade. Esses ritos iniciais e

386 Pausânias, V, 13, 3

387 Aristides, *Oratio* L.

388 IG II², no. 4962, 1-4.

389 IG IV², 1. No. 128. 31.

390 ELIADE, 1965, p. 61.

391 Cf. Eurípides, *Íon*, 222-223.

392 ELIADE, 1965, p. 62

intermediários podem ser considerados como guias para o direcionamento do homem ao limiar do limiar do sagrado, do encontro com a divindade e do receber as prescrições da cura por meio da transcendência. Empós esses ritos, temos aquele tido como o mais importante, que era a incubação, responsável pelo encontro com a divindade.

4.5.2 - DA INCUBAÇÃO E O ENCONTRO COM A DIVINDADE

No que concerne a incubação, o termo aplicado em grego é um léxico construído por meio de uma tripla aglutinação entre prefixos “ἐν/ἐγ” e “κατά” e o verbo “εὔδω”. Em tradução direta, ἐγκαθεύδω significa dormir. Já em latim, o léxico para tratar da noção de incubação advém da aglutinação do prefixo *in* + o verbo *cubo*, cuja nuance aponta para “estar em uma posição apropriada para dormir”. Não obstante a essa noção cerrada de “deitar”, dormir, amiúde representativa na literatura grega³⁹³, essa aglutinação permite tecer a interpretação e tradução do termo ἐγκαθεύδω a partir da nuance de “seguir um curso” ou “estar em processo de (κατά)”, exprimindo a sensação do verbo εὔδω de estar em (ἐν/ἐγ), e sonhar ou receber uma visão (εὔδω), oposto ao mergulhar em sono profundo (καρόω).

Para o indo-europeu, o sono era visto como um encanto que, de mais em mais, proporcionava uma experiência sagrada, o contato com a divindade e coisas contraintuitivas, cf. RV VII 55. 8 sarvāḥ svāpayāmasi [essas coisas todas nós fazemos dormir]. Era também o momento em que o homem se deparava com a realidade de um mundo não homogêneo, podendo (re)interpretá-lo mediante o passeio ao longo do sagrado. No indo-iraniano podemos notar essa mesma nuance, sobretudo quando lemos a passagem abaixo do Yasna 30.3

aṭ. tā. mainiiū. pouruiē yā. yōmā. **xvafənā** asruuātəm.
manahicā vacahicā śiiaoθanōi. hī. vahiiō. akəmcā.
āscā. hudāṇhō. ərəš. vīšiātā. nōiṭ. duždāṇhō.

Now, these are the two original Spirits who, as Twins, have been perceived (by me?) through a **vision**. In both thought and speech, (and) in deed, these two are what is good and evil. Between these two, the pious, not the impious, will choose rightly³⁹⁴.

393 Cf. Homero, *Odisseia*, 3. 402.

394 Trad. de Malandra (2010).

O termo aqui utilizado para sonho ou visão no texto avesta é o *xvafənā*. No contexto do dos versos do Yasna 30.3, Malandra anota que, se correta a sua interpretação acerca do termo *xwafna* (st. 3), the basic meaning of which is 'sleep, dream', as 'vision', then one may conclude that Zarathushtra's inspiration for his reinterpretation of the ancient myth derives from a direct religious experience. Essa proposta de Malandra é bastante coerente, sobretudo quanto a interpretação do léxico *xvafənā* que, tomando a sua reconstrução **h₂afnā*, equivale ao véd. Svápna (sonho), lido no parágrafo anterior – no RV VII 55.8 (e ao longo do hino) – no contexto encantatório por excelência.

Esse contexto encantatório é bastante visível nas inscrições de Epidauro, em que o escritor anota a experiência sagrada do incubado com a divindade, dizendo que καὶ [ἐγκαθ]εῦ[δουσ]α ὁ-|ψιν εἶδε· ἐδόκε[ι αὐτ]ῇ ὁ θεὸς [ἐπ]ιστᾶ[ς] εἰπεῖν [e, tendo estado incubado, (teve) uma visão: parecia-se que a divindade aproximava-se e dizia:]³⁹⁵ algo, estando o homem em uma conexão nunca antes vista com o divino, sendo essa palavra dia a manifestação da vontade da divindade. Esses rituais de incubação conectam, por meio desse sono não soporífero e κατόω, o homem diretamente com a divindade, sendo elemento primordial para atravessar a ponte que liga o mundo ilusório do irreal. Trata-se, pois, de uma experiência ontológica da vivência do ser profano e mundano com o mito sagrado e modelo exemplar, responsável em legar a cura real por excelência. Para tanto, tornava-se necessário executar alguns procedimentos, algumas exigências, de modo a empreender o ritual de incubação, que bem pode ser sistematizado em alguns simples passos, além dos rituais já mencionados. Entre esses passos está o adentrar e passar toda a noite no templo³⁹⁶, repousando no Ábaton e sua estrutura sagrada, para assim receber a divindade³⁹⁷; e entrar em estado de semivigília³⁹⁸, para que possa receber a cura revelada a partir do sonho³⁹⁹.

Todos esses procedimentos ocorrem em solo sagrado e tendem a ser os trâmites necessários para a transcendência. Deste modo, tratando do solo sagrado, do centro do mundo, que são os santuários, tornava-se preciso uma práxis bem estabelecida para que as curas fossem executadas de maneira acertada, tendo à divindade sido favorável e piedoso.

395 IG IV² 1. 123. XLVI.

396 Cf. Aristófanes, *Plutus*, 410-411 – ex. em Atenas

397 Iamblichus, *De Mysteriis*, 3, 3.

398 Aristides, *Oratio* XLVIII, 31-35.

399 Aristides, *Oratio* XLVII, 57.

Executando tudo quanto possível, a incubação proporciona o teste final e também o resultado de toda a progressão das proações empreendidas ao longo da jornada espiritual peregrina.

Em vista de tudo isso, podemos anota que, como terapia sagrada, a incubação tem a capacidade de elevar o ser transcendente ao contato com o divino, transpondo as barreiras das dimensões materiais e imaterial, auxiliando no processo de cura. Por sua vez, esse processo é dual, decorre dos estágios transpostos e do encantamento por meio da hierofania que, como vimos no capítulo terceiro, é a cura propriamente dita na seara contraintuitiva. Assim, podemos sintetizar que a incubação é a terapia contraintuitiva do sagrado que torna o impossível em possível.

5 – INTRODUÇÃO AO CAPÍTULO QUINTO

5.1 - UM PANORAMA SOBRE AS INSCRIÇÕES NA GRÉCIA ENTRE OS SÉCULOS VIII-III a.C

É de meados do século VIII-VII a.C. que as inscrições gregas (não) metrificadas são atestadas pela primeira vez. Muitas dessas inscrições mais tardias subsistiram a partir da descoberta artefatos arqueológicos que pertenciam a uma época datada dos primeiros anos do período arcaico grego (800-500 a.C) e que traziam consigo pequenos textos gravados em suas estruturas. Parte desses artefatos são datados de um período em que a Grécia passava por uma revitalização de sua cultura e de sua escrita. Trata-se de um período que chamamos *pós-Idade das Trevas*, período no qual quase nenhum registro material e escrito subsistiu para nós. Assim, do período da idade *Heládica recente*⁴⁰⁰ para o período arcaico, tem-se uma grande lacuna cultural, que começará a ser preenchida apenas com o início das primeiras colonizações gregas pós 774 a.C. nas regiões circundadas pelos mares Negro e Mediterrâneo⁴⁰¹.

Antes disso, as inscrições eram gravadas, a partir de escritas pictográficas e ideográfico silábica, chamadas de silabário cipriota e do chamado Linear B, em pequenas tabuinhas de argila e em vasos de cerâmica. No limite da idade das trevas⁴⁰², com o advento do período arcaico e da escrita alfabética, os gregos começaram novamente a engrandecer a sua cultura material, tendo as inscrições como uma de suas principais protagonistas⁴⁰³. Essas inscrições eram gravadas tanto em pequenos objetos como vasos⁴⁰⁴ e taças, quanto em grandes objetos como colunas⁴⁰⁵ e estátuas⁴⁰⁶. Na maioria destas inscrições, o seu conteúdo era baseado nos desejos e afazeres cotidianos do homem grego arcaico. Esse cotidiano do homem grego girava em torno de dois contextos que serão palcos para o tipo e endereçamento da mensagem da inscrição, sendo eles: o contexto sagrado e o contexto mundano.

Por contexto sagrado, entendemos todas aquelas inscrições cujas palavras são endereçadas especialmente aos deuses. Por contexto mundano, entendemos o oposto, a dizer,

400 Ou idade do bronze recente (1550 a.C à 1100 a.C).

401 Essa colonização ficou conhecida como a Segunda Diáspora Grega..

402 Alguns autores acreditam que a idade grega das Trevas termine em meados de 750 a.C.

403 A cerâmica, os vasos e os relevos também foram bastante importantes para reascender a cultura grega. Contudo, do ponto de vista da escrita, as inscrições gravadas são as mais importantes em termos de narrativa verbal. Os vasos gregos incorporarão a escrita para descrever seus personagens tempos depois.

404 Cf. CEG 333 = 600-500 a.C.

405 Cf. CEG 336 = antes do século VI a.C.

406 Cf. CEG 327 = 500-475 a.C.

todas aquelas inscrições que são endereçadas e que relatam o cotidiano e os afazeres dos homens antigos. Essa prática inscricional de gravar palavras e histórias em artefatos tanto é uma prática tão antiga quanto podemos datar. De fato, esses tipos de inscrições gravadas podem ser pensados como um resquício de uma prática comum entre os povos indo-europeus⁴⁰⁷, cuja origem é quase impossível de determinar com precisão, dado a paucidade de evidências. Ainda assim, é possível notar que, em todo o mundo ocidental e oriental, os homens costumavam (re)contar e rememorar a história de seus pares, bem como o imaginário e o sagrado a partir desta lacônica e simbólica maneira de escrita arcaica: as inscrições.

Tradicionalmente, lemos em Homero que os monumentos sepulcrais em honra a algum herói valoroso não necessariamente eram acompanhados de inscrições que indicavam o porquê de este ter sido erguido. Pelo contrário, por se tratar de uma tradição estritamente oral, os poemas homéricos revelam que no período micênico o povo era o responsável por descrever tudo aquilo que alguém um dia poderia necessitar saber acerca de um monumento erguido qualquer⁴⁰⁸. No entanto, com a ascensão do período arcaico, as narrativas orais dividem espaço na Grécia em conjunto com as narrativas tanto verbais quanto visuais, dado que muitos desses e outros poemas orais estavam sendo gravadas em pedras, em papiros e também em manuscritos. Trata-se de um período da história no qual é possível observar os desejos e as iniciativas dos poetas na criação e no cultivo de novos gêneros poéticos.

Nos primeiros anos do período arcaico, os poemas líricos surgiram como a mais notável e marcante expressão literária pós-homérica. Naquele tempo, o homem passou a cultivar de mais em mais a voz e os lamentos do *Eu*. A partir disso, Homero passava a ser não mais o único poeta a descrever os cuidados dos personagens a partir de líricos e cativantes monólogos interiores⁴⁰⁹. Desses poemas líricos surge a elegia, cujo metro em hexâmetro e pentâmetro será a base das inscrições metrificadas, e que a sua versatilidade em termos de conteúdo proporcionou aos poetas trabalharem com uma gama de temáticas, como é o caso da política. Decerto, muitos poetas, como Sólon⁴¹⁰, utilizaram do recurso mnemônico da poesia e da sua musicalidade para levar conteúdos espinhosos como política a população menos letrada, estratégia esta que será assaz utilizada pelos Ptolomeos na sua propaganda real.

407 Na Índia é possível observar inscrições que tratam destes dois contextos. Cf. por ex. SALOMON, 1998. Megástenes, um sacerdote grego que viveu na Índia e compôs um livro chamado *Indiká*, descreve que nas inscrições os hindus não escreviam com base em caracteres tal como os gregos (οὐδὲ γὰρ γράμματα εἰδέναι αὐτοὺς), cf. SALOMON, 1998, p. 11.

408 Cf. Homero, *Iliada*, 7. 87-98.

409 Homero, *Iliada*, 22. 99-130.

410 Cf. Sólon, fr. 4 e 13 W.

Nos séculos VI-V a.C, as odes (epinícios) chegavam aos ouvidos de todos cidadãos da Grécia. Recitadas e cantadas para enaltecer os vitoriosos nos jogos da antiguidade, os epinícios buscavam promover a partir de seus versos a proeminência do vencedor, bem como immortalizar a sua vitória perante todos na Hélade. Nesta mesma época, o drama começava a engatinhar. Téspis da Ática compunha os seus primeiros poemas dramáticos, as suas primeiras tragédias⁴¹¹. E não muito depois, Ésquilo apresenta uma revolução, juntamente a Sófocles e a Eurípedes, sobre o modo de compor uma poesia dramática. Neste época, o drama se tornava um dos gêneros poéticos mais importantes da literatura grega, visto que em toda a *pólis* grega tanto os cidadãos mais abastados, quanto aqueles afundados na miséria podiam gozar do prazer catártico que o drama trazia. Homero não mais era o único educador de toda a Grécia, embora ainda mantivesse o título de primeiro dentre os seus pares⁴¹².

O homem grego viveu os primeiros três séculos do período arcaico desfrutando da mais doce produção literária jamais antes imaginada. Tratava-se de um período de rápida evolução cultural. Tal como os gêneros literários, inscrições gregas também evoluíam de maneira dinâmica e gradual. Embora pouco lirismo houvesse dentro das inscrições mais arcaicas, ainda assim é possível observar em sua estrutura uma grande influência e assimilação de vários gêneros literários, sobretudo do elegíaco. Dessa maneira, pouco a pouco as inscrições arcaicas começavam a reunir, a partir desses gêneros, tudo aquilo que elas necessitavam em termos de estrutura e conteúdo, tornando-se um gênero literário.

Em seguida, ainda neste mesmo século quinto, a inscrição passava a ser reconhecida por escritores em prosa e assimilada a outros gêneros literários, cujas narrativas são tanto oral como verbal (escrita). É o caso, por exemplo, da historiografia e da oratória. Essa assimilação da inscrição na historiografia e na oratória ocorre na metade do século quinto para o século sexto a.C, com Heródoto e com Ésquines e Demóstenes. Os historiadores, assim como os oradores, costumavam usar em suas narrativas e em seus discursos as inscrições como um recurso retórico e argumentativo⁴¹³, visto que elas possuíam uma capacidade natural de dizer muito em pouco, intuindo tanto o leitor quanto os ouvintes para aquilo que estava sendo narrado, sem haver a necessidade de tecer longas digressões.

411 Segundo Plutarco, *Vida de Sólon*, 29.4, Téspis é considerado como o inventor da tragédia.

412 Cf., JEAGER, 1995, p. 61-84.

413 PETROVIC, 2007, p. 55; PETROVIC, 2013, pp. 197-216.

Enquanto esta prática de inclusão das inscrições nos discursos dos oradores promoveu a divulgação destes textos de maneira oral⁴¹⁴, os historiadores mantiveram o uso das inscrições como elementos narrativos na escrita. Com efeito, os textos escritos pelos historiadores e declamados pelos oradores e retóricos foram talvez os responsáveis por divulgar através dos sentidos visuais e auditivos as inscrições não apenas para um público letrado, mas também para aqueles não letrados.

Assim o faz Heródoto, Em seu grandioso trabalho *Histórias*, Heródoto menciona cerca de vinte e quatro inscrições, quase todas como um suporte para a sua narrativa⁴¹⁵, das quais muitas delas são atribuídas ao poeta grego Simônides⁴¹⁶. Da mesma forma, Tucídides também havia incorporado inscrições em suas narrativas historiográficas. Em sua obra *História do Peloponeso*, é possível notar três inscrições também atribuídas ao poeta Simônides⁴¹⁷. Em verdade, as inscrições são, em sua grande maioria, um precioso pedaço da história, além de narrarem eventos que amiúde não haviam sido contemplados por historiadores, ressaltando assim a sua originalidade e importância dentro do texto histórico⁴¹⁸.

Da parte dos oradores, é possível ler em Ésquines⁴¹⁹ e em Demóstenes⁴²⁰ o uso das inscrições como parte dos discursos retóricos. Na oratória, as inscrições possuíam a grande capacidade de tocar e de impressionar os homens na ágora e nos tribunais, especialmente quando eram declamadas em meio ao público⁴²¹. Assim, devido a sua laconicidade e a incrível capacidade mnemônica dos povos gregos, os oradores usam as inscrições para rememorar ao passado e resgatar a algum fato histórico com maior rapidez e precisão para o seu discurso.

É com os historiadores e oradores dos séculos V-IV a.C que esses pequenos textos inscricionais passaram se chamar ora ἐπίγραμμα ora ἐπιγράμματα. Por exemplo, em Heródoto (7.228), nota-se que o historiador menciona a palavra "ἐπιγράμασι" para uma inscrição gravada no memorial das Termópilas. Essas inscrições ou ἐπιγράμματα presentes nos livros de histórias podem ser consideradas, tal como anota Petrovic⁴²², como uma pequena

414 No caso das inscrições arcaicas, os textos ditos gravados e reproduzidos em textos historiográficos oram podem ser frutos de monumentos reais ora de uma criação exclusivamente literária.

415 PETROVIC, 2007, p. 50; Heródoto, 1.51, 1.93, 1. 187, 2. 102, 2. 105, 2. 106, 2. 125, 2. 136, 2. 141, 3. 88, 4. 87, 4. 91, 6.14, 7.30, 8.22, 8.82.

416 Heródoto 4.88 (= Simônides 4 FGE), 5.77 (= Simônides 3 FGE), 7. 228 (= Simônides 6 e 22a-b FGE).

417 Tucídides 1. 132. (= Simônides 17a FGE), 6.54.5-7 (= Simônides 26b FGE) e 6. 59. 2-3 (= Simônides 26a FGE).

418 PETROVIC, 2007, p. 55.

419 Ésquines, 3.183-5, 190.

420 Demóstenes, 7. 40; *De cor.* 289

421 PETROVIC, 2007, p. 49.

422 PETROVIC, 2007, p. 56.

mini-collection que antecipa a prática helenística de composição de antologias poéticas. Desse modo, é neste momento, pois, especialmente com escritores em prosa, que as inscrições antes gravadas em pedras passam a ser gravadas em papiros⁴²³. Logo, o uso da inscrição era, para os grandes pensadores da antiguidade, um importante recurso não tão somente poético, mas também retórico.

Em razão disso, as inscrições arcaicas e clássicas parecem ter chegado aos olhos dos poetas da época helenística com uma carga poética e retórica muito ampla e assaz expressiva. Decerto, era justamente esse tipo de arte poética que os poetas helenísticos buscavam: um tipo de poema com grande potencial, curto e sutil, que poderia proporcionar, a partir de sua estrutura quase intocada, um trabalho original que não ousasse repetir temas, estilos e temáticas de gêneros literários que rompiam com a reivindicação da liberdade criadora do artista e do direito de expressar a própria subjetividade⁴²⁴, tal como ocorre com a tradição épica que, segundo Cameron⁴²⁵, estava ultrapassada naquela época de autossuficiência alexandrina⁴²⁶. Assim, essa busca alexandrina por um modelo de poema autossuficiente começa a partir do estudo e da prática e da variação⁴²⁷ composicional dessas inscrições, com o intuito de transformá-la em um novo gênero poético: o epigrama literário.

Enquanto outros poetas do século V-IV a.C começavam a expressar um lirismo e autopromoção⁴²⁸, é com a pena dos poetas Simônides e Asclepiades de Samos que essa transição da inscrição para o epigrama como gênero literário ocorre de maneira primeira. Todavia, é com Calímaco que o epigrama literário no mundo helênico havia começado a brilhar em termos de originalidade, dado que o poeta havia sido o maior divulgador do gênero epigrama no século III-II a.C, escrevendo inclusive poemas teóricos acerca de como outros

423 BING e BRUSS, 2007, p. 7; Cf; também MEYER, 2005, pp. 96-101.

424 PRADO e SANCHEZ, 1980, p. 136. Os pesquisadores discutem essa noção de originalidade e autossuficiência alexandrina a partir da crítica de Calímaco aos poemas cíclicos (cf. Cal. 28 Pf). Contudo, é no livro I fr. 1 do *Aetia* que lemos as bases teóricas para esse critério de originalidade.

425 CAMERON, 1995, p. 403.

426 Sobretudo em relação ao metro e ao *μῦθος*. Sobre isso, cf. Calímaco, *Aetia I*, fr.1 Pf. 18. e 23-24 sobre a metáfora do sacrifício às Musas, em que o poeta explica que essas divindades preferem os sacrifícios de pequenos animais, isto é, de uma poesia fina e polida e não grande e obscura.

427 Nos epigramas literários, variação pressupõe originalidade. SILVA (2014, p. 32) comenta que esse desejo de originalidade é latente em Calímaco. Além disso, essa originalidade para Calímaco surge a partir da variação ou *ποικιλία*, cuja palavra também pode ser entendida como “diversidade”. Segundo Silva, a *ποικιλία* nos epigramas pode ocorrer tanto no uso do vocábulo, na elocução, no estilo, na escolha e na abordagem dos temas, das versões e do modo com o qual o poeta constrói e desenvolve o seu *μῦθος*. Tendo isso dito, sempre que falarmos a respeito de “variação/*variatio*” para o epigrama, devemos ter em mente que o conceito de *ποικιλία* em Calímaco abordado por Silva.

428 Por exemplo, Symmaco de Pellana (cf. CEG 888. 18-8) e Ion de Samos (cf. CEG 819. 5-6, 13).

poetas deveriam compor suas poesias nos moldes do epigrama⁴²⁹. Além disso, o poeta sempre insistiu em sua teoria de que o poeta não deveria guiar o seu carro por estradas semelhantes aos dos doutros, e tampouco por estradas largas; todavia, por caminhos inusitados, mesmo que isso o levasse a uma trilha bastante estreita, no caso da poesia, a extrema laconicidade inscricional⁴³⁰.

Logo, é preciso ter em mente, antes de tudo, que inscrições tornar-se-ão epigramas literários não antes do século quarto a.C. Portanto, é a partir da metade do século quarto para o terceiro que os ἐπιγράμματα se tornarão um gênero literário, visto que é apenas a partir deste período da história em diante que os epigramas gravados (inscrições)⁴³¹ darão lugar aos epigramas literários que, por conseguinte, passarão a ser compostos, introduzidos e lidos em papiros, sem a pretensão de serem gravados em pedras, nutrindo assim outra funcionalidade em termos de leitura de seu conteúdo escrito. É, portanto, nesta mesma época que ocorre o florescimento de uma época chamada de período helenístico da literatura grega, que aqui chamaremos de período de ouro da literatura epigramática grega.

5.2 - INSCRIÇÃO GREGA: LEITURA E FUNCIONALIDADE

Inscrições são manifestações em menor grau literário⁴³² usadas para registrar diversas ocasiões da vida cotidiana do homem arcaico e clássico⁴³³. Em menor grau porque, embora possam ser considerados como um gênero literário ocasional *por excelência*⁴³⁴, ainda que não haja uma indicação específica para tal⁴³⁵, as inscrições divergem dos epigramas helenísticos tanto pela sua leitura literária quanto pela sua funcionalidade⁴³⁶ que, em suma, depende do

429 Cf. Calímaco, *Aetia* 1 fr. 1 Pf.

430 Essa noção de buscar novas estradas poéticas é lida brilhantemente Píndaro fr. 52h Snell-Mahler.

431 BING e BRUSS, 2007, p. 1.

432 Utilizamos do termo “em menor grau (lesser literature)” cunhado por Fantuzzi (2002, p. 394) para não entrar no mérito da espinhosa e delicada questão sobre as inscrições gravadas em pedras serem ou não uma manifestação literária. Contudo, apensar das discussões acerca dessa questão, de nossa parte, acreditamos que em qualquer texto (não objeto de arte) que detectemos elementos literários, isto, figuras literárias, vocabulários e estilística em geral, podem, em princípio, genericamente, serem enquadrados como manifestação literária.

433 BING e BRUSS, 2007, p. 2 seg.

434 Cf. PETROVIC, 2007, p. 49.

435 FANTUZZI e HUNTER, 2004, p. 283.

436 THOMAS, 1998, p. 207 é de opinião contrária.

contexto (i)material em que cada poema havia sido escrito, ou como diz o ditado lapidar, “cada terra com seu uso⁴³⁷”.

Essa divergência ocorre na medida em que as inscrições e os epigramas literários possuem cada um os seus próprios horizontes de expectativa visual, bem como um potencial de expressão verbal bastante particular, visto que uma era gravada em pedras e em papiros e manuscritos. Isto é, enquanto as inscrições procuram se expressar de maneira direta e pragmática, os epigramas literários apresentam um complexo nexo de parâmetros interpretativo⁴³⁸. Em outras palavras, podemos pensar que a funcionalidade das inscrições e dos epigramas literários são como a água e o vinho: enquanto uma sacia a sede, o outro eleva o espírito.

Em termos de registro, as inscrições atualmente recuperadas e catalogadas datam a partir do século VIII a.C em diante. Tal como dissemos, essas inscrições eram gravadas nos mais variados objetos que tanto faziam parte da mensagem visual quanto faziam parte do conteúdo verbal⁴³⁹. Nestes objetos, as mensagens quase sempre eram escritas a partir de dois contextos: do sagrado e do mundano. Nestes contextos, os conteúdos dessas mensagens eram escritos com base em categorias arcaicas preestabelecidas. Delas, três são as mais recorrentes e importantes, dentre as quais temos: inscrições simpóticas; inscrições sepulcrais; e inscrições anatemáticas e iámata.

Inscrições *ιάματα* de Epidauro são, também, inscrições *ἀναθήματα* gravadas em objetos dedicados aos deuses, essas inscrições remetem a uma prática bastante antiga entre os povos indo-europeus, além de compreender e abordar, acima de tudo, a lembrança dos homens em relação à potência da divindade em tempo passado, geralmente *in illo tempore* no sagrado (templos), acerca das *sanationes*. Ademais, essas inscrições também visavam demonstrar o anseio do homem em viver sempre ao lado da divindade em um tempo presente, ainda que ele seja partícipe do plano mundano, estando gravados nas colunas do templo como exemplo para todos. Em adição, não podemos esquecer que a dedicatória de objetos também procura demonstrar aos deuses a piedade dos mortais que anseiam a cura e, acima de tudo, o reconhecimento de suas ações divinas, especialmente aquelas relacionadas às curas contraintuitivas.

437 “Νόμος καὶ χώρα” cf. Zenob. Vulg. 5.25.

438 TSAGALIS, 2008, p. 246.

439 BETTENWORTH, 2007, p. 70. Para o monumento é o próprio conteúdo da inscrição cf. CEG 269.

Toda inscrição *ιάματα* possui, em resumo, cinco critérios composicionais preestabelecidos que nos servirá de análise das inscrições, sem contudo obnubilar seu propósito primordial: rememorar as ações do divino e consagrar o seu mito. Entre eles temos o *contexto* que, dentro do texto *ιάματα* e *ἀναθήματα*, busca recordar um ato eminentemente religioso⁴⁴⁰, desde que ele seja pensado e escrito como tal. Esse ato pode compreender desde um simples agradecimento a potência divina até a execução de um rito e a instauração de um culto. Tudo gira em torno do divino.

Em segundo lugar, temos o *ambiente* que, em se tratar de um espaço público, como é o caso do Templo de cura em Epidauro, as inscrições estão está ao alcance de todos os mortais, especialmente no que concerne tanto a sua observação quanto a sua funcionalidade⁴⁴¹ e mensagem.. É o caso, por exemplo, da dedicatória de estátuas ou de templos⁴⁴² que, por natureza, serviam como morada de um deus específico, bem como funcionava como uma sede e limiar entre o sagrado o profano⁴⁴³ para os homens religiosos.

Em terceiro lugar, *a temática* pode ser classificadas a partir de no mínimo dois prismas. Tratam-se das inscrições que remetem a um dom dedicado quer no sentido de *ex-voto*, quer no sentido de uma *dedicação não votiva*. Em geral, *ex-votos* são dedicatórias que revelam o cumprimento de algum voto (*εὐχή*)⁴⁴⁴, bem como um sinal de gratidão de um mortal para com uma divindade, dado a concessão de benesses que haviam sido rogadas por eles. Entrementes, é importante reter que o temo *ex-voto* não se aplica apenas as inscrições e objetos dedicados como uma forma de pagamento de promessas, mas também como uma maneira de agradecimento “*εὐχαριστήριον*”⁴⁴⁵ nutrida pelos mortais, pelo simples fato de que os deuses em algum momento ouviram as suas preces⁴⁴⁶, mesmo que não as tenham atendido prontamente.

440 FURNEY, 2010, p. 151,

441 Por funcionalidade pública, observe os altares que foram dedicados em frente aos templos dos deuses por um ou vários homens, mas que deveriam estar ao alcance de todos (cf. IG I³ 605; No *FdD III. 3. 212*)

442 LabraundaI II.2,p . 13, no. 16. Ἰδριεὺς Ἑκατομνω Μυλασεὺς ἀνεθηκε τὸν ναὸν Διὶ | Λαμβραῦνδωι. *vacat*. Idrieo, filho de Hekatomno de Mylaseu, dedicou este templo para Zeus Lambrando.

443 Cf. ELIADE, 1965, p. 25-62.

444 Cf. IG II² 4636 e IG II² 4633-4.

445 McLEAN, 2002, p. 254.

446 IBM IV, 1034.

Das inscrições *não-votivas*, temos algumas características peculiares diversas⁴⁴⁷. Não obstante ao que necessitamos aqui, podemos destacar a inscrição revela uma dedicatória em que, ao ofertar o objeto, o dedicador pede em troca o reconhecimento da divindade na forma de *charitas*. Com efeito, trata-se não apenas da promoção da imagem da divindade ou do temor mundano, mas sim de um sistema *quid pro quo* bastante eficiente entre os homens e os deuses, cf. a IG IV² 1, 121, VIII

Εὐφάνης Ἐπιδάυριος παῖς. οὗτος λιθιῶν ἐνε[κά] θευδε· ἔδοξε δὲ αὐτῷ ὁ θεὸς ἐπιστὰς εἰπεῖν· "τί μοι δωσεῖς, αἶ τὴ κα ὕγιῃ ποιήσω;" αὐτὸς δὲ φάμεν "δέκ' ἀστράγαλους". τὸν δὲ θεὸν γελάσαντα φάμεν νιν παυσεῖν· ἀμέρας δὲ γενομένης ὕγιης ἐξῆλθε.

Euphanes, de Epidauro uma infante, ele, padecendo de cálculos (renais), durante a sua incubação, pareceu surgir-lhe o deus, que lhe indagou: o que a mim darás caso eu te curar? E o infante contestou: dez astrágalos. E sorrindo o deus disse-lhe que curar lhe poderia. E no dia posterior, curado ele saiu.

Esse sistema *quid pro quo* era uma prática muito antiga e comum entre os arcaicos⁴⁴⁸, tendo sido herdada inclusive das culturas pré-helênicas e minoicas⁴⁴⁹, em que o homem, ao dedicar para o deus, esperava de contento um retorno⁴⁵⁰. Esse tipo de dedicatória pode ser encontrado nos registros mais antigos das inscrições gregas⁴⁵¹.

447 Neste ponto, trata-se da simples concessão de presentes a divindade como parte do ato da rememoração da presença e potência do divino (McLEAN, 2002, p. 184), mas não necessariamente, portanto, de artefatos dedicados como dons de *ex-votos*. Essas inscrições *não votivas* podem ainda ser classificadas de duas maneiras. Por um lado, a dedicatória apresenta um tipo de mecanismo ritual, em que os objetos são dedicados para uma determinada divindade ora como um presente de caráter comemorativo, ora para a manutenção, ora para a instauração de algum culto (DAY, 2007, p. 34).

448 UHMOLTZ, 2002, p. 264.

449 Considerando o discurso de Crises para Apolo e a reação do deus no canto I da *Iliada*, versos 37-49, nota-se que o contexto do homem piedoso que oferta e pede em troca favores pela sua devoção.

450 Cf. Calímaco 54 Pf. a relação entre Asclépio e o devedor de uma oferta. No diálogo *Eutrifron*, Platão questiona no 14d1-e7 se esse tipo de piedade que envolve trocas de benesses entre deuses e homens não se trata de uma espécie de comércio entre ambos.

451 Citemos, por exemplo, o caso do CEG 326, datado de 700-675 a.C., que é a inscrição anatemática mais antiga registrada atualmente:

Μάντικλός μ' ανέθηκε φεκαβόλοι ἀργυροτόξοι
τῆς {δ} δεκάτας τὸ δέ, Φοῖβε, δίδοι χαρίετταν ἀμοιβ[άν]

Manticlo dedicou-me como presente ao de arco-argento
que de longe asseteia; E tu, Febo, rende uma graça em retorno.

Em quarto lugar, o *motivo* basicamente é a razão pela qual os homens dedicavam para as divindades. Além do óbvio motivo de gravar as inscrições como um processo de rememoração das curas, esse motivo ou razão pode ser detectado dentro da cultura dos homens arcaicos e clássicos, e envolve um simples prisma: a piedade para com os deuses. Essa piedade pode ser traduzida como *temor*. Este temor é o alicerce da vida religiosa do homem grego, dado que sem os deuses não haveria benesses em vida. Para ser bem quisto pelos deuses, o homem deveria nutrir, acima de tudo, um temor e uma piedade para com os deuses, tornando-se partícipe da vida religiosa, dedicando e sacrificando amiúde a essas divindades. Finalmente, para o sentido primário de o que é ser piedoso aos deuses, convém ler a breve definição em Platão dada por Eutífron [6e 10-7a 1] no diálogo de mesmo nome:

EΥΘΥΦΡΩΝ: Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.

ΣΩΚΡΑΤΗΣ: Παγκάλως, ὦ Εὐθυφρῶν.

Eutífron: É, portanto, aos deuses piedoso o que lhes é caro, enquanto ímpio é o que lhes não é caro.

Sócrates: Excepcional, Eutífron!

Finalmente, o *conteúdo da inscrição* é tudo aquilo que está inserido na inscrição. Ou seja, é o modo com o qual os inscripcionistas abordavam o contexto e a temática da inscrição. Todos esses elementos podem ser lidos nas inscrições de Epidauro. Elas possuem uma composição bastante particular, explorando tanto as mensagens *iámata* quanto as *anátema*. Embora naturalmente venha a passear entre as duas, as suas características composicionais apresentam um modelo um pouco distinto daqueles que vemos nas inscrições *anátema*. Assim, de início, o leitor se depara com aquele que recebeu a cura e o sintoma que o levou a buscar a cura. Logo em seguida, é possível mirar a indicação de que o suplicante havia recebido a incubação, mostrando a visão recebida. Oracular ou não, a visão da hierofania da divindade revela a mensagem a qual a inscrição deseja passar aos leitores que estão presentes no santuário. E, finalmente, a inscrição termina com a solicitação de contrapartidas entre a divindade e o suplicante, como pagamento pela cura. Essa é, portanto, a estrutura primária das inscrições de Epidauro. Outras estruturas podem surgir dentro do corpus, mas são estruturas únicas, que não se repetem e que ainda conservam ao menos mais da metade da estrutura padrão em suas linhas.

5.3 - INSCRIÇÕES EPIDAURIANAS E O PROBLEMA PARA UMA TEORIA DA ESPIRITUALIDADE E SAÚDE.

Inscrições epidaurianas carregam consigo uma iconografia mágica que comporta em suas lacônicas linhas muito mais dúvidas e obscuridades do que esclarecimentos e resoluções. Tratar de seu conteúdo, expondo novas teorias para as suas linhas, é entregar-se abertamente para um rol de críticas acerca da mensagem que as inscrições passam ao seu leitor. Essas críticas se valem justamente à negação da abstração quanto ao que nas entrelinhas se poderia aferir a respeito do conteúdo das colunas epidaurianas. Mas isso não é algo estranho de se esperar, nem tampouco errôneo em sua totalidade. Tendo em vista que não possuímos expressivos dados sobre o contexto da época ou a real intenção daquilo que havia sido gravado como inscrições, é extremamente complicado tecer uma leitura que agrade a gregos e troianos sem apresentar caminhos nebulosos e/ou saídas tão estranhas quanto os seus caminhos a serem trilhados.

No que concerne às Ciências das Religiões e os seus métodos, as leituras funcionalistas e substancialistas conseguem nos dar uma luz para trilhar esses caminhos tão complexos, servindo como guia para que possamos seguir uma rota particular, sem nos esbarrarmos em outras, causando atritos quanto ao método a ser utilizado. A primeira leitura, a funcionalista, comporta em si uma limitação para a leitura das inscrições e para o sagrado. Isso ocorre porque, muito embora o fenômeno social esteja presente no caminho peregrino até o templo sagrado, sendo de importante menção e estudo para determinar os procedimentos ritualísticos, a visão funcionalista não versa sobre o *Eu* e a busca da cura sagrada e da transcendência por meio da abstração presente naquilo que vimos nas teorias dos envoltórios. Contudo, sem os aspectos de observação dessa leitura, sobretudo no palco das análises dos ritos e suas particularidades, não podemos avançar no assunto peregrinação. Por outro lado, o substancialismo corresponde aquilo que estudam os cientistas das religiões não apenas naquilo que está escrito, mas também o que se infere nas linhas e entrelinhas, na subjetividade do *Eu* em relação às suas escolhas, sem contar em demasia com o caráter social. Assim, no substancialismo, o *Eu* está no centro e nas adjacências das adjacências.

Mesmo estando munidos do critério substancialista, o que nos permite observar o interior do conteúdo das inscrições, devemos frisar que as inscrições epidaurianas não apontam em detalhes o processo mágico das curas em suas linhas. De fato, os textos

inscrpcionais parecem muito mais focar no resultado e nas relações de contrapartida entre o enfermo e a divindade do que no aspecto de como ocorria a cura. Com isso é assaz complicado tentar empreender uma análise que, em sua completude, exponha o que é lido nas colunas sobre o sagrado de maneira ampla, sem incidir em estudos particulares de palavras que provocam inferências generalizadas. Não obstante a essa dificuldade aparente, algumas soluções parecem auxiliar-nos na tentativa de alocar o critério do sagrado nos textos inscrpcionais. Para tanto, o capítulo terceiro nos serviu de base, sobretudo quando tratou da palavra como poder, expressa ora diretamente pela divindade ou por meio de terceiros, a partir de sua hierofania – elemento primordial para destacar tanto a terapia do sagrado quando a espiritualidade e todo o processo de cura envolvendo essa hierofania.

Decerto que esse processo hierofânico nos permite entender cura em Epidauro como um processo mágico por excelência. Esse processo é simples em sua amostra final, porém complexo em seu pressuposto inicial – dado a ausência de dados (o que é normal em se tratando de cultura clássica). Dos ritos que substanciam o início da experiência do sagrado, poucos podem ser anotados de maneira específica. Aqueles que assim o fazem não estão propriamente gravados em Epidauro, todavia em outras inscrições que apresentam o mesmo processo de cura contraintuitiva em outros santuários associados à imagem de Asclépio. Mesmo com poucas informações, estas colhidas em capítulos anteriores, pudemos reunir dados que apontam para o modo como no contexto ritualístico o processo de cura se iniciava na esfera funcional. O que veremos agora é o outro lado: a tentativa de analisar, ainda que fragmentariamente – dado as lacônicas informações –, o que se infere das inscrições em termos de matéria substancialista. Assim sendo, independente das leituras paralelas que apresentam o papel da divindade nas curas – muitas vezes executando procedimentos médicos, como a cirurgia – como uma alusão ao trabalho dos sacerdotes, dando a Epidauro e as inscrições um valor mais publicitários do que o normal; os textos abaixo analisados são manifestações aditivas entre a espiritualidade, os ritos, a transcendência e a palavra como poder emanada da divindade, sendo esses elementos tido como primordiais para a cura.

Nesse palco de dúvidas, em que se apresenta as inscrições epidaurianas, mesmo as curas podendo assumir um viés oposto ao que buscamos no substancialismo, devemos ter em mente que, por assumir a necessidade da hierofania da divindade ou a representação desta em meio de sinais ou a partir de seus ministros – sacerdotes ou animais –, as curas são sagradas por natureza, independente de se o caso retratado for empreendido por meio de técnicas

convencionais ou experimentais. De fato, a sacralidade das curas é inerente ao tratamento que, por ser realizado na própria casa da divindade, é sagrado por natureza (logo, assim, a cura também o é). Com isso, ao passo que lemos as inscrições, devemos ter em mente que tudo o que a divindade põe a mão, tudo o que se situa em sua morada, ou o que é executado por seus auxiliares, é sagrado por natureza, e, portanto, contraintuitivo. Não obstante ao resultado positivo ou negativo, é a espiritualidade que dará por parte do mortal o impulso para a cura por meio da divindade.

No tocante a isso, nos passos desse subcapítulo estudaremos as inscrições e seus conteúdos, tecendo comentários sobre os textos inscricionais, tendo em vista o que o texto nos apresenta, buscando associar as terapias, os casos relatados, e como tudo isso incide na espiritualidade como um processo natural do *Eu* em busca da cura.

5. 3.1- CASOS E DOENÇA NAS INSCRIÇÕES.

5. 3. 1. 1 – DOS CASOS DE GRAVIDEZ

Em nossa primeira leitura aos casos relatados nas inscrições epidaurianas, começaremos com um caso que apresenta eventos naturais e inerentes à biologia do ser humano; contudo com aparências um tanto maravilhosas e impossíveis de no cotidiano ocorrer. Em algumas inscrições, é possível ler determinados casos em que o período gestacional das suplicantes apresentava uma duração absurdamente grande, se comparado com aquilo que nos permite a nossa biologia. Dentre as inscrições que a estes casos noticiam, podemos destacar as primeiras linhas do *corpus epidauriano* que desenhavam a incubação de uma suplicante chamada Cléo, bem como as benesses extraídas desse ritual em especial:

Κλεὼ πένθ' ἔτη ἐκύησε. ν αὐτὰ πέντ' ἐνιαυτοὺς ἤδη κυοῦσα ποὶ τὸν [θε]ὸν
ἰκέτις ἀφίκετο καὶ ἐνεκάθευδε ἐν τῷ ἀβάτῳ· ὥς δὲ τάχιστα ἐξῆλθε ἐξ
αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐγένετο, κόρον ἔτεκε, ὃς εὐ[θ]ὺς γενόμενος αὐτὸς
ἀπὸ τῆς κράνας ἐλοῦτο καὶ ἅμα τῇ μητρὶ [π]εριῆρπε. τυχοῦσα δὲ τούτων ἐπὶ
τὸ ἄνθεμα ἐπεγράψατο· "οὐ μέγε[θο]ς πίνακος θαυμαστέον, ἀλλὰ τὸ θεῖον, |
πένθ' ἔτη ὥς ἐκύησε ἐγ γαστρὶ Κλεὼ βάρος, ἔστε | ἐγκατεκοιμάθη καὶ μιν
ἔθηκε ὑγιή". Τριέτης [φο]ρά.

Cléo, a cinco anos grávida. Ela, após estar grávida durante cinco anos, chegou a divindade como suplicante e realizou a incubação no Ábaton.

Assim que (do Ábaton) saiu, deixando o Santuário, ela pariu um filho que, logo após o seu nascimento, foi lavado na fonte e com a mãe caminhou ao redor do santuário. Em contrapartida a benesse, ela gravou a oferenda: Não é a dimensão desta placa que é Admirável, e sim a divindade, pois durante cinco anos padecia Cléo por sua gravidez, até que no santuário ela pernoitou, e o deus a curou.

O conteúdo dessa inscrição anota que Cléo mantinha em seu ventre uma gestação prolongada por cinco anos⁴⁵², o que para a medicina de sua época era algo impossível de se conceber. Em grande parte dos textos que anotam as curas contraintuitivas de Asclépio, esses números inusuais e também prolongados eram bastante comuns, em face da necessidade da publicidade maravilhosa dos atos curandeiros da divindade. Com isso, alguns acreditavam que casos como esses derivavam de algumas patologias específicas, dando a impressão de que o período quinquenal de gestação bem fosse possível.

Na história da medicina grega antiga, entre os escritos de Hipócrates e aqueles que precedem os escritos de Oribasius (320-403 d.C), conta-se inúmeros manuais e teorias ginecológicas e obstetras que permitiam (a todas) as mulheres calcular um tempo médio e estimado para uma gestação e um parto saudável⁴⁵³. No período em que o santuário de Asclépio começou a empreender os seus trabalhos, Hipócrates já contava com um escrito que determinava um tempo aproximado de dez meses, segundo o calendário da época, para que houvesse o nascimento de crianças. Crente da impossibilidade de uma gestação que ultrapassava em demasia o tempo estipulado por ele, Hipócrates explicava que algumas patologias poderiam influenciar na ilusão de que houvesse uma gravidez aparente, e que existisse verdadeiramente um feto se desenvolvendo no ventre da mulher⁴⁵⁴.

Quando comparamos o conteúdo da inscrição com essa passagem hipocrática, claramente nos vemos em uma via de mão dupla, onde ou podemos optar por uma leitura pragmática ou por uma leitura substancialista. De acordo com a primeira leitura, instantaneamente se assume que nada de maravilhoso existia na gestação de Cléo, sendo essa, por conseguinte, um caso em que a suplicante sofria de um inchaço no útero, em adição ao interrompimento do ciclo menstrual. Em razão disso, Herzog entende que o que ocorre com

452 Convém lembrar que não se trata da contagem do ano por meio do calendário Gregoriano, o nosso atual. Conta-se por meio do calendário grego da época helenística.

453 Conforme o curto, interessante e ilustrativo artigo Tsoucalas G; Sgantzios M (2017) Calculating Pregnancy's Duration in Ancient Greece. Gestational, or Fetal Age? *Obstet Gynecol Int J* 6(3). Esse artigo pode ser encontrado no link <http://medcraveonline.com/OGIJ/OGIJ-06-00209.pdf>

454 Hipócrates, *Natureza da Criança*, 30.3. Tradução de Ian. M. Lonie, 1981

Cléo pode ser comparado ao caso exposto por Hipócrates, na obra *Epidemias* 5.11, em que o médico concede à mulher de Górgias um diagnóstico lógico, contanto que era possível haver a suspensão da menstruação por longos quatro anos, havendo a gravidez apenas em seu quinto anos – ainda que durante os cinco anos aparentasse que a mulher de Górgias estaria grávida.

Em concessão a essa interpretação racional, cujo método causou a emancipação da medicina tal como a conhecemos hoje, a leitura sustancialista dessa inscrição estima a ausência de quaisquer regras que venham a reger o universo das leis naturais⁴⁵⁵. Assim, compreende-se que não apenas maravilhosa era a gestação, mas também os eventos que a sucedem, algo que não seria possível diante das mãos dos mortais. Posto isso, é possível imaginar que, mesmo diante das técnicas médicas de sua época, a suplicante recorre a sua espiritualidade ao plano do sagrado como a única opção para não apenas garantir um parto seguro, mas também a preservação e manutenção de sua vida e de sua cria como um todo.

Essa inscrição ainda nos notifica quanto a alguma informação cultural e religiosa acerca dos partos e as curas nos santuários sagrados. Em seu conteúdo, anota-se que, apesar de Cléo ter empreendido a incubação com sucesso, o seu parto não ocorreu dentro do Ábaton, nem tampouco dentro do santuário, como era de costume com outros tipos de cura. Isso ocorria devido ao saber religioso de que nem o nascimento, nem a morte, nem a concepção de crianças poderia ocorrer dentro do lugar sagrado. Em respeito a essa regra, Cléo então concebe a sua criança ausente das portas do santuário, tendo como a sua maior glória não somente o parto, mas também as condições posteriores a ele.

É importante tomar conhecimento de que os primeiros meses de uma criança são decisivos para a sua sobrevivência. Oposto ao que vivemos atualmente, não existiam as vacinas periódicas que impediam as crianças de serem acometidas por algumas sortes de males naturais àqueles que recém nasciam. Deste modo, o nascituro vivia sempre exposto ao que o mundo poderia trazer-lhes de mau, submetendo a mãe a constante vigília, quer para alimentar, quer para cuidar da higiene da criança e evitar morbidades. Todavia, o que ocorre com Cléo é o oposto disso. Assim, nesta inscrição, Asclépio realiza o parto, de maneira em que a criança, que estava a mais de cinco anos na barriga da mãe, viesse a nascer sem problemas de saúde, além de libertar a mãe dos cuidados iniciais necessários para manter a sobrevivência da criança. Acerca disso, o processo de cura descrito nessa inscrição não apenas revitalizou o Eu de Cléo, mas lhe concedeu, em ato retributivo, a qualidade de vida que ela

⁴⁵⁵ Esse universo das leis naturais, em oposição ao sagrado, teve sua manifestação mais primorosa entre os primeiros filósofos jônicos, Cf. LONGRIGG, 1993, p. 26-27.

não teve durante o período da gestação, aliviando o peso dos primeiros anos – as provações, dando prévia emancipação à mãe e à criança.

Em conclusão, nota-se a clara interação de contrapartida entre Cléo e a divindade, pondo-a na qualidade de ex-voto em mercê da *charitas* que a divindade havia lhe dado. Essa mensagem final, em que Cléo relata o ocorrido consigo mesma, deveras funcionava como a mais eficiente publicidade médica na antiguidade, o que deve ter aumentado a espiritualidade e atraído inúmeras mulheres grávidas ao santuário, além de convocar outras que desejavam engravidar, como talvez tivesse ocorrido com a suplicante da inscrição II:

Ἰθμονίκα Πελλανὶς ἀφίκετο εἰς τὸ ἱερὸν ὑπὲρ γενεᾶς. ἐγ[κατα] [κοι]μαθεῖσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει αἰτεῖσθαι τὸν θεὸν κυῆσαι κό[ραν]. τὸν δ' Ἀσκληπιὸν φάμεν ἔγκυον ἐσσεῖσθαι νιν, καὶ εἴ τι ἄλλο α[ιτ]οῖτο, καὶ τοῦτό οἱ ἐπιτελεῖν, αὐτὰ δ' οὐθενὸς φάμεν ἔτι ποιθεῖσθαι. ἔγκυος δὲ γενομένη ἐγ γαστρὶ ἐφόρει τρία ἔτη, ἔστε παρέβαλε ποὶ τὸν θεὸν ἰκέτις ὑπὲρ τοῦ τόκου· ἐγκατακοιμαθεῖσα δὲ ὄψ[ι]ν εἶδε· ἐδόκει ἐπερωτῆν νιν τὸν θεόν, εἰ οὐ γένοιτο αὐτᾷ πάντα ὅσσα αἰτήσαιτο καὶ ἔγκυος εἶη· ὑπὲρ δὲ τόκου ποιθέμεν νιν οὐθέν, καὶ ταῦτα πυνθανομένου αὐτοῦ, εἴ τινος καὶ ἄλλου δέοιτο λέγειν, ὥς ποησοῦντος καὶ τοῦτο. ἐπεὶ δὲ νῦν ὑπὲρ τοῦτου παρείη ποτ' αὐτὸν ἰκέτις, καὶ τοῦτό οἱ φάμεν ἐπιτελεῖν. μετὰ δὲ τοῦτο σπουδᾷ ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθοῦσα, ὥς ἔξω τοῦ ἱεροῦ ἦς, ἔτεκε κόραν. ν

Três anos (grávida), Itmonica de Pelas chegou ao Santuário para um nascimento. Na incubação uma visão ele obteve: Ela viu a si mesma perguntar ao deus se engravidar de uma filha ela poderia. E Asclépio contestou dizendo que ela engravidaria, e que se ela outra coisa tivesse para pedir, ele lhe agradeceria. Assim, ela contestou, dizendo que nada mais necessitava. Então, durante três anos ela permaneceu grávida e carregou o seu filho na barriga, até que ela chegou (ao Santuário) suplicar o parto a divindade. Na incubação, ela obteve outra visão: para ela a divindade apareceu, perguntando se ela não tinha conseguido aquilo que ela havia pedido, e se não estava grávida. Todavia, a divindade havia perguntado se ela não desejava o parto, e ela não tinha pedido pelo parto, devendo ter dito, para assim ele poder conceder também. No entanto, agora ela chegou como suplicante, e a ela a divindade disse que concederia o parto. Assim, ela saiu rapidamente do Ábaton, e quando deixou o santuário, pariu uma filha.

Fortemente oracular, essa inscrição nos revela que, para além da dupla incubação, tornava-se necessário que a suplicante possuísse um autoconhecimento necessário daquilo que ansiava buscar, a fim de que não permanecer na relativização e desequilíbrio de seus desejos,

o que naturalmente provoca a doença. Assim sendo, sobre esse conteúdo inscricional, Feitosa anota que “não era só vir a Epidauro, não era só fazer os rituais de incubação, não era só ter um contato com Asclépio que garantiria a cura, era preciso também saber o que se dizer neste momento decisivo”⁴⁵⁶, a fim de evitar um mal-entendido ou decisões errôneas.

Se olharmos atentamente para o que o texto infere em suas linhas, a ausência do autoconhecimento, estágio necessário para o recebimento da cura, torna-se a causa da doença do suplicante. Essa doença se apresenta como uma gestação de três anos, que, conseqüentemente, exerceu um papel preponderante para o desequilíbrio da harmonia de seu ser, mexendo não apenas com a dimensão somática, mas também com todas as dimensões que compõe a constituição do ser humano. Devido a essa desarmonia, derivada de uma doença por ela mesma provocada, o seu retorno ao santuário anunciava uma caminho oposto ao que ele inicialmente havia tomado, agora não mais em contramão da via do autoconhecimento.

Em oposição ao que lemos na inscrição acima, temos a inscrição XXXIV. De conteúdo extremamente simples, o que se anota aqui é uma bem-sucedida interação não oracular entre a divindade e a suplicante, que havia incubado para solicitar a gravidez:

[— — —]νία ὑπὲρ τέκνων. αὐτὰ ἐγκαθεύδου[σα] ἐν[ύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ
φᾶσαι ὁ [θεὸς] ἐσσεῖσθαι γενεὰν καὶ ἐ[π]ερ[ωτᾶσαι εἰ ἐπιθυμῶι ἄρσενά ἢ
θηλυ]τέρα, αὐτὰ δὲ φάμεν ἐπι[θυμῆν ἄρσενά· μετὰ δὲ τοῦτο ἐντὸς
ἐνι]αυτοῦ ἐγένετο αὐτᾷ υἱ[ός] vac.

.... (chegou) para um parto de uma criança. Na incubação ela obteve um sonho: Pareceu-lhe que a divindade falava que ela pariria, e demandou se um menino ou menina ela queria. Ela contestou querer um menino. Deste modo, passado um ano, nasceu um filho.

Embora essencialmente pragmáticas, as linhas acima retomam a teoria da palavra como poder de cura que desenvolvemos nos capítulos anteriores, sobre a medicina encantatória. Por conseguinte, essa noção de palavra como poder se evidencia no momento em que a divindade positiva a suplicante com a palavra que a agraciaria com uma gravidez. Em geral, normalmente o encantamento é a própria hierofania, mas aqui podemos comparar o poder que a palavra possui com o movimento da cura. Logo, não há aqui, como ocorreu em inscrição anterior, o questionamento oracular da divindade, em aviso a necessidade tanto do

456 FEITOSA, 2014, p. 151.

autoconhecimento quanto da espiritualidade como princípios fundamentais para a cura. Noutro passo, outro tratamento nos chama atenção. Trata-se da inscrição XXXI, no qual a personagem surge no santuário para suplicar por uma gestação, e que tem um conteúdo enigmático e com um simbolismo aparente em relação à cura e o sexo:

Ἀνδρομάχα ἐξ Ἀπείρο[υ] περὶ παίδων. αὐτὰ ἐγκαθεύδουσα ἐνύπνιον εἶδε·
ἔδόκει αὐτῇ π[α]ῖς τις ὥραϊος ἀγκαλύψαι, μετὰ δὲ τρῦτο τὸν θεὸν ἄψασθαι
οὐ τῇ [χη]ρί· ἐκ δὲ τούτου τῇ Ἀνδρομάχῃ υἱὸς ἐξ Ἀρύββα ἐγένετο.

Andrômaca de Épiro, para o parto. Na incubação, em semivigília, ele teve uma visão: pareceu-lhe que um rapaz (no auge da idade) a despia e a divindade, em seguida, a tocava com as mãos. Após isso, Andrômaca um filho de Aribas teve.

O verbo ἄπτω (ἄψασθαι) é bastante sugestivo nessa inscrição. Ele denota, entre muitas outras acepções, um teor sexual, diretamente ligado ao intercuro propriamente dito⁴⁵⁷. Tomando como base o sexo como uma *miasma* em lugar sagrado⁴⁵⁸, o ato sexual em sonho no ritual de incubação, sendo regido pela divindade – e sob sua autoridade – parece transmutar o que seria um *miasma* em solo sagrado e divino. Assim, o ato sexual, que antes era tido como impuro⁴⁵⁹, passava a ser compreendido como sagrado em sua simbologia, e como um pressuposto de cura e de tratamento. Outrossim, apesar de entendermos o significado imediato dessa narrativa, ela é um tanto nebulosa quanto a sua aplicação aos personagens. De fato, não sabemos ao certo quem era o garoto que despiu Andrômaca, nem tampouco se esse garoto era Aribas ou um sacerdote do Templo. O que nos parece ser claro é o toque (ἄπτω) encantatório da divindade que, mediante a sua hierofania, concede o dom da vida à suplicante. Esse toque, devido à dubiedade da inscrição, pode ser interpretado de maneiras distintas, desde a capacidade de que se cessasse algum problema corpóreo que a impedisse de engravidar, ou até mesmo de ela ter tido uma criança da própria divindade – o que no caso faria de Aribas apenas aquele que assumiu a paternidade. Portanto, o que se lê nessa inscrição, apesar de suas dificuldades aparente, é o contexto mágico assaz explícito, em que a hierofania da divindade se apresenta como encantatória, tanto capaz de curar quanto de conceber a vida.

457 Platão, *Leis*, 84c; Aristóteles, *Política*, 1335b40; Eurípides, *Fenícias*, 946.

458 Sobre essa consideração, nos guiamos seguindo o entendimento de Burkert, (1993, p 168) sobre a relação de pureza e mácula segundo a purificação e os atos que precisam ser purificados.

459 Vide. Heródoto, *Histórias*, 2, 64.

Essa vida concebida por meio da incubação nem sempre aos incubados eram renunciadas pela divindade em si, mas também por aqueles que faziam as vezes do deus. Entre esses personagens, podemos constatar os sacerdotes, devotos da medicina encantatória, bem como os ministros do reino animal, tal como cães e serpentes. Em razão disso, na penúltima inscrição dessa seção, a inscrição XXXIX, podemos mirar as curas empreendidas por meio das serpentes:

δα ἐκ Κέου. αὐτα περὶ παίδων ἐγκαθεύδ[ουσα ἐνύπνιον εἶδε· ἐδό]κει οἱ ἐν τῷ ὕπνῳ δράκων ἐπὶ τῆς γαστ[ρὸς κεῖσθαι· καὶ ἐκ τούτου] παῖδες οἱ ἐγένοντο πέντε.

Agamede de Ceos, (chegou) para um parto, e, na incubação, ela obteve uma visão em semivigília: pareceu-lhe, então, que no sonho uma serpente repousava em sua barriga. E, logo então, nasceram (de Cleo) cinco crianças.

Tradicional é o seu conteúdo, havendo todos os elementos de uma inscrição *iámata*, exceto as contrapartidas para com a divindade. Em sua laconicidade, o que se constata aqui é uma inter-relação entre o poder de cura da divindade e da rara condição natural das serpentes, no que concerne ao parto de suas crias. Logo assim, ao ter as serpentes deitadas em seu ventre, a personagem recebe essa rara capacidade de algumas vivíparas, as quais podem expelir, a partir de seu corpo, diversas outras serpentes. Essa inter-relação entre divindade-ministros e a suplicante nos leva a pensar que a divindade havia possivelmente curado a esterilidade dessa mulher, além de presenteá-la com uma fertilidade não aparente, mantendo, assim, cada vez mais a sua potência como divindade não apenas curandeira, e sim também como aquela capaz que conceder o dom da vida e a fertilidade saudável das mulheres⁴⁶⁰.

Muito embora nessa inscrição a serpente apenas tenha transferido, simbolicamente, a fertilidade para a suplicante, na inscrição XLII miramos justamente o contrário. Em sua

460 Artemidoro, *Sonhos* II, 3. Basta lembrar que, na simbologia antiga, especialmente no que condiz os sonhos, a serpente era tida como um símbolo fálico e de poder fecundo. Em uma aplicação geral as culturas da antiguidade, Ribeiro (2017, p. 201) anota que a serpente

é também símbolo arquetípico da Grande Mãe. As religiões pagãs arcaicas associavam-na aos cultos da Deusa Mãe Terra. Em Elêusis, na Grécia minóica, os rituais em honra a Deméter envolviam o culto à serpente. Um traço característico das sociedades matriarcais, como a helênica, é relacionar a serpente ao feminino por ela representar a fecundidade. Segundo esse imaginário, mulher e serpente estão engajadas numa tarefa fundamental: trazer à luz o segredo das profundezas, os elementos formadores da vida humana.

estrutura, que muito se assemelha em conteúdo com a inscrição XXXI, em razão do ato sexual, podemos notar uma clara acepção entre o intercurso do ministro da divindade, a serpente, com a suplicante que estaria ainda presente no Ábaton, em sua incubação.

Νικασιβούλα Μεσσανία περὶ παίδω[ν ἐγκαθεύδουσα] ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς δράκοντα μεθ[— — — — —] φέρων παρ' αὐτάν, τούτῳ δὲ συγγενέσθαι αὐτά· [καὶ ἐκ τούτου] παῖδες οἱ ἐγένοντο εἰς ἐνιαυτὸν ἔρσενες δύο[ε].

Nicasibula da Messênia para um parto. Na incubação, em semivigília, ela teve um sonho: parecia-lhe que a divindade com sua serpente, que atrás dele rastejava, se aproximava dela. E com a serpente intercurso ela teve, e dois meninos ela teve após um ano.

Certamente é estranho pensarmos na noção de intercurso dentro do Ábaton, haja vista que ato sexual nos templos sagrados eram considerados como um grave *miasma*. Noutro ponto ainda, devemos recordar que tudo o que ocorria dentro do santuário, bem como durante a incubação, tudo o que se passava na hierofania não se confundia com irreabilidade, sendo tudo, por conseguinte, passivo de vislumbre e constatação. Logo, o que pensar acerca da mensagem da inscrição? Em termos gerais, sendo essa ação um *miasma* ou não, nota-se aqui uma situação corriqueira na mitologia grega antiga, em que a divindade se metamorfoseava em certos animais, tendo, posteriormente, intercurso com algumas mulheres⁴⁶¹. Não obstante a essa cena mitológica pragmática, a inscrição revela uma ação oposta, em que a própria serpente realiza o intercurso com a suplicante, assessorada pela divindade.

Embora a serpente seja ilustrada na inscrição, tomando como teórico o grego Artemidoro⁴⁶², o surgimento do animal poderia remeter a própria presença de Asclépio metamorfoseado. Com efeito, pode-se pensar em duas possibilidades, sendo a primeira de que Nicasibula havia ido ao santuário para solicitar uma gravidez que lhe foi concebida por Asclépio, sendo o próprio o deus possível genitor; ou, por outro lado, a divindade tenha apenas encantado na incubação a peregrina, permitindo-a de ter filhos, assim como ocorreu em outras inscrições.

Em vista de tudo isso, considerando aqui os exemplos citados, o que podemos extrair dessa seção nos permite tanto quanto possível associar por completo o conteúdo das inscrições com aquilo que apresentamos em face da teoria dos envoltórios. Muito embora isso

461 Vide o mito de Leda e o Cisne.

462 *Sonhos*, 4. 56.

ocorra de maneira lacunosa, ainda assim alguns elementos inscripcionais nos colocam em uma situação um tanto favorável para atribuir algumas curas aos processos que estimamos necessários diante das teorias. Desse modo, a seção que trata das gestações inferem a necessidade tanto da espiritualidade e do autoconhecimento, quanto da hierofania para a conquista da cura de doenças.

5.3.1.2 - DAS INSCRIÇÕES SOBRE PARALISIA E FRAQUEZA

Nesta seção em especial, comentaremos brevemente as inscrições que tratam de indivíduos acometidos por algum tipo de fraqueza ou paralisia.

Na primeira inscrição dessa sequência, a inscrição III não necessariamente lemos diretamente sobre a paralisia em si, mas de uma persona suplicante, um desconhecido, cuja incredulidade punha em xeque aquilo que se apresentava diante das inscrições presentes nas colunas diversas do Templo de Cura de Epidauro:

(III) ἀνὴρ τοὺς τὰς χερὸς δακτύλους ἀκρατεῖς ἔχων πλὴν ἐνὸς ἀφίκετο ποῖ τὸν θεὸν ἰκέτας· θεωρῶν δὲ τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ πίνακας ἀπίσκει τοῖς ἰάμασιν καὶ ὑποδιέσυρε τὰ ἐπιγράμματα[τ]α. ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει ὑπὸ τῷ ναῷ ἀστραγαλίζον[τ]ος αὐτοῦ καὶ μέλλοντος βάλλειν τῷ ἀστραγάλῳ, ἐπιφανέντα [τ]ὸν θεὸν ἐφαλέσθαι ἐπὶ τὰν χῆρα καὶ ἐκτεῖναί οὐ τοὺς δακτύλους· ὥς δ' ἀποβαίῃ, δοκεῖν συγκάμψας τὰν χῆρα καθ' ἓνα ἐκτείνειν τῶν δακτύλων· ἐπεὶ δὲ πάντας ἐξευθύναί, ἐπερωτῆν νιν τὸν θεόν, εἰ ἔτι ἀπιστησοῖ τοῖς ἐπιγράμμασι τοῖς ἐπὶ τῶν πινάκων τῶν κατὰ τὸ ἱερόν (!), αὐτὸς δ' οὐ φάμεν. "ὅτι τοίνυν ἔμπροσθεν ἀπίστεις αὐτο[ῖ]ς οὐκ ἐοῦσιν ἀπίστοις, τὸ λοιπὸν ἔστω τοι," φάμεν, "Ἀπιστος ὄν[ομα]". ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιὲς ἐξῆλθε.

Um varão, tendo os dedos da mão paralisados, exceto um, chegou em estado de suplicante para a divindade. No momento em que mirou no Santuário as placas, não acreditou nas curas, caçoando das inscrições. Na incubação, obteve uma visão: Pareceu-lhe que com dados ele estivesse jogando sob a sobra do templo. E, estando pronto para lançar os dados, a divindade surgiu e saltou sobre a mão dele, estirando os seus dedos. No momento em que o deus largou a sua mão, abrir e fechar a mão ele se viu, dedo a dedo estirando. Quando estavam todos os dedos estavam consertados, lhe demandou o deus se ele incrédulo diante das inscrições no santuário ainda estaria. Ele contestou que não. "Já que foste incrédulo com as coisa as quais incredulidade não cabem", disse, "de agora em diante Ápisto será teu nome. Em dia posterior, curado ele saiu.

De média extensão, o texto acima nos apresenta claramente a importância que a espiritualidade possuía frente as curas contraintuitivas da antiguidade. Não se trata aqui apenas da representação do clássico sentimento de temor para com a divindade, pois essa relação muito mais estava presente no âmbito da religião e religiosidade. Todavia, o que lemos acima é justamente a ausência da espiritualidade, ela que remete o ser a no seu íntimo ter a convicção e esperança pessoal no poder da divindade, sem temê-la por medo ou devoção. Em face disso, a inscrição anota uma advertência clara aos peregrinos, apontando que não haveria a cura para aqueles que, ausentes de espiritualidade, permaneciam incrédulos perante a sagrado e a tudo que era manifestado no santuário de cura.

Em seu conteúdo, a inscrição apresenta um varão, em meio a sua incubação, tendo uma visão em que ele estava participando de uma partida de jogos de azar. Diante da incredulidade inicial frente as inscrições, esse sonho parece contrastar com o pensamento do incubado, de que as curas empreendidas eram absurdas, assim como as chances de se conseguir um ótimo resultado nos jogos. Por outro lado, o que a mensagem das inscrições revelam é justamente o oposto, a saber, de que as curas não dependiam da sorte, e sim da espiritualidade e da busca consciente dos peregrinos pelo santuário de cura. Assim sendo, a imagem em que a divindade interfere no lançamento do dado espelha a mensagem simbólica de que tudo o que ocorria no âmbito do sagrado era a única verdade existente, dependente apenas da vontade da divindade.

Outrossim, a inscrição pinta ainda com suas cores a simbologia do incrédulo no compasso da teoria dos envoltórios e da constituição do ser. Em sua mensagem final, revela-se uma interação entre o varão e a divindade, em que o primeiro recebe de Asclépio um novo nome, o de Ápisto, ou simplesmente *Incrédulo*. Na medida em que o varão recebe um novo nome, ele passava a nascer novamente diante daquela situação, diante da divindade. Logo, o varão, agora Ápisto, harmonizado em suas instâncias, mantinha consigo a lembrança da cura, além de ter recebido um presente da divindade: a evolução do próprio ser.

Falando, pois, em presentes, em alguns casos inscricionais podemos mirar no pedido da divindade, referente as contrapartidas, algumas situações absurdas, mas que eram essenciais para a cura dos suplicantes, a exemplo do que se lê na inscrição XV:

(XV) Ἑρμόδικος Λαμψακηνὸς ἀκρατὴς τοῦ σώματος. τοῦτον ἐγκαθεύδοντα
ἰάσατο καὶ ἐκελήσατο ἐξελθόντα λίθον ἐνεγκεῖν εἰς τὸ ἱερὸν ὅποσον
δύναιτο μέγιστον· ὁ δὲ τὸν πρὸ τοῦ ἁβάτου κείμενον ἤνικε.

Hermódico de Lampsaceno com fraqueza no corpo. Na incubação, foi curado (pela divindade) e foi-lhe ordenado a sair (do Templo) e buscar uma pedra para o Santuário, a maior possível. Ele trouxe uma pedra que está ante o Ábaton

Diante da simplicidade da inscrição, lemos acima um homem que, acometido de uma fraqueza indeterminada – termo fraqueza que em grego também é lido como paralisia, *akrátēs* –, resolve adentrar no Templo Sagrado em busca de uma cura. Do sagrado temos apenas a relação do peregrino com a incubação, e nada mais a inscrição nos apresenta acerca de seu contato com a divindade, a não ser a hierofania e o requerimento da contrapartida. Da tarefa a ele dada pela divindade como prova de sua gratidão e paga pelos serviços, lê-se o pedido para que ele carregasse uma pedra enorme, depositando na frente do Ábaton. Para quem estava acometido pela ausência de força física, o pedido da divindade revelava que em solo sagrado o impossível pode se tornar possível. Posto isso, aqui podemos interpretar que sempre quando a divindade assim querer, sobretudo em termos de cura, o homem suplicante poderia empreender trabalhos antes inimagináveis, como carregar algo que nunca ele pensaria em carregar novamente. Assim, a inscrição revela que não apenas uma nova vida pode ser conquistada após a incubação, mas também um novo vigor aos varões. Assim sendo, certamente esse contato de Hermódico com a divindade tornou o que antes era frágil em algo vivaz e poderoso, em se tratando especialmente do conjunto corpo-alma: a potência da força bruta, a espiritual e a mental.

Essa inscrição parece-nos em sua publicidade atingir apenas um punhado de pessoas. Entrementes, não é raro ler inscrições epidaurianas que tendem em suas linhas atestar curas que não apenas foram lidas e recebidas por transeuntes do santuário de cura, e sim a centenas de milhares de pessoas que poderiam passar por outra cidade e templos, que serviam de extensão ao santuário de cura de Asclépio em Epidauro. Sobre essa situação, temos a inscrição XXXIII, que nos revela uma cura ausente do Templo, contendo a presença dos elementos fundamentais para o sanar da doença, sem sequer haver a necessidade do estar deitado no Ábaton:

[Θ]έρσανδρος Ἀλικὸς φθίσιν. οὗτος, ὥς ἐγκαθεύδων [οὐ]δεμίαν ὄψιν [ἐ]ώρη, ἐφ' ἀμάξας [ἄμπαλ]ιν ἀπεκομίζετο εἰς Ἀλιεῖς, δράκων δέ τις [τ]ῶν ἱαρῶν ἐπὶ τ[ᾶς ἀμ]άξας καθιδρυμένος ἦς, τὸ πο[λ]ὺ τᾶς ὁδοῦ περὶ[λι]γμένος περ[ὶ τ]ὸν ἄξονα διετέλεσε. μολόντων δ' [α]ὐ[τ]ῶν εἰς Ἀλιεῖς [κα]ὶ τοῦ Θερσ[ά]νδρου κατακλιθέντος οἵ[κο]ι, ὁ δράκων ἀπὸ τᾶς ἀμά[ξα]ς καταβά[ς τ]ὸν Θέρσανδρον ἰάσατο. [τᾶς δ]ὲ πόλιος τῶν Ἀλικῶν [ἀγγε]λ[λ]ούσας τὸ γεγεννημένον καὶ διαπορ[ουμένας] περὶ τοῦ ὄφι[ος, π]ότερον εἰς Ἐπίδαυρον ἀποκομίζωντι [ἢ αὐτὸν κα]τὰ χώραν ἐῶν[τι, ἐ]δοξε τᾷ πόλι εἰς Δελφοὺς ἀποστεῖλα[ι χρησομέ]νους, πότερα [π]οιῶντι· ὁ δὲ θεὸς ἔχρησε τὸν ὄφιν ἐῖν αὐ[τεῖ καὶ ἰ]δρυσάμενου[ς] [Ἀ]σκλαπιῶ τέμενος καὶ εἰκόνα αὐτοῦ πο[ι]ησαμέ[νους ἀνθέμεν [εἰς] τὸ ἱερόν. ἀγγελθέντος δὲ τοῦ χρησ[μοῦ, ὁ πόλι]ς ὁ τῶν Ἀλικῶν ἰδρύσατο τέμενος Ἀσκλαπιῶ [αὐτεῖ καὶ τὰ ὑπὸ το]ῦ θεοῦ μαντ[ευ]σθέντα ἐπετέλεσε.

Tesandro de Hálíx com consumpção. Quando na incubação, ele não obteve visão alguma. Assim, ele Havia sido levado de volta para Hálíx em um carro. Uma serpente do santuário no carro entrou, permanecendo, contorcida, durante a viagem. No momento em que em Hálíx chegaram e na casa Tersandro repousava, desceu do carro a serpente e curou Tersandro. Depois do ocorrido, a população de Hálíx empreendeu uma investigação sobre o que aconteceu, e a um impasse sobre o destino da serpente tiveram: se deixavam-na em Hálíx ou se a devolveriam a Epidauro. Assim, a cidade decidiu o oráculo de Delfos consultar para decidir como proceder. O deus então resolveu que eles deveriam assentar um *temenos* para Asclépio, com uma imagem do deus colocada nele, bem como deixar ali a serpente. No momento em que o oráculo foi apresentado, a cidade de Hálíx construiu um *temenos* de Asclépio e sob o comando da divindade ele seguiu em sossego.

Em primeiro lugar, antes de adentrarmos no mérito da cura, temos aqui uma eficiente propaganda dos poderes de Asclépio. É certo que o homem grego em suas cidades possuem um patrono específico, para o qual rogam e devotam todo o seu temor. Quando nos deparamos com textos antigos que já nos trazem elementos informativos sobre a constituição da cidade, em especial da cultura religiosa do local, torna-se quase impossível, não havendo recursos para tal, descobrir o modo com o qual aquela religião ou divindade chegou na região em que se encontrava. Não obstante a esse problema, nesta inscrição em particular temos uma pista clara de como a divindade Asclépio chegou e o porquê era cultuado na cidade de Hálíx (atual Porto Cheli), localizada na Argólida⁴⁶³. Essa extensão territorial do Templo, que passava a ter uma subsede, um novo ponto Sagrado além de Epidauro teve de ser realizado mediante consulta ao Oráculo de Delfos. Note que o Templo em Epidauro foi o responsável pelo declínio de visitas do Templo de Apolo Meleata, a mesma divindade responsável pelo Oráculo que legou à pequena Hálíx o Templo de Asclépio. Mas esses são apenas detalhes; o

463 <http://labeca.mae.usp.br/pt-br/city/110/> Acesso em 19/06/2019.

que importa mesmo a se lembrar é que a prática de extensão territorial de divindades por parte de seus devotos era uma prática comum, sobretudo nos séculos IV e III a.C, e que proporcionava um maior contato dos homens com o sagrado.

Em relação à cura na inscrição, temos aqui um homem acometido por φθίσις (consumpção). Segundo o dicionário, consumpção é “tuberculose (...), atingindo praticamente todos os tecidos do corpo, principalmente os pulmões, caracterizada pelo surgimento de tubérculos porosos”, e também “doença que provoca um definhamento evolutivo do organismo”⁴⁶⁴. Sendo uma das doenças mais antigas, bem como uma das mais infectocontagiosas da história, na maior parte, sem o tratamento adequado, o enfermo é levado a óbito. Na Grécia antiga, Hipócrates, em seus Aforismas, 5.11, destacou algumas linhas sobre o φθίσις (consumpção), linhas estas trazem algo revelador sobre o lemos no texto da inscrição de Epidauro. Eis, então, o que diz Hipócrates:

τοῖσιν ὑπὸ τῶν φθισίων ἐνοχλουμένοισιν, ἥν τὸ πτύσμα, ὅπερ ἂν ἀποβήσσωσι, βαρὺ ὄζει ἐπὶ τοὺς ἄνθρακας ἐπιχεόμενον, καὶ αἱ τρίχες ἀπὸ τῆς κεφαλῆς πέσῃ, θανατῶδες.

Em pessoas acometidas com a consumpção, se as secreções expelidas possuem forte odor quando sobre brasas derramadas, e se os cabelos caírem, fatal será o caso.

Os sinais e sintomas mais frequentes da consumpção é a fraqueza, o cansaço excessivo e a tosse com ou sem secreção, também acompanhada ou não de sangue. Hipócrates revela aqui um diagnóstico do estágio final da tuberculose, em que não mais havia salvação ao doente. Não sabemos ao certo se esse era o caso de Tersandro, o tuberculoso da inscrição. O que sabemos é que ele estava com uma doença fatal em sua época. Em adição, ainda na inscrição temos a indicação de que Tersandro não obteve a visão por meio da incubação, tampouco há referência de erros ritualísticos que o impedisse de vislumbrar a hierofania dentro do templo. Apesar dessa ausência, a inscrição explora a cura para além da hierofania convencional do Templo. Temos aqui, portanto, um caso hierofania em estado de permanência, de continuidade, estando fora do Templo, mas não ausente dos domínios e dos poderes da divindade.

464 <https://www.dicio.com.br/consumpcao/> Acesso em 19/06/2019.

Embora Tersandro estivesse ausente do Ábaton, a cura realizada pela serpente seguiu o paradigma do ritual da semivigília necessária para o recebimento da terapia, o que confere ao evento os mesmos elementos típicos presentes no Templo. Isso se dá porque, mesmo estando em casa, o verbo apontado pela inscrição para o descansar de Tersandro é κατακλίνω, usado também para descrever o “deitar” do doente no Ábaton do santuário de cura em Epidauro para receber a cura, tal como nos mostra Aristófanes, em Pluto, 410-412:

Χρεμύλος

μὰ Δί' ἀλλ' ὅπερ πάλαι παρεσκευαζόμεν
ἐγώ, κατακλίνειν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ
κράτιστόν ἐστι.

Por Zeus!, todavia melhor é o que pensado eu tinha faz um tempo, que era fazê-lo repousar no templo de Asclépio.

E em Vespas, 121-123:

Ξανθίας

ὅτε δῆτα ταύταις ταῖς τελεταῖς οὐκ ὠφέλει,
διέπλευσεν εἰς Αἴγινα, εἶτα ξυλλαβὼν
νύκτωρ κατέκλινεν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιοῦ,

Observando a ineficácia dos métodos, o levou para Egina e o fez repousar durante uma noite no templo de Asclépio

Visto tudo isso, o que nos revela essa inscrição é simples: embora a doença de Tersandro fosse, para alguns físicos da época, como é o caso de Hipócrates, algo incurável, a ausência de cura não chegava até as fronteiras do Sagrado, do Templo em Epidauro, pois nelas as curas faziam parte das paredes que solidificavam as estruturas que separavam o Sagrado do Profano. Outro aspecto interessante é a permanência da hierofania da divindade, por meios físicos, a partir de elementos constituintes de sua simbologia, como é o caso da serpente. Incorporando a serpente o poder de Asclépio, adicionado também os rituais necessários para o transpor do espaço profano ao sagrado, bem como a latente espiritualidade em razão ao poder da divindade, tudo era possível. Ao contrário dessa espiritualidade presente no XXXIII, a essa crença pessoal livre de amarras na divindade e em seus poderes, a

inscrição XXXVII parece-nos servir como uma advertência àqueles que não possuíam a coragem necessária para a cura receberem:

Κλειμένης Ἀργεῖος ἀκρατῆς [τοῦ σώματος· οὗτος ἐλθὼν εἰς τὸ ἄβα]τον
ἐνεκάθευδε καὶ ὄψιν εἶδ[ε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς μέγαν δράκοντα πε]ριελίξαι περὶ
τὸ σῶμα καὶ μικ[ρὸνc.20..... ἄγειν] νιν ἐπὶ τινὰ λίμναν, ἧς τὸ ὕδωρ
[ἐκελήσατό νιν πιεῖνc.12.....] δ' αὐτοῦ ἔθεν διακειμένου τὸν α[.....
c.24..... πολ]λοὺς τῶν ἀνθρώπων εἰς ταῦτα φά[μεν?
— — — — — ἀ]φικνῶνται εἰς τὸ τέμενος ἐόντ.....
c.27.....τοιοῦτον ποιησοῖ, ἀλλ' ὑγιῇ ἀποπ[εμψοῖ. ἀμέρας δὲ γενομένας
ἀσ]κηθῆς ἐξῆλθε.

Climenes de Argos, com fraqueza no corpo. Ele chegou ao Ábaton. Na incubação, obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus um cobertor de lã vermelha envolvia ao redor do corpo do homem, e o levava a um lago com água muito fria, próximo do santuário, para um banho. De angústia ele tremia, e Asclépio disse que os covardes não poderia curar, e sim os que ao *temenos* chegavam, pleno de esperança de que mal algum haveria para ele. Todavia, poderia enviá-los curados pra casa. No momento em que acordou, ele tomou banho e saiu curado.

Essa inscrição se revela importantíssima dentro do corpus epidauriano, pois remete a dois elementos preponderantes para a realização da cura: a purificação por meio do banho e a espiritualidade na divindade, estúltima presente na coragem de o suplicante enfrentar o tratamento. No que concerne a ideia de banho (λουτρόν) para obter uma “nova vida”, o cristianismo (Batismo), bem como a tradição grega interpreta, cada qual em sua particularidade, o banho como um ritual que tinha como objetivo apagar o *pecado* original e contínuo do homem, dando-lhe uma vida nova a partir de então. O termo banho utilizado nessa inscrição (λουτρόν) é o mesmo utilizado em Efésios (5. 26) para se referir ao batismo. No caso da inscrição acima, a ideia do banho como purificação revela-nos a noção de um novo nascimento para o doente, propiciando uma nova vida a partir da (re)harmonia de seu ser com base na purificação. Essa purificação tem como objetivo eliminar as impurezas internas, uma vez que as impurezas externas já haviam sido extirpadas nos rituais iniciais e intermediários para o recebimento da cura, não apenas no âmbito somático estaria curado o homem, mas também no que respeito diz a todas as outras dimensões.

Diante dos elementos acima, que serão encontrados nas demais inscrições, a mensagem do texto é bastante simples e reveladora: trata-se aqui de uma advertência e de uma

indicação de *modus operandi* para os novos peregrinos que adentravam no Templo, tendo como objetivo alertar que aquele que não possuísse a espiritualidade necessária (a íntima convicção de que será curado pela divindade e a esperança – εὐελπις), não poderia ser pela divindade curado, permanecendo maculado, mesmo tendo sido “purificado”. Outro ponto a ser observado aqui se remete ao indivíduo e a negativa perante o tratamento, tendo como estopim para a recusa interna a covardia. O indivíduo que não assumia a responsabilidade de si diante do tratamento tornava-se covarde no momento do tratamento, uma vez que não passou efetivamente pelos estágios necessários para conhecer em verdade os propósitos do porquê estaria no Templo em busca da cura. Isto é, o suplicante não teria ultrapassado os estágios com a máxima efetividade, levando-o a estar inapto a receber a cura. Em razão disso, a inscrição aponta claramente para a necessidade de o homem estar embebido de espiritualidade, para que pudesse enfrentar com todas as suas forças os rituais necessários. Assim, a inscrição tem como objetivo aumentar o despertar da espiritualidade por meio da publicidade de suas linhas, mostrando aos homens os benefícios de procurarem aqueles centros de cura⁴⁶⁵.

Já em relação à inscrição XXXVIII, destaca-se a cura contraintuitiva por meio de dois prismas: o primeiro, a partir da divindade, com o auxílio de seus ajudantes; e a segunda, com o auxílio de animais. Esta é uma das muitas inscrições epidaurianas que tratam de curas em que a divindade as realizavam com a ajuda de animais. Assim, no caso da XXXVIII, a cura foi realizada com a ajuda de um equino, não necessariamente ligados a simbologia divina:

Δίαιτος Κύρν[ιος(?)]· οὗτος ἀκρατῆς ἐὼν ἐτύχα]νε τῶγ γονάτων·
ἐγκαθεύδων δὲ ἐνύ[πνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς] τοὺς ὑπὲρτας κέλεσθαι
ἀειραμέν[ους νιν ἐξενεγκεῖν ἐκ τοῦ ἀ]δύτου καὶ καταθέμεν πρὸ τοῦ ναοῦ·
ἐ[πεὶ δὲ αὐτὸν οὔτοι ἔξω ἦνεγ]καν, ἄρμα ζεύξαντα τὸν θεὸν ἵππων
πε[ριελαύνειν τρις περὶ νιν κύ]κλῳ καὶ καταπατεῖν <v>ιν τοῖς ἵπποις, [καὶ
οὐ τὰ γόνατα ἰσχυρὰ γε]νέσθαι εὐθύς· ἀμέρας δὲ γενομένας ὑγ[ιῆς ἐξῆλθε.

Dietos de Cirra com paralisia nos joelhos. Na incubação, em semivigília, ele obteve um sonho: pareceu-lhe que o deus a seus servos ordenava que se erguessem e o levassem para fora do Ádion, deitando-o ante ao Templo. Após ter carregado ele para fora (do Templo), o carro o deus emparelhou, conduzindo em círculo ao redor dele muitas vezes, com os seus cavalos pisoteando ele. Assim, ele obteve o controle dos joelhos. No dia posterior, ele curado saiu.

465 De fato, havendo a negativa das curas no seio das inscrições, o Templo de cura não teria uma boa recepção entre os peregrinos, pois, como diria Sêneca, o Retor, *Excerpta Controversiarum*, 5,2, *nemo quicquam facile credit quo credito dolendum sit* – Nem mesmo ninguém facilmente acredita no que acredita causar pesar.

Em face das linhas inscripcionais, o conteúdo da inscrição nos leva para um tratamento hierofânico certamente inusual; um tratamento "ortopédico" em que em condições do espaço profano possivelmente seria letal ao paciente, levando-o a falecer, e não a ser curado. Esses tipos de tratamentos não são estranhos nas inscrições de Epidauro, tampouco ao longo das testemunhas de Asclépio. Em nosso corpus principal, existe uma soma de textos que indicam curas por meio de terapias absurdas (cf. IG 122, 29 e 52; 123, 42). Conquanto essas inscrições, o que lemos aqui é senão a cura a partir dos opostos – cura a partir da dor e de tratamentos extremamente impossíveis. Reparemos ainda que a cura ocorre dentro do espaço sagrado, no estado de semivigília, não se perpetuando ausente de um espaço em que a hierofania estivesse presente. Muito embora essa fosse a apresentação iconográfica da cura, algumas inscrições apresentam não haver diferença entre o que é real e o que ocorre nesse estado de semivigília, podendo, portanto, tudo o que ocorrer dentro do espaço sagrado e do Ábaton ser real, até mesmo esse caso miraculoso do equino como tratamento⁴⁶⁶. Embora essa cura, mesmo que inusual, surgisse como uma opção rápida para as doenças, existiam aquelas curas que necessitavam que o paciente permanecesse “internado” no Templo de cura, esperando o seu momento de sair curado:

Δαμοσθένης (...) κ[η]λέων· οὗτος ἀφίκετο εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ [κλίνας καὶ ἐπὶ βακτηρίας] ἀπεριεχόμενος περιεπορεύετο· ἐγκοι[μαθεὶς δὲ ὄψιν εἶδε]· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ποιτάξαι τετράμηνον ἐν τῷ [ἱερῷ παραμένειν, ὅ]τι ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ὑγίης ἐσσοῖτο· μετὰ [τοῦτο ἐντὸς τετρ]αμήνου ἐν ταῖς τελευταίαις ἡμέραις εἰσελθὼν [εἰς τὸ ἄβατ]ον μετὰ δύο βακτηρίαν ὑγίης ἐξῆλθε.

Demóstenes de (...) com paralisia nas pernas. Ele chegou ao Santuário em uma maca e em bengala, apoiado. Na incubação, ele obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus aconselhava que durante quatro meses ele permanecesse no Santuário, e que assim ele ficaria saudável neste íterim. Deste modo, ele entrou no Ábaton no último dia do quarto mês, com duas bengalas e curado saiu.

466 Os equinos, quando bem treinados, eram tidos como exímios para o galope e trote, exercícios que requerem precisão e tempo para serem executados com perfeição. Assim também é a movimentação humana, que requer aprendizagem desde o momento em que nascemos. Talvez essa perspectiva possa ter uma possível relação com a inscrição.

É interessante notar aqui não haver nenhum indicativo de transgressão em relação às regras ritualísticas, tampouco casos de incredulidade. Nota-se apenas que uma das exigências da cura era a espera. Esse senão é um contraste bastante claro acerca de algo a se pensar: independente do tempo decorrido para a aquisição da cura, ainda assim o homem pode sair do Templo curado. Esse tempo de internação pode ser interpretado de diversas maneiras, sobretudo como o tempo necessário para o doente pudesse entender a própria doença – se o não o teve como fazer na peregrinação –, enxergando os sintomas e aprendendo com eles (se assim pudemos pensar subjetivamente em comparação ao que se manifesta diariamente nas curas de caráter holístico: o ser em contato consigo mesmo). Em adição ao tempo requerido para a cura, podemos pensar novamente na presença simbólica do renascimento, ou melhor, de uma nova vida a ser apreciada. Estar paralisado e, ainda assim, necessitar de auxílio para a locomoção assemelha-se ao ancião que sempre precisa de ajuda para algo empreender. Ausentar-se dessa condição é experimentar o novo em face do velho, além de (re)aprender a viver. Para tanto, essa nova aprendizagem necessita tempo, costume e aptidão, em especial para o fortalecimento da espiritualidade daqueles que aguardavam as suas curas.

No caso concreto, a incubação aqui ocorreu apenas nos últimos dias da estadia do suplicante no templo de cura, o que indica que o santuário possuía espaços específicos para aqueles cuja divindade, na primeira incubação, recomendava esperar um tempo necessário para manter-se saudável novamente. É nebuloso o conhecimento do porquê a necessidade da espera nesta inscrição. Não temos quaisquer indícios de incredulidade ou coisa parecida, todavia apenas a indicação de que a inscrição remete ao leitor uma das muitas maneiras de a divindade instruir o doente para a busca da cura. O que sabemos apenas é a existência da recomendação pela divindade de o peregrino passar quatro meses no santuário, a fim de obter a cura.

Por fim, devido o termo saudável (ὕγις) ser vastíssimo em suas acepções, a questão de o que a divindade consideraria “ficar saudável” é um tanto obscura. Assim, essa inscrição, bem como tantas outras, tem uma particularidade quase que geral em relação as outras desse corpus: a impossibilidade de uma investigação substancial sobre o tema.

5.3.1.3 – DA CEGUEIRA E O MILAGRE DA VISÃO INTERIOR.

Entre gregos e cristãos, o milagre da visão assume um papel importantíssimo no espetáculo (e na simbologia) da vida religiosa, tendo como ator principal a divindade, os espectadores os peregrinos e suplicantes (des)crentes do(na) santuário de cura, e a mensagem pretendida sendo ela a mensagem da necessidade da expansão da consciência em termos de espiritualidade, visando a única verdade existente no mundo: o sagrado e suas ramificações.

Embora mais tardio, o cristianismo nos apresenta um exemplo primaz acerca dos casos envolvendo a cura de pessoas cegas. Em uma passagem de João 9:1-41, podemos ler uma cura que, no momento em que nos voltamos para as inscrições epidaurianas, ela extremamente similar quanto a sentido como ao contexto simbólico da cegueira e o milagre da visão interior. Assim, na passagem 1-7, do texto de João, anota-se o encontro de Jesus com um cego inominado, a quem havia sido dado o dom da visão adquirida:

João 9:1 Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. John.9.2 καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες Ῥαββί, τίς ἡμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῇ; ἀπεκρίθη Ἰησοῦς Οὐτε οὗτος ἡμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. John.9.4 ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νῦν ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. John.9.5 ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου. ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος, καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς, John.9.7 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος).

E, passando Jesus, viu um homem cego de nascença. E os seus discípulos lhe perguntaram, dizendo: Rabi, quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego? Jesus respondeu: Nem ele pecou nem seus pais; mas foi assim para que se manifestem nele as obras de Deus. Convém que eu faça as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar. Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo. Tendo dito isto, cuspiu na terra, e com a saliva fez lodo, e untou com o lodo os olhos do cego.

E disse-lhe: Vai, lava-te no tanque de Siloé (que significa o Enviado). Foi, pois, e lavou-se, e voltou vendo.⁴⁶⁷

Em comparação ao texto acima, temos a inscrição de número nove:

(IX) ἀνὴρ ἀφίκετο ποὶ τὸν θεὸν ἰκέτας ἀτερόπτιλλος οὕτως, ὥστε τὰ βλέφαρα μόνον ἔχειν, ἐνεῖμεν δ' ἐν αὐτοῖς μηθέν, ἀλλὰ κενεὰ ἐ[ῖ]μεν ὅλως. ἔλεγον {corr. ἐγέλων} δὴ τινες τῶν ἐν τῷ ἱερῷ τὰν εὐηθίαν αὐτοῦ, τὸ νομίζειν βλεψεῖσθαι ὅλως μηδεμίαν ὑπαρχάν ἔχοντος ὀπτίλλου ἀλλ' ἢ χώραμ μόνον. ἐγκαθ[ε]ύδο]ντι οὖν αὐτῷ ὄψις ἐφάνη· ἐδόκει τὸν θεὸν ἐψησαί τι φά[ρμακον, ἔπε]ιτα διαγαγόντα τὰ βλέφαρα ἐγγέαι εἰς αὐτά· ἀμέρ[ας δὲ γενομέν]ας βλέπων ἀμφοῖν ἐξῆλθε.

Um varão chegou ao deus em estado de suplicante estando cego, de modo em que apenas as pálpebras de seus olhos havia, sem órbita, totalmente vazia. Riram os que no santuário se encontravam sobre a ingenuidade daquele em achar que a visão por completo recuperaria, mesmo não havendo nenhum resquício de seus olhos, porém uma órbita totalmente vazia. Na incubação, ele viu uma aparição: pareceu-lhe que o deus aprontava um fármaco, abria as pálpebras dele, e em seguida vertia o fármaco nelas. No seguinte, com a visão recuperada em ambos os olhos ele saiu

No texto correspondente a João 9:1-7, o primeiro elemento de importância é a caracterização do cego. Em oposição ao que se percebe na inscrição IX, o cego avistado por Jesus não havia perdido a visão por alguma patologia em especial. Por outro lado, essa cegueira o acompanhava desde o nascimento, não sendo, portanto, adquirida por algum problema comum desde a antiguidade, com ferimentos de batalha ou até mesmo a catarata. Sobre essa ausência, é possível inclusive observar no texto o questionamento dos discípulos sobre a existência de um miasma hereditário, passado de pai para filho, assim como ocorreu na tradição da casa dos Atridas. No entanto, ao refutar a hipótese dos discípulos, Jesus indica que a vinda do cego como cego ao mundo tinha como destino marcado ser um exemplo da

467 Tradução em <https://www.biblionline.com.br/acf/jo/9/1-7> (Acesso em 10/04/2019).

obra de Deus, tornando-se um bode expiatório de um dos milagres mais famosos de Jesus. O mesmo parece ocorrer na inscrição de número nove, com algumas nuances particulares. No caso do cego epidauriano, ele havia perdido a visão por circunstâncias desconhecidas, sendo-lhe suprimido inclusive os órgãos que possibilitavam a visão. Contudo, diante da incredulidade daqueles que estavam presente no santuário, a divindade o curou, fazendo-o também como um bode expiatório dos milagres provenientes do sagrado.

Outrossim, sobre a simbologia presente nas duas curas, novamente as duas tradições parecem andar de mãos dadas. Na primeira tradição, Jesus assume-se como a luz sagrada no mundano, capaz de guiar os homens para aquilo que ele acreditava ser a única verdade existente: Deus. Essa declaração exerce sobre a cura uma mensagem interessante, em que era necessário que os homens abrissem os olhos e enxergassem a verdadeira realidade do sagrado, pois tudo o que antes miravam não passava de obscuridade, de ilusão – tal como era a vida do cego que tinha consigo apenas a imaginação do mundo e suas miragens. Já na inscrição epidauriana, não notamos tantas diferenças quanto a passagem de João, posto que a cura exerce sobre o cego e aos demais suplicantes o mesmo exemplo, dando-lhes a oportunidade de ver o mundo do sagrado, abstendo-se de tudo quanto possível da ilusão do profano.

Da preparação do fármaco, João anota que Jesus o prepara a partir da própria essência, não importando, pois, o material a ser usado – neste caso, o barro. Por seu turno, na inscrição não temos a mesma informação, apenas que é a divindade a responsável por preparar o remédio, untando-o, tal como Jesus o fez, nos olhos do cego. Assim, diante da similaridade dos textos, ambas as tradições exercem uma intertextualidade quanto a simbologia do milagre da visão, que tende a compreender que é apenas na divindade que os homens verdadeiramente poderiam ser curados e harmonizados diante da doença por meio de sua espiritualidade.

Em adendo ao tema, podemos ainda retirar da comparação dessas duas tradições uma explicação viva sobre como os gregos antigos acreditavam no que ocorria em Epidauro. Para isso, basta simplesmente olharmos o outro em relação a sua crença na tradição cristã exercida no mundo pós-moderno. Nesse palco em que a tecnologia e a ciência ganha cada vez mais espaço, mesmo parecendo um completo absurdo os exemplos dados sobre as curas de Jesus, ainda assim os cristãos acreditam e depositam toda a sua fé e espiritualidade na capacidade curandeira do messias, crentes nos milagres bíblicos como uma verdade incontestável e contraintuitiva. Do mesmo modo (e até com maior intensidade), então, eram os gregos epidaurianos. Em face disso, quando lemos os textos inscricionais, devemos recordar que

tudo o que sentiam os suplicantes do santuário de Asclépio diante das curas contraintuitivas não era tão diferente daquilo que sentiam e sentem os cristãos do passado e do presente: de que a única e verdadeira cura está no sagrado.

E o que ocorria com aqueles que desacreditavam na divindade e em sua potência? Em muitos casos inscripcionais, é possível ler exemplos em que a divindade reverte o quadro do suplicante, de saúde para a doença, devido à ausência de espiritualidade. Assim, nessa seção em especial, podemos retratar um exemplo caro sobre isso, presente a inscrição XXII:

Ἑρμῶν Θ[άσιος. τοῦτο]ν τυφλὸν ἐόντα ἰάσατο· μετὰ δὲ τοῦτο τὰ ἱατρὰ οὐκ ἀπάγοντ[α ὁ θεὸς νιν] ἐπόησε τυφλὸν αἰθεῖς· ἀφικόμενον δ' αὐτὸν καὶ πάλιν ἐγκαθε[ύδοντα ὑγι]ῇ κατέστασε.

Hermon de Tasos. (Pelo deus) a sua cegueira foi curada. Todavia, em vista que oferendas se escusou em trazer, o deus então o fez cego novamente. No momento em que ele regressou, na incubação, outra vez o deus o curou.

Nestes versos, observamos um retrato da quebra da relação *qui pro quo* entre divindade e suplicante, o que demonstra claramente a ausência de crença e responsabilidade do ser para com o seu próprio *Eu* e para com o plano do sagrado. Logo, independente de a divindade o ter curado novamente, a inscrição aqui é vista como um ensinamento para a execução correta dos ritos. Uma vez sem a demanda, o resultado adquirido por meio da incubação é anulado. Isso ocorre, pois, a ausência daquilo que pedido pela divindade, o curado rompe não apenas com o temor necessário para a cura, mas também com a espiritualidade e o bom cumprimento dos ritos. Embora os ex-votos sejam amiúde utilizados ao longo do mundo como uma propaganda eficiente das curas contraintuitivas, o ato de presentear a divindade é considerado como parte final do rito de transcendência e ascensão ao sagrado, que começa desde a peregrinação. Deste modo, ao se escusar de destinar à divindade a demanda necessária, o homem quebra com o nexo entre a piedade e o sagrado, corrompendo a harmonia reconquistada desde os primeiros ritos, tornando o homem doente novamente, sendo desonesto consigo mesmo e com o sagrado.

Outro exemplo claro de incredulidade está na inscrição IV. Em suas linhas é possível ler um conteúdo bastante interessante, em que se nota um tratamento que tende a abordar não apenas o corpo, mas algo imaterial: a consciência

Ἀμβροσία ἐξ Ἀθανᾶν [ἀτερό]πτ[ι]λλος. αὐταῖς ἐκέτις ἦλθε ποιὶ τὸν θεόν·
περιέρπουσα δὲ [κατὰ τ]ὸ ἱερὸν τῶν ἰαμάτων τινὰ διεγέλα ὥς ἀπίθανα καὶ
ἀδύνα[τὰ ἐόν]τα, χωλοὺς καὶ τυφλοὺς[ς] ὑγιεῖς γίνεσθαι ἐνύπνιον ἰδόν[τας
μό]νον. ἐγκαθεύδουσα δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἐπιστὰς [εἰπεῖν], ὅτι
ὕγι᾽ μὲν νιν ποιησοῖ, μισθὸν μάντοι νιν δεησοῖ ἀν[θέμεν εἰς] τὸ ἱερὸν ὅν
ἀργύρεον ὑπόμναμα τᾶς ἀμαθίας. εἶπαν[τα δὲ ταῦτ]α ἀνσχίσσαι οὐ τὸν
ὀπτιλλον τὸν νοσοῦντα καὶ φάρμ[α][κόν τι ἐγγέ]αι· ἀμέρας δὲ γενομένης
ὕγις ἐξῆλθε

Ambrosia de Atena, caolha. Ela chegou como suplicante ao deus. No momento em que ela andava pelo Santuário, ela ria das curas, afirmando ser impossível que coxos e cegos pudessem ficar curados somente vendo sonhos. Na incubação, ela teve uma visão: pareceu-lhe que o deus a curaria. Todavia, pedia-lhe em contrapartida que ela dedicasse um porco de prata ao santuário como uma recordação da ignorância dela. Logo após isso dizer, o olho da doente ele cortou, pondo (nele) um fármaco. No dia posterior, curada ela saiu.

No texto, Ambrosia caçoa de como as curas eram realizadas, caçoando também da estrutura do sagrado e, por conseguinte, da própria divindade. De fato, ela é o oposto daquelas pessoas cuja espiritualidade transcende a incredulidade, e pode ser vista como um reflexo comum tanto do homem da antiguidade, preso a lógica médica, não apegado no que diz respeito ao sagrado, quanto ao homem moderno e seus pensamentos quadrados em relação ao mundo misterioso que nos cerca. Dessarte, a inscrição aqui pretende impulsionar o *eu* para a própria autodescoberta do *Eu*, com intuito de elevar a sua espiritualidade, dando um começo ou contínuo positivo para a relação com as coisas do sagrado. Com efeito, não obstante a essa busca, em oposição à inscrição anterior, que teve como princípio curar os olhos que pouco

viam, a inscrição XI destaca o tratamento daquele que muito queria ver e entender, mas acabou *doente* ao tentar ultrapassar os limites do sagrado:

Αἰσχίνας ἐγκεκοιμισμένων ἤδη τῶν ἱκετῶν ἐπὶ δένδρεόν τι ἀμβὰς
ὑπερέκυπτε εἰς τὸ ἄβατον. καταπετὼν οὖν ἀπὸ τοῦ δένδρεος περὶ σκόλοπας
τινας τοὺς ὀπτίλλους ἀμφέπαισε· κακῶς δὲ διακείμενος καὶ τυφλὸς
γεγεννημένος καθικετεύσας τὸν θεὸν ἐνεκάθευδε καὶ ὑγιὴς ἐγένετο.

Ésquines escalou uma árvore para espiar dentro do Ábaton no momento em que dormindo estavam os suplicantes. Todavia ele despencou da árvore sobre uma cerca e machucou os olhos. Em completa cegueira, ao deus ele foi em estado de suplicante. E na incubação, curado ele saiu.

Nessa inscrição, temos o caso de um homem que se tornou doente por transgredir o espaço sagrado do Ábaton sem cumprir os ritos necessários para tal. Em seu contexto, o texto apresenta Ésquines tentando vislumbrar o que ocorria durante o tratamento de incubação, bisbilhotando a partir da estrutura aberta que compõe a arquitetura do Ábaton. A audácia empreendida por Ésquines e o resultado oposto ao que ele buscava reflete inclusive na tradução de seu nome: algo relacionado com a vergonha de uma ação executada ou a feiura por meio da desfiguração. Em adição a essa ação desmedida de Ésquines, voltamos a um *topos* antiquíssimo, do *saber por sofrer*, no qual o homem aprende as coisas a partir das dificuldades e das coisas que eles mesmos submetem a si. O doente, no caso dessa inscrição, aprendeu e teve a sua curiosidade sanada pelo sofrer, o que nos indica que essa inscrição tenha um caráter muito mais de advertência do que de menção as coisas que remetem à espiritualidade. Assim, nesse e noutros casos, tal como lemos de uma maneira mais trágica no XVIII, a divindade é responsável por “abrir” os olhos para as coisas do mundo e para o que ocorre no interior do ser humano, em suas dimensões, instruindo aos peregrinos acerca dos caminhos a serem trilhados, quer antes, quer depois dos tratamentos.

Em término, outra inscrição curiosa é a inscrição XX, que detalha a cura por meio da ação de animais. Mas não simplesmente por ser os animais a causa da cura, e sim quanto ao estado em que o peregrino a ser curado se encontrava:

Λύσων Ἑρμιονεὺς παῖς αἰδής. οὗ[τος] ὕπαρ ὑπὸ κυνὸς τῶνκατὰ τὸ ἱαρόν
θε[ραπ]ευόμενος τοὺς ὀπτίλλους ὑγ[ιῆ]ς ἀπῆλθε.

Lison de Hermione, um rapaz cego. Em semivigília, um dos cães do Santuário, tendo-o tratado, com os olhos curados ele saiu.

Anota-se na inscrição acima que todo o processo terapêutico ocorreu enquanto o menino Lison estava em um estado de ὕπαρ. Muito embora o texto não descreva o processo de incubação e toda a sua práxis, em especial a entrada no Ábaton, podemos depreender do (con)texto que todo o procedimento ritual ocorreu dado o uso e significado do léxico ὕπαρ. Esse termo revela em sua essência uma nuance de “visão da realidade”, que é observada em um estado de vigília, em que o *Eu* nem está para o sono – pois ὕπαρ é oposto ao termo ὄναρ, que é sonho – nem para o despertar por completo. Trata-se de um meio termo em que é possível o homem discernir tanto as coisas que são ilusórias, meramente uma representação de nosso subconsciente, como aquelas que abarcam a realidade ou aquilo que pode se tornar realidade⁴⁶⁸. Assim, nesta inscrição podemos apontar de maneira segura que o estado de ὕπαρ permitia o mais puro contato com a divindade, que pode curar com as próprias mãos ou em razão de seus ministros, que nesse caso foram os cachorros.⁴⁶⁹

Por fim, é importante instruir que o estado de ὕπαρ e o seu uso nas inscrições é formular, e deve ser entendido como tal em todas as inscrições que trazem consigo esse léxico.

468 Cf. Od. 19 547-549. e Píndaro, Olímpicas, 13, 67. Noutro ponto além da Odisseia, convém aqui asseverar que “aquilo que pode se tornar realidade” é uma frase oriunda de Prometeu, em Ésquilo, *Prometeu encadeado*, 486; e convém lembrar ainda que uma das capacidades de Prometeu era a previsão do futuro, de saber antecipadamente o que ocorreria. Eis, então, dentro do mito e do sagrado a noção de ὕπαρ como uma previsão de algo que acontecerá, sendo o sonho uma maneira de revelá-la.

469 Era comum alguns animais personalíssimos, considerados ministros da divindade, fossem chamados de κύων, a exemplo da águia de Zeus, a Διὸς πτηνὸς κύων (Ésquilo, *Prometeu*, 1022). Outros exemplos semelhantes a esse podem ser lidos em inscrições já comentadas, como aquelas que possuem as serpentes como ministras da cura, caso do 121. XVII

5.3.1.4 – DOS CASOS DAS LANÇAS

No tocante à seção que corresponde às curas de peregrinos feridos com lanças, anota-se duas no total, sendo as duas inscrições similares entre si quanto à incubação e o resultado delas. Quanto ao mais, as inscrições XII e XXX possuem um apelo interessante àqueles feridos em batalha, sobretudo aos que estão em situação que ultrapassa os limites do que se poderia considerar como normal no âmbito médico:

(XII) Εὐῖππος λόγχαν ἔτη ἐφόρησε ἕξ ἐν ταῖς γνάθωι· ἐγκοιτασθέντος δ' αὐτοῦ ἐξελὼν τὴν λόγχαν ὁ θεὸς εἰς τὰς χεῖρας οἱ ἔδωκε· ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλπε τὴν λόγχαν ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων.

Euippo uma ponta de lança alojada há seis anos em sua mandíbula. Na incubação, a ponta da lança o deus retirou, dando nas mãos dele. No dia posterior, com a ponta da lança na mão ele saiu curado.

(XXX) Γοργίας Ἡρακλειώτας πύος. οὗτος ἐμ μάχαι τινὶ τρωθεὶς εἰς τὸν πλεύμονα τοξε[ύ]μ[α]τι ἐνιαυτὸν καὶ ἐξάμηνον ἔμπυος ἦς οὕτω σφοδρῶς, ὥστε ἐπτά καὶ ἐξήκοντα λεκάνας ἐνέπλησε πύους· ὥς δ' ἐνεκάθευδε, ὅψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς τὴν ἀκίδα ἐξελεῖν ἐκ τοῦ πλεύμονος· ἀμέρας δὲ γενομένης ὑγιῆς ἐξῆλθε τὴν ἀκίδα ἐν ταῖς χερσὶ φέρων.

Górgias de Heracleia, com pus. Em uma batalha, em seu pulmão ele foi alvejado por uma flecha, e desde um ano e meio com supuração ele preencheu sete vasos com pus. Na incubação, ele obteve uma visão: pareceu-lhe a ponta da flecha do pulmão o deus extraia. No dia posterior, curado ele saiu, segurando nas mãos a ponta da flecha.

Essas inscrições pretendem despertar na percepção do leitor a indiferença que existia entre os antônimos realidade e imaginação. Com efeito, de acordo com a mensagem derradeira dos textos apresentados, tudo o que ocorria no seio do santuário era visto como a mais pura realidade dentre todas, podendo, inclusive, ser presenciada por todos aqueles que estivessem presentes no momento de determinadas curas. De fato, em face daquilo que apreendemos da teoria do sagrado, o que as duas inscrições acima imprimem aqui é a clara noção de que no sagrado não existiam barreiras para a cura.

Quanto ao seu conteúdo mais direto, elas anotam casos encarados como deveras comum na antiguidade, em se tratando de uma sociedade grega guerreira. Dessarte, a primeira inscrição expõe um homem com uma ponta de lança alojada na mandíbula, enquanto a outra,

com um caso um tanto mais grave, expõe um homem cujo pulmão havia sido perfurado por uma lança, o que lhe ocasionou uma perigosa infecção. Diante desses cenários, é difícil imaginar como havia sido a qualidade de vida desses dois suplicantes, e ainda o padecimento que sofreram diante dos longos anos como doentes. De mais em mais, o que nos importa aqui observar é o tom em que essas inscrições pintam o sagrado como um plano em que tudo poderia se tornar possível, independente do que se concebia no plano do profano.

5.3.1.5 – DOS CASOS DAS FERIDAS

Duas inscrições remetem à cura de feridas, sendo elas as VI e XVII. Na primeira inscrição correspondente ao tema, lemos que o suplicante está acometido por um estigma (στίγμα). Em nosso vernáculo, o uso da palavra estigma possui diversas nuances, desde o cunho religioso⁴⁷⁰ até a medicinal (indício de uma patologia). Aqui, como não temos uma ilustração que pudesse especificar que tipo de moléstia corpórea afligia o personagem, pensemos em uma chaga comum, que, de tal como a da inscrição XVII, pudesse ser fatal. De todo modo, a inscrição sexta havia sido composta em conjunto com outra inscrição, a sétima, devendo ser lida de maneira compartilhada, pois ambas remetem aos mesmos personagens, envolvendo ainda um caso transgressão entre o cumprimento dos ritos e a relação de temor para com o sagrado:

(VI) Πάνδαρ]ος Θεσσαλὸς στίγματα ἔχων ἐν τῷ μετώπῳ. Οὗτος [ἐγκαθεύδων ὅ]ψιν εἶδε· ἐδόκει αὐτοῦ τα[ι]νία καταδῆσαι τὰ στί[γματα] ὁ θεὸς κα]ὶ κέλεσθαί νιν, ἐπεὶ [κα ἔξω] γένηται τοῦ ἀβάτου, [ἀφελόμενον τὰ]ν ταινίαν ἀνθέμε[ν εἰ]ς τὸν ναόν· ἀμέρας δὲ γενο[μένης ἐξάνεστα] καὶ ἀφῆλετο τ[ὰν] ταινίαν, καὶ τὸ μὲν πρόσωπον [κενὸν εἶδε τῶ]ν στιγματώ[ν, τ]ὰν δ[ὲ] τ[αινίαν] ἀνέθηκε εἰς τὸν να[όν], ἔχουσιν τὰ γρ]άμματ[α] τὰ ἐκ τοῦ μετώπου.

Pândaro da Tessália com estigmas na testa. Na incubação, ele obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus o ferimento com uma fita atava e lhe mandou que, na saída do Ábaton, a fita retirasse e a ofertasse ao templo. No momento em que chegou o dia, ele se ergueu, desatou a fita e mirou o rosto sarado da estigma. Assim, a fita, que contia mas manchas da estavam na testa, ao templo ele ofertou

470 No cristianismo, estigma é o nome dado como sinônimo para as chagas de Cristo.

(VII) Ἐχέδωρος τὰ Πανδά[ρου στίγματα ἔλ]αβε ποὶ τοῖς ὑπάρχουσιν. οὗτος λαβὼν παρ [Παν][δάρου χρήματα], ὥστ' ἀνθέμεν τῷ θεῷ εἰς Ἐπίδauρον ὑπὲρ αὐ[τοῦ], [οὐκ] ἀπεδίδου ταῦτα· ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θε[ός] ἐπιστάς ἐπερωτῆν νιν, εἰ ἔχοι τινὰ χρήματα παρ Πανδάρου ἐξ Εὐ[θηνᾶν] ἄνθεμα εἰς τὸ ἱερόν· αὐτὸς δ' οὐ φάμεν λελαβήκειν οὐθε[ν] τοιοῦτον παρ' αὐτοῦ· ἀλλ' αἶ κα ὑγιῇ νιν ποιῆσαι, ἀνθησεῖν οἱ εἰκόνα γραψάμενος· μετὰ δὲ τοῦτο τὸν θεὸν τὰν τοῦ Πανδάρου ταινίαν περιδῆσαι περὶ τὰ στίγματα οὐ καὶ κέλεσθαί νιν, ἐπεὶ κα ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ ἁβάτου, ἀφελόμενον τὰν ταινίαν ἀπονίσσασθαι τὸ πρόσωπον ἀπὸ τᾶς κράνας καὶ ἐγκατοπτρίζασθαι εἰς τὸ ὕδωρ· ἀμέρας δὲ γενομένης ἐξελθὼν ἐκ τοῦ ἁβάτου τὰν ταινίαν ἀφῆλετο, τὰ γράμματα οὐκ ἔχουσιν· ἐγκαθιδὼν δὲ εἰς τὸ ὕδωρ ἑώρῃ τὸ αὐτοῦ πρόσωπον ποὶ τοῖς ἰδίῳις στίγμασιν καὶ τὰ τοῦ Πανδ<ά>ρου γρά[μ]ματα λελαβηκός.

Equedoro recebeu estigmas de Pândaro a mais do que já possuía. Um dinheiro de Pândaro ele tinha recebido para ofertar ao deus de Epidauro em nome deste. Contudo, assim não o fez. Na incubação, ele obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus diante dele estava, e lhe demandou se alguma quantia de Pândaro de Eutena ele havia recebido para ao santuário consagrar. Ele contestou, dizendo que nada havia recebido. Todavia, se a divindade lhe curasse, uma imagem pintada ele ofertaria ao deus. De pronto, a fita de Pândaro com as marcas dos estigmas o deus atou, ordenando que, no momento em que ele se retirasse do Ábaton, removesse a fita, limpasse o rosto e mirasse a si mesmo na água. No dia posterior, ele se retirou do Ábaton, removeu a fita sem as marcas. Porém, no momento em que mirou a si mesmo na água, ele mirou seu rosto que estava com os estigmas de Pândaro, a mais do que já possuía.

O texto correspondente à inscrição VI é bastante simples, em que nos é apresentado a incubação e a terapia divina por meio de uma fita (ταινία) que absorveu o estigma do suplicante como se fosse uma simples mancha⁴⁷¹. Findado o prazo em que Pândaro deveria permanecer no Ábaton, como ação ex-voto ele deveria dedicar ao templo a fita posta pela divindade em sua testa como uma prova tanto da veracidade das curas empreendidas no Templo quanto da honestidade de Pândaro.

Em adição a fita, conforme anota a sétima inscrição, Pândaro também havia prometido uma certa quantia monetária para dedicar ao templo, algo que poderia ou ser parte das taxas concedidas ao santuário, ou da própria promessa do curado. Não obstante a sua promessa, lê-se que o personagem, não se sabe o porquê, havia deixado de cumprir pessoalmente a entrega da importância monetária devida a divindade. Entretanto, com intuito de remediar essa ausência, Pândaro lega a Equedoro, que se dirigia ao santuário, a missão dedicar ao santuário a quantia prometida. Convém aqui anotar que, no momento em que Equedoro assume a

⁴⁷¹ Mancha é outra nuance para estigma.

responsabilidade da promessa, todas as sortes de males advindas do não cumprimento estava destinado a sua pessoa, e bem assim aconteceu. Agindo de má-fé, Equedoro se recusa a destinar o presente de Pândaro, mantendo-o para si mesmo, além de tentar, no momento da incubação, onde a divindade pergunta sobre a quantia, enganá-la dizendo nada saber, oferecendo uma promessa sobre outra promessa.

Em resumo da história, a penalidade sofrida por Equedoro em razão de sua desmedida, penalidade essa convertida em doença, poderia ser lida como um sinal de alerta para todos os que adentravam ao templo, e ali continuavam carregando as impurezas do solo profano, com atitudes puramente mundanas, como a ganância e a ausência de honestidade. Por seu turno, como pudemos ler na teoria da constituição do ser, a honestidade era vista como um princípio fundamental para se alcançar a espiritualidade, posto que sem ela o homem não conseguiria purificar a si mesmo, algo que é plenamente retratado aqui, com a tentativa frustrada de Equedoro em lavar o rosto e se livrar da estigma de Pândaro. Em vista de tudo isso, e em conformidade com o que nas teorias do sagrado e dos envoltórios pudemos ler, tornava-se preciso manter-se puro e honesto para ser efetivamente curado, cabendo aos transgressores do sagrado pior de todas as sortes de males: a inimizade com uma divindade. Já no caso da inscrição XVII, podemos observar um conteúdo que nos direciona a uma quebra de nexos quanto ao *modus operandi* dos tratamentos realizados no Ábaton e fora dele:

(XVII) ἀνὴρ δάκτυλον ἰάθη ὑπὸ ὄφιος· οὗτος τὸν τοῦ ποδὸς δάκτυλον ὑπὸ τοῦ ἀγρίου ἔλκεος δεινῶς διακείμενος μεθάμερα ὑπὸ τῶν θεραπόντων ἐξενειχθεὶς ἐπὶ ἐδράματός τινος καθίζε· ὕπνου δέ νιν λαβόντος ἐν τούτῳ δράκων ἐκ τοῦ ἀβάτου ἐξελθὼν τὸν δάκτυλον ἰάσατο τᾷ γλώσσῃ καὶ τοῦτο ποιήσας εἰς τὸ ἄβατον ἀνεχώρησε πάλιν. ἐξεγερθεὶς δὲ ὡς ἦς ὑγιής, ἔφα ὅψιν ἰδεῖν, δοκεῖν νεανίσκον εὐπρεπῇ τὰμ μορφᾷ ἐπὶ τὸν δάκτυλον ἐπιτῆν φάρμακον.

Um varão cujo dedo pé foi curado por uma serpente. De uma ferida maligna no dedo do pé estando ele padecendo, pelos servos ele foi posto de dia no santuário. No momento em que assentado em banco ele estava, o sono lhe tomou. Daí então uma serpente desde o Ábaton surgiu e com sua língua o dedo curou. Logo depois, regressou para o Ábaton novamente, e quando curado ele despertou, falou que uma visão ele tinha recebido: pareceu-lhe que um rapaz hermoso depositou sobre seu dedo um fármaco.

Essa inscrição é curiosa, pois ela apresenta eventos sucessivos que terminam ambos no tratamento da cura do peregrino. Além desses eventos, o texto acima quebra um paradigma muito importante acerca do processo de cura do santuário: o de que as curas eram exclusivamente executadas no período noturno. Tendo isso em mente, o conteúdo da inscrição aponta que, quando necessário, os tratamentos também poderiam ser realizados no período matutino e também no Ábaton.

Em outro passo, o que é refletido no sonho do peregrino é um fato que ocorre na realidade: é o de que, no momento da cura por parte da lambida da serpente, um jovem estava untando com remédio o ferimento. São duas ações que ocorrem no sagrado, mas em tempos sagrados distintos: o primeiro, perceptível aos olhos do homem; o segundo, apenas perceptível ao peregrino (em vistas oraculares) e a divindade. Deste modo, essa inscrição nos permite refletir sobre as sensações similares a realidade que o sonho nos permite sentir, além de demonstrar que a materialidade da cura independe de se o tratamento é realizado quer dentro do Ábaton quer fora dele, valendo-se da espiritualidade e transcendência como *motu* principal para a cura e harmonia do ser.

5.3.1.6 - PODEM OS DEUSES CAUSAREM AS DOENÇAS?

É comum na literatura grega observar os deuses como causadores de certas pragas aos homens. Por motivos variados, a doenças legada aos homens pela divindade causava preocupações em qualquer esfera da vida, pois reverberava a existência de uma desmedida por parte dos mortais para os imortais. Um exemplo tradicional, que permanece na memória de todos aqueles que vivenciaram a tradição homérica em sua oralidade, é a passagem da praga legada por Apolo ao campo dos gregos, na batalha contra Troia.

ἔκλαγξαν δ' ἄρ' οἵστοι ἐπ' ὤμων χροόμενοι,
αὐτοῦ κινηθέντος· ὃ δ' ἦϊε νυκτὶ ἐοικώς.
ἔζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ' ἰὸν ἔηκε·
δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένητ' ἀργυρέοιο βιοῖο·
οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπ' ὄχετο καὶ κύνας ἀργούς,
αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἔχεπευκὲς ἐφίεις
βάλλ'· αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκρῶν καίοντο θαμειαί.
ἐννῆμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ὄχετο κῆλα θεοῖο,

A cada passo que dá, cheio de ira, ressoam-lhe as flechas

nos ombros largos; à Noite semelha, donde as flechas dispara.
Do arco de prata começa a irradiar-se um clangor pavoroso.
Primeiramente, investiu contra os mulos e os cães velocíssimos;
mas, logo após, contra os homens dirige-se seus dardos pontudos,
exterminando-os. Sem pausa, as fogueiras os corpos destruíram.
Por nove dias, as setas do deus dizimaram o exército⁴⁷²;

Do trecho acima expõe as consequências legadas desde os deuses aos homens que deixaram de cumprir as leis e os costumes próprios da vida religiosa. No caso aqui dos gregos, o mito nos conta a desmedida de Agamêmnon para com Crises, que estaria em sua presença na condição de suplicante de sacerdote de representante da divindade. Essa negação apresentada por Agamêmnon a um suplicante, no que concerne ao seu papel diante dos povos, rompia os laços dos mortais com aquilo que se estabeleceu como primordial no sagrado. Com efeito, com esse laço rompido e os homens agindo barbaramente ante os pedidos da divindade, o mito nos conta que as consequências reacionárias a esta desmedida era a peste ou a doença. E, para eliminá-la, tornava-se necessário empreende uma purificação interior e exterior, a fim de eliminar esse miasma.

Transportando o conhecimento mítico sobre os deuses e a peste, essa interlocução havia sido disposta nas inscrições de Epidauro, segundo a premissa das relações entre o homem e a divindade. Assim, em vista desse tema, lemos aqui duas inscrições em especial, uma, já discutida na seção anterior, a saber, a VII, e a outra, a inscrição XLVII, cujo texto transmite uma mensagem importante aos peregrinos: a de que devem os homens cumprir as suas promessas e comparecer perante a divindade com as devidas contrapartidas, ou senão decairiam em doença e peste para si e para o povo:

(XLVII) [— — — — —] ιχθυοφό[ρος Ἀμφί]μν[ας]τος· οὗτο[ς
ι]χθυοφορῶν εἰς Ἀρκαδίαν, εὐξάμενος τὰν [δεκάταν δωσεῖ]ν τῷ
Ἀσκλ[α]πιῷ τὰς ἐμπολᾶς τῶν ιχθύων, οὐκ ἐπ[ε]τέ[λει τὰν εὐχάν· παλέο]ντ[ι
δὲ τὸν ιχ]θὺν ἐν Τεγέαι ἐξαπίνας [κωνόπια] [πάντοθεν ἐπιφ]α[νέντα [οἱ]
ἐ[τίτρω]σκον τὸ {τὸ} σῶμα· ὄχλου δὲ πολλοῦ π[ε]ρι[στά]ντος εἰς τὰν
θεωρίαν, ὁ Ἀμφίμναστος δηλοῖ τὰν ἐξαπάταν ἅπασα[ν] [τὰν11.....]
πρό[σθε γενο]μέναν· ἐξικετεύσαντος δ' αὐτοῦ τὸν [θεὸν οὗτος αὐτῷ
πολλοὺς] ιχθύ[α]ς ἔφανε καὶ ὁ Ἀμφίμναστος ἀνέθηκε [τὰν δεκάταν τῷ]
Ἀσκληπιῷ.

472 Homero, *Iliada*, 1. 46-53 – Tradução de Carlos Antônio Nunes (2004).

O pescador Anfimnasto. Ele trouxe peixes para Arcádia, tendo prometido para Asclépio doar um décimo dos lucros da venda dos peixes. Todavia, a promessa ele não cumpriu. No momento em que ele estava por vender os peixes em Tegeia, de pronto em todo o seu corpo sobre ele mosquitos se precipitaram. Como ao redor estavam muitas pessoas mirando tudo, Anfimnasto em público confessou a falta cometida contra Asclépio. No momento em que ao deus perdão ele pediu, os peixes cresceu em número. Deste modo, Anfimnasto o pagamento a Asclépio ele ofertou.

Muito embora predominantemente *iámata*, as inscrições de Epidauro quase sempre terminam como *anáthema*. Essa ação do *anáthema* representa, como já tratamos aqui, uma relação de *qui pro quod* entre o homem e a divindade, ao que Burkert sintetiza como “‘uma contrapartida amigável’ do deus, nem que seja para poder futuramente ‘consagrar-lhe um outro presente’”⁴⁷³. Além da relação típica da contrapartida, o depósito de oferendas para a divindade em seus templos vem sendo desde os tempos mais antigos, desde o século VIII a.C, uma maneira de instaurar um sacrifício permanente que estivesse presente durante toda o funcionamento do ambiente sagrado, passível não apenas do instrumento da memória – como ocorria com os sacrifícios votivos de animais e alimentos –, e sim da capacidade visual de se observar o quão a divindade havia sido agraciada.

Esse tipo de relação votiva de objetos e emolumentos dados pelos devotos se arrastou no tempo, sendo inclusive vista em nossa sociedade, inclusive na Igreja Católica. Ademais, essas contrapartidas se tornavam documentos oficiais que atestavam o que ocorria no templo, de modo que eliminava todas as dúvidas daqueles que liam as inscrições ou ouviam os relatos⁴⁷⁴. Trata-se de uma devoção privada que ampliava publicamente os poderes da divindade, além de fornecer esperança àqueles que necessitavam da cura do divino.

Existia uma clara preocupação desde os tempos homéricos sobre o esquecimento de realizar algum sacrifício ou de deixar de cumprir alguma promessa deferida para a divindade. Essa preocupação levavam os homens à loucura em pensar nos malefícios que essa falta poderia legar a todas as esferas da vida cidadina e guerreira. Esquecer-se da divindade, bem como constituir ato desmedido, ou até mesmo imaginá-lo, tornava-se uma transgressão capaz de levar os homens e toda uma cidade à ruína:

473 BURKERT, 1993, p. 196.

474 Idem, Ibidem.

οἷς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα,
τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς.
πολλάκι καὶ ξύμπασα πόλις κακοῦ ἀνδρὸς ἀπηύρα,
ὅς κεν ἀλιτραίνει καὶ ἀτάσθαλα μηχανάται.
τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων
λιμὸν ὅμοῦ καὶ λοιμόν: ἀποφθινύθουσι δὲ λαοί.
οὐδὲ γυναῖκες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἴκοι
Ζηνὸς φραδμοσύνησιν Ὀλυμπίου: (...)

Mas os que se ocupam da perversa desmedida e de cruéis ações,
o filho de Crono, Zeus que vê longe, lhes reserva uma pena.
Frequentemente até mesmo toda a cidade
sofre com um homem mau,
quem quer que seja, que peca e máquina iniquidades.
O filho de Crono lhes traz do céu grande desgraça,
fome e ao mesmo tempo peste, e o povo perece;
as mulheres não dão à luz e as casas mínguam
pela prudência de Zeus olímpio.⁴⁷⁵

Mesmo havendo elementos da desmedida de Anfimnasto para com a divindade, o que nos choca no texto não é propriamente a ausência de doença no pescador, e sim o sofrimento pela ausência do alimento devido a peste lançada contra ele. Essa ausência é fruto de um castigo atribuído ao não pagamento de promessa que, por seu turno, nada tinha haver com as relações de contrapartidas entre o doente curado e a própria divindade. Diante de seu conteúdo, essa inscrição é uma estranha no ninho dentro em relação às outras inscrições. O que ela proporciona é um alerta para os negligentes que se esquecem de pagar as suas promessas, o que pode suscitar uma doença que não existia, bem como um caminho para guiar o pescador a um caminho harmonioso consigo e com a divindade.

A cura, por assim dizer, se volta aqui em peso para a questão da espiritualidade. Nenhuma outra inscrição parece estar associada tão piamente à espiritualidade quanto essa, pois a quebra da transgressão se deu aqui pelo reconhecimento do erro, suscitando no autoconhecimento do problema, e em sua resolução assertada e direta, sem a necessidade de cumprimento dos mesmos ritos que os peregrinos realizam. Assim sendo, oposto ao comportamento de Equedoro, visto na sétima inscrição, Anfimnasto reconhece o seu erro, a causa de sua doença, bem como tem em mãos a metáfora dos peixes como a multiplicação das benesses em vida.

475Hesíodo, *Trabalhos e dias*, 238-245 - Tradução de Alessandro Rolim de Moura (2012).

5.3.1.7 – DAS CURAS PARADOXAIS E TAMBÉM INCERTAS

Em alguns momentos, é possível se deparar com inscrições que apontam para curas miraculosas, mas que não tecem comentários sobre como essas curas ocorreram. Trata-se de eventos ocorridos em que os gravadores não explicitaram o teor do tratamento, deixando no ar uma incerteza acerca do conteúdo inscricional, todavia sem se esquecer quer de exaltar tanto o poder curandeiro da divindade, quer a capacidade de auxiliar a vida do peregrino para além do santuário. É o que acontece, por exemplo, na inscrição XXIX, que nos apresenta como a cura pode auxiliar na qualidade de vida:

Ἀγέστρατος κεφαλᾶς [ἄ]λγος· οὗτος ἀγρυπνίαις συνεχόμενος διὰ τὸν πόνον τᾶς κεφαλᾶς], ὥς ἐν τῷ ἀβάτῳ ἐγένετο, καθύπνωσε καὶ ἐν[ύ]πνιον εἶδε· ἐδόκει αὐτὸν ὁ θεὸς ιασάμενος τὸ τᾶς κεφαλᾶς ἄλγος ὀρθὸν ἀστάσας γυμνὸν παγκρατίου προβολὰν διδάξαι· ἀμέρας δὲ γενηθείσας ὑγιῆς ἐξῆλθε καὶ οὐ μετὰ πολὺν χρόνον τὰ Νέμεα ἐνίκασε παγκράτιον.

Agestrato com dores de cabeça. De insônia ele padecia por conta das dores de cabeça. No momento em que ele chegou ao Ábaton, ele repousou e uma visão obteve: pareceu-lhe que o deus as dores de cabeça ele curava, prostrando-o pelado e em pé, além de ensinar-lhe um soco praticado no pancrácio. No dia posterior, curado ele saiu. Algum tempo depois, nos jogos de Nemeia ele foi vitorioso no pancrácio.

É bem sabido que a insônia pode causar diversos prejuízos a saúde. Entre os mais comuns estão as complicações quanto ao reflexo, ansiedade e graves distúrbios alimentares, que podem levar o indivíduo à obesidade, algo não compatível com a vida de um atleta do pancrácio, cuja atividade requer uma harmonia das dimensões do ser. Regulando, então, a harmonia de Agestrato, notemos que o texto expõe claramente as vitórias obtidas por ele nos jogos, devido não apenas a intervenção da divindade em sua doença, mas também a própria disposição do personagem em desnudar-se de corpo e alma ao processo de cura, buscando em sua espiritualidade a cura

Outras curas aparecem ao longo das inscrições epidaurianas de maneira obscura e paradoxal, a ponto de deixar-nos perdidos quanto ao modo de analisá-la sem cair no hábito da repetição de fórmulas. Entre elas está a inscrição LXII, que trata de um epilético:

Ἀρ]γεῖος ἐπίλαμπτος· οὗτος ἐγ[κοιμαθεὶς ὄψιν εἶδε· ἐδόκει παραστὰς] ὁ θεὸς
τῷ δακτυλίῳ πιέζει [τὸν ὀφθαλμόν(?), καὶ ἐκ τούτου ὑγιὲς ἐγ]ένητο.

(...) de Argos, epiléptico. Na incubação, obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus chegava e lhe atingia com um anel de dedo no olho, e curado ele saiu.

Essa inscrição é turva, não sendo possível colher muito de seu conteúdo. Ela trata do caso de um epiléptico, curado de maneira estranha, com um anel de dedo no olho. Não nos parece aqui importar o modo como o personagem havia sido curado, se de maneira paradoxal ou não, e sim apenas se a divindade curou aquilo que poderia ser dito pelas bocas da antiguidade como algo incurável. Logo, tem-se aqui mais um caso em que uma análise direta é impossível de ser empreendida, em que nos resta apenas reconhecer a existência da publicidade inerente ao gênero literário inscricional presente no ato da divindade, bem como o que se infere do contexto sobre a espiritualidade e a busca pela saúde entre os peregrinos epidaurianos. Outrossim, não entraremos no mérito de análise acerca da doença sagrada, pois magistralmente Cairus o fez em sua tese de doutoramento⁴⁷⁶. De qualquer maneira, a abordagem seria completamente distinta, tendo em vista a percepção das vias do imaginário grego, e não da percepção médica lógica. Além do mais, a inscrição aqui não nos daria margem para executar qualquer análise sobre as intersecções aparentes entre o confronto das duas maneiras de enxergar a doença sagrada, quer do ponto de vista do sagrado, quer da medicina. Desse modo, apenas nos resta o paradoxo da inscrição sobre os meios de cura, tal como ocorre com a inscrição XLIII:

Κιανὸς ποδάγραν. τούτου ὕπαρ χάιν ποτιπορευο[μένου δάκνων] αὐτοῦ τοὺς
πόδας καὶ ἐξαιμάσσων ὑγιῇ ἐπόη[σε].

(...) de Cios com gota. No momento em que estava em semivigília, até um ganso ele caminhava, por ele foi mordido em seus pés, fazendo-o sangrar, e curado ele saiu.

476 CAIRUS, 1999.

Em estado de ὕπαρ, é dito que o peregrino havia sido curado a partir da mordida (bicada) de um ganso. O que nos envolve de curiosidade aqui não é a ação em si do ganso, que atua como ministro da divindade, e sim a simbologia da cura pelo contrário, ou seja, da cura a partir de uma ação extremamente dolorida para quem tem gota: ter machucado uma parte do pé com gota, ainda que propositalmente. Ademais, a cura apontada nessa inscrição é realizada por meio de uma espécie de sangria. Não obstante a técnica contestável, a cura pela dor e pelo contrário parecia ser um objeto comum entre as curas sagradas, tendo como objetivo provar que nada era impossível para divindade⁴⁷⁷.

5. 3. 1.8 - DOS CASOS DOS COXOS

Lendo sobre os contrários em Epidauro, outra seção com duas inscrições apresentam algo similar: curas realizadas por meio de ações que não seriam possíveis se não estivessem imbuídas pelo sagrado e encantamento da divindade. Assim são as inscrições que correspondem às curas de pessoas coxas, a saber, as inscrições XVI e XXXV, que apresentam ora um conteúdo cômico, ora elementos fisioterápicos extremamente inusuais até mesmo para a nossa época:

(XVI) Νικάνωρ χολός· τούτου καθημένου παῖς τις ὕπαρ τὸν σκίπωνα ἀρπάξας ἔφευγε· ὁ δὲ ἀστάς ἐδίωκε καὶ ἐκ τούτου ὑγιὴς ἐγένετο.

Nicanor, o coxo. No momento em que assentado ele estava, em semivigília, um rapaz a sua bengala pegou e se evadiu. Ele então se ergueu para persegui-lo, e curado ficou.

(XXXV) [— — —] Ἐπιδαύριος χολός. οὗτος [χολὸς ἐὼν φοράδαν εἰς τὸ ἱερὸν ἀφίκετο]· ἐγκαθεύδων δὲ ὄψιν εἶδε· [ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς — — — — — — — — —] ποιτάσσειν αὐτῷ κλίμα[κα ποιφέρειν9.... καὶ ἀναβῆναι ἐ] πὶ τὸν ναόν· αὐτὸς δὲ τὸ με[— — — — — — — — — — — — — — —]... αλεν καὶ ἄνω ἐπὶ τοῦ θ[ριγκοῦ — — — — — — — — — — — — — — —][κ]αὶ τὰγ κλίμακα μικρὸν κα[τέβα — — — — — — — — — — — — — — —]πρᾶτον ἀγανακτῶν τ[ᾱ]ὶ πρά[ξι — — — — — — — — — — — — — — —]χω]λῶι ἐόντι· ἀποτολμ[ῆι] δὲ ἀμ[έρας γενομένης καὶ ἐκ τούτου ὑγιὴς ἐ]ξῆλθε.

(...) de Epidauro, um coxo. O coxo em estado de suplicante chegou ao santuário. Na incubação, ele obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus (...) ordená-lo pegar uma escada ... e subir no templo. Ele ... e ficou acima do

477Cf. Aristides, *Oratio*, XLII, 8:

friso ... e ficou irritado com tal comportamento (...) covarde...durante o dia, ousando fazer isso novamente, curado ele saiu.

Na primeira inscrição, nos parece que o gravador se escusou em gravar o nome o problema do doente suplicante, além da fórmula básica em que se lê a descrição do processo de incubação, e o Ábaton. De fato, prezando pela laconicidade do estilo, levando em conta as repetidas informações presentes em outras inscrições, é de se considerar não haver tamanha importância nesse esquecimento. Não obstante ao lugar em que a cura é realizada, se dentro ou fora do Ábaton, ainda assim podemos verificar que o suplicante estava em estado de semivigília para receber a divindade e sua hierofania, tomando dela as instruções para que fosse possível alcançar a sua cura.

Em oposição a essa inscrição, o texto seguinte ao XVI apresenta o dispositivo formular em que se denota com precisão a incubação e o momento em que chegou o personagem ao santuário. Aqui, diante da reconstrução textual de Herzog, a divindade claramente expressa o seu poder de cura por meio de ordem manifestada por meio da palavra mágica através da hierofania. Já na inscrição XVI, notamos que toda a ação não parece ser realizada sem ser diante do estado de semivigília. No entanto, dado a dubiedade da passagem, pode-se, por outro lado, inferir que a busca da bengala tenha ocorrido após o cessar do estado receptível à hierofania. De mais em mais, as duas inscrições interpretam em seus casos a contemplação de curas por meio de tratamentos absurdos, todavia conferidos pela simples presença da divindade e do ordenamento sagrado que existia em suas palavras.

5.3.1.9 - DA CURA DA VOZ PELA VOZ

Essa seção traz duas inscrições em seu corpus, a saber, a V e a XLIV, que atentam para as curas empreendidas em pessoas que não possuíam voz – mudos:

(V) παῖς ἄφωνος.[οὗτος ἀφί]κετο εἰς τὸ ἱερόν ὑπὲρ φωνᾶς· ὥς δὲ προεθύσατο καὶ [ἐπόησε τὰ] νομιζόμενα, μετὰ τοῦτο ὁ παῖς ὁ τῷ θεῷ πυρφορῶν [ἐκέλετο, π]οι τὸμ πατέρα τὸν τοῦ παιδὸς ποτιβλέψας, ὑποδέκεσ[θαι αὐτὸν ἐ]νιαυτοῦ, τυχόντα ἐφ' ᾧ πάρεστι, ἀποθυσεῖν τὰ ἱατρα. [ὁ δὲ παῖς ἐξ]απίνας "ὑποδέκομαι", ἔφα· ὁ δὲ πατήρ ἐκπλαγεὶς πάλιν [ἐκέλετο αὐ]τὸν εἰπεῖν· ὁ δ' ἔλεγε πάλιν· καὶ ἐκ τούτου ὑγιὲς ἐγέ[νετο.

Um menino sem voz. Ele chegou até o santuário, para recuperar a voz, em estado de suplicante. E tendo ele empreendido os sacrifícios iniciais e os rituais, de pronto o servo (do santuário) da divindade, ao mirar para o pai do menino, demandou aceitaria levar por um ano contrapartidas pela cura do menino, se ele a obtivesse. De pronto o menino então gritou: Eu prometo!. O pai, atônito, pediu para o menino repetir, e se observou que ele estava curado.

(XLIV) κόρα ἄφωνος· α[ῦτ]α [ἐγκαθεύδουσα ὡς εἶδε ἐρχόμενον
δρ]άκο[v]τα ἀπὸ δενδρέου τινὸς τῶν κατὰ τὸ ἄ[βατον(?) ἐόντων,
ἐξεγερθεῖσα ἐ]ὐθὺς βοῇι, τὰμ ματέρα καὶ τὸμ πατέρα κα[λ]έ[ουσα, ἀπῆλ]θε
[δὲ ὑγιής]

Uma menina muda. Na incubação, ela mirou, descendo duma árvore, uma serpente que entrava no Ábaton. Ao despertar atemorizada, começou a gritar, bravejando por sua mãe e seu pai. Assim, curada ela saiu.

Estamos diante de uma inscrição em que a cura apresentada não havia sido impetrada a partir do ritual de incubação. Com efeito, nota-se que a criança a ser curada executa apenas os rituais que prenunciam a entrada no Ábaton. Esse destaque para a ausência do repouso noturno contrasta com outras inscrições descritas aqui, em especial aquelas que atentam para a não necessidade estrita de realizar os rituais. Muito embora para outros casos esses rituais fossem extremamente necessários, lemos nessa passagem a sua substituição pela simples constatação da latente espiritualidade presente na criança a ser curada, bem como o comprometimento com as taxas.

Parece-nos que no momento que antecede a entrada no Ábaton, existiam alguns questionamentos para tomar nota sobre se os incubados se comprometeriam a realizar todas as incumbências pós-cura. Mediante os questionamentos corriqueiros após os ritos, a criança aceita ela mesma o tratamento e as condições impostas pelos sacerdotes, entre elas o pagamento de taxas e uma promessa em troca da cura. Essa condição de pagamento de taxas e emolumentos para o santuário era bastante comum na antiguidade. Sobre esse fato cultural, é imprescindível tomar nota que os templos na antiguidade possuíam uma estrutura administrativa bastante organizada e que dependia economicamente daqueles que peregrinação em busca das curas divinas. Assim, a positivação da criança em face da promessa a Epidauro a permite dar um passo adiante em seu tratamento, em vista de seu comprometimento com a divindade e sua não incredulidade.

No caso da inscrição seguinte, a dinâmica do processo de cura é bastante distinta do que a inscrição anterior, uma vez que ela apresenta uma criança que havia empreendido o ritual de incubação, recebendo em semivigília a cura da divindade, e não antes de cumprir com todo o ritual incubatório. Em adição a esse fato, ela nos mostra mais uma vez a imagem da serpente como uma das ministras da cura. Sem embargo, como ocorreu em outros textos, a serpente não empreendeu ações diretas para sanar o problema que acometia a personagem. Muito pelo contrário, a sua presença apenas obteve um destaque simples e direto: o de chocar e atemorizar a criança, fazendo-a recuperar a sua voz por meio do grito.

Assim sendo, em se tratando de seu papel no entendimento das curas contraintuitivas, essa inscrição, em oposição a primeira dessa seção, se destaca diante das teorias apresentadas apenas pelo mérito da hierofania como poder de cura. Quanto ao mais, seria assaz complicado dissertar sobre o tema envolvendo a teoria do envoltório com tanto pouco detalhe inscricional, algo que não parece ocorrer com a seção subsequente: a sobre os vermes.

5.3.1.10 – DOS CASOS DOS VERMES

Dentro da medicina de Asclépio (e de seus servos), a cirurgia e as ervas eram preponderantes para o tratamento corpóreo, além de uma depender (as ervas serviam como meios para dar termo as infecções, além de auxiliar na cura e cicatrização das cirurgias em geral). Em adição a esses fatores, o que mais importa observar é a transposição de barreiras entre o que é mundano e o que é sobrenatural no uso dessas técnicas pela divindade, em oposição aos tratamentos convencionais, de campo de batalha, visto em Homero – sobretudo no exemplo da Diomedes⁴⁷⁸. Posto isso, nas testemunhas acerca das curas por meio da cirurgia a partir das mãos dos sacerdotes de Asclépio, podemos ler narrativas que anotam o papel personalíssimo da divindade em razão dos tratamentos contraintuitivos, em especial sobre o tema que atende aos *vermes* (ἵουλος), apontando que algumas capacidades curativas estão além da simplicidade da medicina humana:

γυνὴ εἶχεν ἔλμινθα, καὶ ἰάσασθαι αὐτὴν ἀπεῖπον οἱ τῶν ἱατρῶν δεινοί.
οὐκοῦν ἐς [p. 230] Ἐπίδauρον ἦλθε, καὶ ἐδεῖτο τοῦ θεοῦ ἐξάντης γενέσθαι
τοῦ συνοίκου πάθους. οὐ παρῆν ὁ θεός: οἱ μέντοι ζάκοροι κατακλίνουσι τὴν

478 Cf. Homero, *Ilíada*, 4. 210-219; 11. 397-400.

ἄνθρωπον ἔνθα ἰᾶσθαι ὁ θεὸς εἰώθει τοὺς δεομένους. καὶ ἡ μὲν ἄνθρωπος ἡσύχαζε προσταχθεῖσα, οἱ γὰρ μὴν ὑποδρῶντες τῷ θεῷ τὰ ἐς τὴν ἴασιν αὐτῆς ἐποιοῦν, καὶ τὴν κεφαλὴν μὲν ἀπὸ τῆς δέρης ἀφαιροῦσι, καθίησι δὲ τὴν χεῖρα ὁ ἕτερος, καὶ ἐξαιρεῖ τὴν ἔλμινθα, θηρίου μέγα τι χρῆμα. συναρμόσαι δὲ καὶ ἀποδοῦναι τὴν κεφαλὴν ἐς τὴν ἀρχαίαν ἀρμονίαν οὐκ ἐδύναντο οὐκέτι. ὁ τοίνυν θεὸς ἀφικνεῖται, καὶ τοῖς μὲν ἐχαλέπηγεν ὅτι ἄρα ἐπέθεντο ἔργῳ δυνατωτέρῳ τῆς ἐαυτῶν σοφίας· αὐτὸς δὲ ἀμάχῳ τινὶ καὶ θεῖα δυνάμει ἀπέδωκε τῷ σκῆνι τὴν κεφαλὴν, καὶ τὴν ξένην ἀνέστησε⁴⁷⁹.

Uma mulher tinha verme, e o mais sábio dentre os físicos não lograram êxito em curá-la. Então para Epidauro ela foi, e suplicou ao deus para livre se ver de sua inseparável companhia, da doença. O deus não se encontrava lá. Assim que os sacerdotes dele encaminharam a mulher repousar em local no qual o deus tinha o hábito de curar os suplicantes. Tal como ordenaram os sacerdotes, a mulher quieta permaneceu, e os sacerdotes separaram a cabeça do tronco dele, e um deles enfiou a mão e retirou uma lombriga, imensa criatura. Mas por de volta a cabeça no lugar não podiam, nem ajustar assim a cabeça. Destarte, o chegou o deus e irritou-se com os sacerdotes, dado que havia tentado empreender uma competência maior do que a sabedoria deles. Todavia, por meio de um divino e invencível poder, reconduziu a cabeça ao corpo dela, levantando a suplicante.

Essa passagem de Eliano explica bem como eram interpretadas as curas e a capacidade da medicina na antiguidade em razão da espiritualidade. Não dirimindo o papel dos médicos físicos, mas reforçando a figura da divindade, Eliano escreve um conteúdo correlato ao que tradicionalmente lemos nas inscrições epidaurianas, mixando o impossível do possível nos casos que envolvem a cirurgia. Deste modo, a inscrição XXXIII praticamente espelha o conteúdo da passagem de Eliano, mostrando o papel tanto dos médicos como da divindade:

Ἀριστα[γόρα Τροζ]ανία. αὐτὰ ἔλμιθα ἔχουσα ἐν ταῖ κοιλίαι ἐνεκάθευδε ἐν Τροζ[ᾶνι ἐν τῷ] τοῦ Ἀσκληπιοῦ τεμένει καὶ ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οὐ τοὺς υἱ[οὺς τοῦ θεοῦ, οὐκ ἐπιδαμοῦντος αὐτοῦ, ἀλλ' ἐν Ἐπιδαύρῳ ἐόντος, τὰ γ κεφα[λὰν ἀπο]ταμεῖν, οὐ δυναμένους δ' ἐπιθέμεν πάλιν πέμψαι τινὰ πο[ι] τὸν Ἀσκλη[απίον, ὅ]πως μόλῃ· μεταξὺ δὲ ἡμέρα ἐπικαταλαμβάνει καὶ ὁ ἱατρὺς ὀρῇ [σάφα τ]ὰν κεφαλὰν ἀφαιρημέναν ἀπὸ τοῦ σώματος· τὰς ἐφερποῦσας δὲ νυκτ[ὸς Ἀρ]ισταγόρα ὄψιν εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς ἴκων ἐξ Ἐπιδαύρου ἐπιθεῖς τ[ὰν κε]φαλὰν ἐπὶ [τὸ]ν τράχαλον, μετὰ ταῦτα ἀνσχίσας τὰ γ κοιλ[ί][α]ν τὰν αὐτ[ᾶς ἐξ]ελεῖν τὰν ἔλμινθα καὶ συρράψαι πάλιν, καὶ ἐκ τούτου ὑγ[ί][η]ς ἐγένετ[ο].

Aristágora de Trezena. Um verme na barriga ela tinha. E na incubação em Trezena, no *temenos* de Asclépio, em semivigília, ela obteve um sonho: pareceu-lhe que os filhos do deus, no momento em que ausente ele estava, mas sim em Epidauro, a cabeça cortaram, não sabendo mais pôr ela no lugar.

479 Eliano, *De Natura Animalium*, IX, 33.1

Por conseguinte, um mensageiro a Asclépio eles enviaram, pedindo o regresso da divindade. Enquanto o dia passava, o sacerdote claramente mirava cortada a sua cabeça do corpo. Na noite posterior, Aristágora uma visão obteve: pareceu-lhe que o deus regressava desde Epidauro e fixava no pescoço a sua cabeça. Depois, sua barriga cortava, retirando a lombriga, costurando ela novamente. Assim, curada ela saiu.

O que podemos destacar aqui é a ambiguidade aparente na inscrição, que concede ao leitor a dúvida acerca de se o tratamento apenas ocorreu no tocante à visão da paciente na incubação ou as realidade percebida com os olhos em estado de vigília. Essa dubiedade aparece no momento em que temos a figura do sacerdote olhando para o que seria a cabeça da mulher separada do corpo. Com isso, essa inscrição, como tantas outras, tenta mexer no senso de realidade, insuflando cada vez mais o quesito esperança, preponderante para o insuflar da espiritualidade, que permite a busca convicta dos santuários. Noutro ponto, o texto apresenta uma confirmação daquilo que lemos em Eliano, acerca da capacidade e ausência de poder gritante entre os sacerdotes do Templo e o próprio Asclépio. Sobre isso, é-nos apresentado um Asclépio assaz atarefado em Epidauro, e não na cidade em que a doente se encontrava, revelando assim a popularidade do Templo de cura na dita cidade, bem como um Asclépio que, em oposição aos médicos da época, possuía um conhecimento necessário para saber o que acometia o doente, além de saber como sanar as moléstias que acometiam a dimensão somática e o desequilíbrio do homem em suas instâncias.

Já na inscrição XIII, nota-se a própria intervenção primeira da divindade para com o doente, ausente de sacerdotes no tratamento, mas imbuído do sagrado.

ἄνθρωπος Τωρώναιος δαμελέας. οὗτος ἐγκαθεύδων ἐνύπνιον εἶδε· ἔδοξε οἱ τὸν θεὸν τὰ στήρνα μαχαίραι ἀνσχίσσαντα τὰς δαμελέας ἐξελεῖν καὶ δόμεν οἱ ἐς τὰς χεῖρας καὶ συνράψαι τὰ στήθη· ἡμέρας δὲ γενομένης ἐξῆλθε τὰ θηρία ἐν ταῖς χερσὶν ἔχων καὶ ὑγιὲς ἐγένετο· κατέπιε δ' αὐτὰ δολωθεὶς ὑπὸ ματρυνῆς ἐν κυκλῶνι ἐμβεβλημένης ἐκπιών.

Um varão de Torona com sanguessugas. Na incubação, em semivigília, ele obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus o peito com uma faca o cortava, com intuito de sanguessugas retirar, além de em suas mãos depositar, costurando-lhe o peito. Em dia posterior, curado ele saiu com as sanguessugas em suas mãos. Ingerido havia ele em seu mingau, tendo sido enganado por sua madrasta, que acolá as colocaram.

Nesta inscrição, o seu contexto é, assim como outras inscrições já lidas aqui, bastante pragmático em vista da cirurgia. Não obstante esse pragmatismo, o que podemos levar em consideração aqui é a prática usada para empreender a cura do Homem de Torona, e, além disso, todo o significado que envolve a situação descrita na inscrição: a visão real da incubação e a cura por meio da hierofania. Se pensarmos *stricto sensu* no que causou a doença do suplicante da inscrição, em nada o texto pode nos levar à seara da noção da doença e da cura como transcendência. Mesmo quando pensamos no caminho trilhado pelo homem e o desenvolvimento de sua espiritualidade em razão da cura por parte da divindade, temos nesse trecho uma clara menção de espiritualidade como um princípio motor para a cura de qualquer doença.

Podemos destacar ainda a imagem apresentada pela inscrição que nos revela uma mensagem aos incrédulos e aqueles que desejavam conhecer o que se passava dentro do Ábaton. Após a sua cura cirúrgica, o Homem de Torona saiu com a prova daquilo que o estava acometendo, causando-lhe os riscos de morte. Essa descrição incitava a imaginação daqueles que passavam pelo santuário, quebrando o misticismo que se apresentava em outras inscrições sobre curas como, por exemplo, retirada de cabeça ou cortes que levariam o sujeito à morte.

Outra inscrição nesta seção sobre os vermes e que também quebra certos paradigmas médicos é a inscrição XXXV. Nela podemos ler uma cura empreendida fora do território epidauriano, e sem ser realizado durante a terapia de incubação. Trata-se de casos em que a dubiedade da visão ou ausência dela confunde o peregrino, a ponto de deixá-lo confuso quanto a cura.

(XXV) Σωστράτα Φεραί[α παρ]εκύησε. α[ὐ]τα ἐμ παντὶ ἐοῦσα φοράδαν εἰς τὸ ἱερὸν ἀφικομένα ἐνε[κά]θευδε. ὥς δὲ οὐθὲν ἐνύπνιον ἐναργ[έ]ς ἐώρη, πάλιν οἴκαδε ἀπεκομίζ[ε]το. μετὰ δὲ τοῦτο συμβολῆσαι τις περὶ Κόρνους αὐτῇ καὶ τοῖς ἐ[πομέ]νοις ἔδοξε τὰν ὄψιν εὐπρεπῆς ἀνὴρ, ὃς πυθόμενος παρ' αὐτῶν τ[ῆς] δυσπρα]ξίας τὰς αὐτῶν ἐκελήσατο θέμεν τὰν κλίναν, ἐφ' ἧς τὰν Σωστρ[άταν] ἔφε]ρον. ἔπειτα τὰν κοιλίαν αὐτῆς ἀνσχίσας ἐξαιρεῖ πλῆθος ζ[ωῶ]φιων πάμ]πολυ, [δύ]ε ποδανιπτῆρας· συνράψας δὲ τὰ[ν γ]αστέρα καὶ ποιήσας ὑ[γιῇ] τὰν γυναικα τὰν τε παρουσίαν τὰν αὐτο[ῦ] π[α]ρενεφάνιξε ὁ Ἀσκληπιὸς καὶ ἴατρα ἐκέλετο ἀπ[ο]πέμπειν εἰς Ἐπί[δα]υρον

Sóstrata de Feres, grávida de vermes. Estando ela ... para o santuário foi levada, e realizou a incubação. Todavia, sem contar com sonho claro, ela por si mesma regressou à casa. Entretanto, próximo de Kornos, pareceu-lhe que um homem bem aparentado junto dela e seus companheiros se aproximava. No momento em que tomou conhecimento da má sorte dela,

solicitou-lhes para colocar a maca em que traziam Sóstrata no chão. Daí então ele a barriga dela cortou, pondo uma enorme quantidade de vermes em dois vasos. Ao ter suturado sua barriga e ter restaurado a saúde da mulher, Asclépio revelou-lhe a sua presença, ordenando que oferendas ela enviasse a Epidauro em vistas de agradecimento pelo tratamento.

De acordo com a inscrição, o que primeiro nos chama atenção é a premissa de que Epidauro não era sinônimo de cura para todos aqueles que queriam a dádiva contraintuitiva da divindade. Muito pelo contrário, tal como bem anotamos no capítulo anterior, a cura era precedida de alguns estágios que conferiam valor não apenas para essa a cura, mas também para a doença. Sendo, portanto, a doença um caminho para a cura, Epidauro não era visto como um centro em que somente as moléstias da carne eram sanadas. Tudo no santuário tinha como propósito o objetivo de elucubrar a espiritualidade do homem e auxiliá-lo na descoberta da verdadeira saúde do *Eu*. Sóstrata é um exemplo para todos aqueles que chegavam ao santuário com esperança de cura. Em seu caso, demonstra-se que a cura não era para todos, e sim para aqueles que estavam preparados para recebê-la. Assim, o que se confere aqui é que, estando apto para receber a cura, esta surge ao homem de maneiras distintas, quer dentro do templo, quer fora dele, tudo sempre de acordo com a aprovação da divindade.

Em outro ponto, o caso de Sóstrata ilustra não apenas as maneiras distintas de se receber a cura em âmbito geográfico distinto daquele tradicional epidauriano. Por seu turno, ele apresenta a via em prol da subjetividade do peregrino quanto a sua interpretação sobre as curas. Por exemplo, no texto grego, o verbo ἀπεκομίζετο, médio-passivo, nos instrui que a decisão de retorno para casa se deu por parte da própria personagem da inscrição, e não do mandar imperativo da divindade. Essa decisão resultou-se mediante a percepção da obscuridade do conteúdo presente no sonho. É interessante observar, no tocante a outras inscrições, que poucas delas apresentam uma narrativa imagética que tende para o preceito oracular da dúvida, que muitas vezes podem ser cruéis não pela mensagem em si, mas como interpretamos a mensagem, tal como ocorre com a clássica expressão oracular do século XIII: *ibis redibis non morieris in bello – irás voltarás não morrerás na guerra*.⁴⁸⁰ Além disso, o

480 Decerto algum estudante de literatura clássica que tenha se prostrado a estudar os temas presentes nos mitos que trazem à luz oráculo; deve ter se deparado com essa frase de Alberico delle Tre Fontane, em *Chronicon*. Ausente de pontuação quer no latim quer em qualquer vernáculo que do latim tenha transposto a frase, é possível notar duas interpretações opostas: a primeira, de que o homem irá à guerra, voltará dela, e, consequentemente, não morrerá lá; a outra interpretação é que de ele irá à guerra, mas voltar seria uma incógnita, podendo ele morrer em batalha. Tudo, portanto, é como o receptor da mensagem interpreta a mensagem, em nosso caso, a partir do emprego do sinal de pontuação adequado.

regresso repentino demonstra-se como um oposto ao que pudemos ler na inscrição LXIV, que apresenta uma estadia relativa para a cura. Com isso, infere-se, dentre muitas outras inferências possíveis, que o pragmatismo se tornava pernicioso para os que buscavam a cura. Basta lembrar da memorável expressão *substine et abstine*, de Epíteto – por Aulo Gélío descrita⁴⁸¹ - e o seu significado, que transita tanto no suportar com paciência as intempéries da vida, quanto no abster-se daquilo que seria inútil para a vida.

Transportando, pois, esse simples conhecimento, é mais do que claro pensar que o retorno de Sóstrata a sua casa desde as terras epidaurianas pode ser visto como a ausência de esperança de ser curada, não sendo esse ato totalmente culpa de sua *persona*, pois incide sobre ela o quesito da dúvida e ambiguidade, duas esferas que levam o homem à margem daquilo que se esperava, e não do que se acreditava ser possível. Diante desse fato, uma outra inscrição bastante curiosa sobre esse preceito oracular que a divindade assume, par ao deus Apolo, também é vista da inscrição XLVI, que trata do desaparecimento de um tesouro por parte de Calicrateia.

A inscrição XLVI não apresenta aqui uma cura propriamente dita, como as demais – isso se não levarmos em conta o restauro das emoções em harmonia com as outras dimensões. Todavia, assim como no caso do preceito oracular dito acima, do *ibis redibis non morieris in bello*, o texto inscricional apresenta a busca de uma resposta para o que a personagem havia perdido, causando-lhe imensa angústia – como ocorre na inscrição V:

Καλλικ[ρ]άτεια θησαυρόν. αὐτα τελευτάς[αντό]ς οἱ τοῦ ἀ[ν]δ[ρό]ς, αἰσθημένα δὲ οὗ κεκ[εύθ]ει τῷ ἀνδρὶ χρυσίον [κατορωρυγ]μένον ἐπ[ε]ὶ οὐκ ἐδύνατο μαστεύου[σα] εὐ[ρ]εῖν, ἀφίκετο εἰς τὸ ἱερὸν ὑπὲρ τοῦ θησαυροῦ καὶ [ἐγκαθ]εὐ[δου]σα ὅσιν εἶδε· ἐδόκε[ι αὐτ]ῇ ὁ θεὸς [ἐπ]ιστᾶ[ς] εἰπεῖν Θα[ρ]γῆλιῶν[ος] μην[ος] ἐμ μεσαμβρίαι ἐ[ν]τὸ[ς] λέοντος κε[ῖ]σθαι τὸ χρυσί[ον]. ἀμέρα[ς] [δὲ γε]νο[μ]ένας ἐξῆλθε καὶ οἶκαδε ἀ[φικ]ομ[έν]α τὸ μὲν πρῶτ[ον] τὰ κεφαλ[ῶ]ν[το]ῦ λέοντος [τ]οῦ λι[θ]ίνου ἐμάστε[υε· ἥ]ς δὲ πλατίον τᾶς οἰκίας σ[ᾶ]μα ἐπίθεμα ἔχον λίθινον λέοντα. ἐπε[ὶ δ'] οὐχ ἠῦρσκε, [φαμέν]ο[υ] δὲ αὐτῇ μάντιος δ[ιό]τι οὐ λέ[γ]οι ὁ θεὸς ἐν [τ]ῇ λιθίνει [κεφαλᾷ] [τὸν θ]η[σ]αυρὸν εἶ[λ]μεν, ἀλλ' ἐν [τ]ῇ σκιᾷ τῇ γινομέναι ἀπὸ [τοῦ λέ]οντ[ος] ἐν τῷ [ι] Θαργηλιῶνι μηνὶ περὶ μέσσον ἀμέρας, μετὰ δὲ τοῦτο [πο]ιούμενα [ἔρευ]ν[αν] [ἄ]λλαν τοῦ χρυσίου τὸν τ[ρό]πον τοῦτον ἀνηῦρε τὸν θησαυρὸν [κ]α[ὶ] [ἔ]θυσσε τῷ θεῷ τὰ νομι[ζ]όμενα.

Calicrateia e o tesouro. Tendo o marido dela morrido, ela notou que ele um tesouro havia guardado em algum lugar. Todavia, como ela conseguiria encontrar se nem ao menos onde procurar sabia? Deste modo, ela partiu para o santuário em estado de suplicante, e, na incubação, em semivigília, ela

481 Aulo Gélío, *Noites Áticas*, 17, 19, 6.

obteve uma visão: pareceu-lhe que o deus vinha a lhe dizer que "no mês targélion, ao meio-dia o tesouro todo estará dentro do leão". Chegado o dia, ela partiu, e, ao regressar a casa, por primeiro a cabeça de um dos leões de pedra que havia em uma tumba a cerca de sua casa ela periciou. Não tendo nada encontrado, um vidente lhe falou que a fala do deus não queria dizer que na cabeça do leão estava o tesouro, e sim na sombra que fazia o leão ao meio-dia no mês de targélion. Em vista disso, ela então empreendeu nova busca. Encontrou o tesouro e ofertou sacrifício ao deus, tal como é o costume.

Em espelho ao caso de Sóstrata, o que lemos aqui é um reforço para a não abnegação dos estágios que condizem à esperança e espiritualidade na divindade, algo importantíssimo para conduzir o doente às curas contraintuitivas. Em adição, revolve-nos também a presença do autoconhecimento e interpretações dos sinais aparentes na busca dessa cura, o que se segue também na inscrição XLVI, a partir do caso de Calicrateia.

A presença de um Asclépio que demanda interpretação de sinais aparentes na busca da cura pelo doente não é tão comum, nem tão escarço ao longo das testemunhas inscricionais. Decerto que a maioria dos sonhos requerem a interpretação do incubado, para que assim, por exemplo, ele pudesse proceder corretamente com as contrapartidas. Todavia, a divindade assume um papel elucubrador para aqueles que queriam buscar um caminho correto, mas não possuíam um guia para tal⁴⁸². Assim, essa inscrição anota aos leitores que aqueles que buscavam a cura, tendo vencido os estágios da doença, não sendo incrédulos e passivos da dubiedade dos sonhos, era necessário não perder a esperança nem a espiritualidade.

Passando para a inscrição XLI, lemos uma pessoa acometida por vermes no estômago. Não obstante ao que lhe causa incômodo, o texto tem como prioridade apresentar a dualidade entre a realidade e o sagrado, dando as curas epidaurianas um sentido mais palpável do que a própria medicina lógica convencional e seus tratamentos:

Ἑρασίππα ἐκ Καφυῖαν Ι[— — — αὐτα — —] εἶχε τὰ γαστέρα καὶ ἐπέπρητο ὅλα καὶ ο[....c.13..... ἐγκα]θεύδουσα δὲ ἐνύπνιον εἶδε· ἐδόκει οἱ ὁ θεὸς τὰ γαστέρα ἀντρί]βων φιλησαί νιν, μετὰ δὲ τοῦτο φιάλαν οἱ δό[μεν, ἐν αἷ φάρμακον], καὶ κέλεσθαι ἐκπιεῖν, ἔπειτα ἐμεῖν κέλεσ[θαί νιν,

482 Cf. Homero, *Odisseia*, 2. Na história da literatura grega, essa necessidade na relação entre divindade-guia e homem-guido magistralmente é vista entre Atena e Telêmaco, na *Odisseia*, em que a divindade aconselha e conduz o jovem em segurança para onde ele deve ir, levando-o ao reto caminho, o que, no caso da inscrição, seria o caminho de ida ao santuário e na espiritualidade em prol do Eu para com a divindade.

ἐξεμεσάσας] δὲ ἐμπλῆσαι τὸ λώπιον τὸ αὐτᾶς· ἀμέρας δὲ γ[ενομένης ἐώρη
πᾶν] τὸ λώπιον μεστὸν ὧν ἐξήμεσε κακῶν, καὶ ἐκ το[ύτου ὑγιῆς ἐγένε]το.

Erasipe de Cafias com vermes. A barriga ardendo e inchada ela tinha, sem nada conseguir digerir. Na incubação, em semivigília, ela obteve uma visão: parecia-lhe que o deus lhe massageava e beijava a barriga. Então, uma taça com fármaco lhe ofertou. Mandou-lhe que bebesse e depois vomitasse. No momento em que ela vomitou, suja ficou as suas vestes. Ao despontar do dia, toda suja as vestes impregnadas de uma substância repugnante derivada do vômito ela viu, e, logo em seguida, curada ela ficou.

O texto aqui permite com que os peregrinos tenham a sensação de que as curas relatadas pela oralidade e pelas colunas do santuário podiam não apenas serem ouvidas e imaginadas, mas também vistas e, até mesmo, tocadas. Isso ocorre posto que, tal como nos aponta a epigrafia epidauriana, diversas oferendas haviam sido deixadas no templo para que os peregrinos pudessem comprovar tudo aquilo que liam e ouviam. Em nossa época, decerto que pouco podemos ver essas oferendas, apenas aquelas que subsistem de escavações arqueológicas. Entrementes, pensando na época do auge do santuário de cura de Epidauro, o que lemos acima é um retrato do que seria uma excelente publicidade acerca das curas contraintuitivas, revelando que as curas não eram simples elementos imaginário. Muito pelo contrário, exibia-se elementos em que todos os peregrinos poderiam sentir a cura de maneira objetiva e passiva, vendo aquilo que era relatado nas inscrições.

Em se tratando de espiritualidade, toda a publicidade da mensagem da inscrição abrolha nos leitores um impulso mister quando se fala na crença sobre a divindade, bem como na vontade interna do *Eu* querer buscar os tratamentos epidaurianos. Essa vontade interna que abrolha de relatos de cura não é tão nova assim, nem tampouco está em desuso em nossa sociedade. De fato, falando em Brasil, um excepcional exemplo está nas peregrinações a cidade de Juazeiro do Norte, onde peregrinos de todo o mundo percorrem para receber as graças de Padre Cícero. Nessas peregrinações, chamadas também de romarias, vemos que o impulso para que muitos caminhem o percurso natural até Juazeiro do Norte é uma soma entre a espiritualidade, a vontade própria do *Eu*, e o que a história e religião revelou sobre Padre Cícero, como um homem bento, curandeiro e místico. Do mesmo modo que ocorre no Brasil, sobretudo no Nordeste, levando em conta as suas particularidades, temos de ler o que ocorria em Epidauro: uma jornada mágica em que o *Eu*, munido de sua espiritualidade, buscava no sagrado uma terapia para a cura de suas doenças e da corrupção do *eu*.

Falando agora nos elementos que corrompem o eu, essa inscrição nos traz uma particularidade interessante acerca do tratamento realizado por Asclépio. Esse tratamento conta com o uso do fármaco, que provoca na paciente o vômito da substância ingerida. Aqui, a simbologia do vômito não se assemelha *ipsis literis* com a noção de vômito como elemento presente nos ritos iniciais para a entrada no Ábaton. Pelo contrário, o vômito aqui serve para purificar o *Eu* em um estado em que transcende até mesmo o seu estado de peregrino em local sagrado. Ou seja, essa purificação tende a alcançar dimensões do ser que não seriam alcançadas sem o contato da divindade. Logo, o vômito descrito na inscrição carrega em si não a simbologia da purificação auto-provocada, e sim uma purificação emanada a partir dos poderes da divindade, tornando, por meio desse encantamento, o homem saudável novamente. Assim sendo, essa passagem, em que ocorre o expelir da substância ingerida e transformada dentro do ser, pode ser interpretada como um momento catártico em que o Eu consegue limpar tudo aquilo que não poderia eliminar durante os rituais iniciais, que também incluía o vômito como eliminador das impurezas trazidas dos alimentos do espaço profano.

6 - BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS.

6.1 O QUE AS INSCRIÇÕES (NÃO) PODEM NOS DIZER SOBRE AS TEORIAS DA DOENÇA COMO CAMINHO E DA TEORIA DAS DIMENSÕES?

Ao longo do capítulo quinto, o leitor que nota a ausência de comentários expressivos sobre a teoria dos envoltórios, bem como a da teoria da doença como caminho, não o nota porque esquecemos de depositar palavras e argumentos sobre tais, e sim porque muito pouco as inscrições concedem abrem margem para comentar essas teorias sem cair em completa e total abstração. Embora a visão substancialista nos permita ir um pouco mais além daquilo que se fundamenta nos dados e na pouca abstração, existem limites concretos dentre aquilo que podemos abstrair, ainda mais em se tratando de medicina na antiguidade. Esse foi, portanto, um dos motivos pelos quais resolvemos suprimir diversas inscrições de nosso corpus: a constante repetição de informações, aliadas à laconicidade natural e a natural ausência de informações.

Diante disso, as inscrições, embora lacônicas, deixam uma margem de descobrimento e de pesquisa um tanto maior do que outros textos, haja vista que, para o seu entendimento, a coleta de informações sobre o que se passa antes e no ínterim da cena inscricional é um pouco maior e mais trabalhosa do que textos que apresentam elementos literários que exploram e delineiam a cultura como um todo. Isso ocorre porque inscrições são patrimônios materiais que não se estendem tanto quanto poemas para além das colunas em que são gravadas. E quando isso ocorre, muito mais pertence a oralidade do que a escrita.

Dos elementos que as inscrições nos trazem para argumentar os estágios, temos as próprias vivências místicas dos gregos antigos. Embora na época do auge do santuário de cura em Epidauro a filosofia e outras vertentes religiosas estivessem a todo vapor, se desenvolvendo, bem como as pessoas estivessem perdendo a crença no mito e na divindade, o sentimento de que existia uma força superior nunca saiu da mente dos antigos gregos. Esse sentimento parecia se rebelar positivamente diante das dificuldades da vida, em que o regresso as antigas tradições, as quais os homens poderiam a tudo contar com a divindade, davam esperança para aquilo que aos olhos mortais não haveria esperança. E é isso que as inscrições nos mostram: o estágio final em que o homem, pronto para a sua cina, se encontra com a divindade. Mas não busquemos uma resposta pronta dentro das inscrições. Elas não

irão nos mostrar essa perspectiva diretamente. Entender o homem como um todo dotado de várias instâncias que se harmonizam é um entendimento próprio, pouco usado na modernidade, mas que acreditamos ter sido bastante utilizado nas épocas mais antigas. Esse entendimento permeia entre a noção de que o homem era visto como uma unidade, da qual tudo o que de menor acontecesse poderia lesar o que de maior havia no homem: a si mesmo.

Em vista de todo o texto dissertativo, a pesquisa encontrou base em alguns elementos, mas tropeçou em outros. Tropeço esse que nos deu uma série de observações pertinentes sobre como observar como poderiam pensar os gregos acerca das curas epidaurianas sem o pragmatismo e publicidade das inscrições. Decerto que não chegamos ao resultado esperando que desde o começo tracejamos. Mas isso, para os que fazem pesquisa, é absolutamente normal, caso pensemos na dificuldade, mesmo na era da informação, em buscar informações acessíveis em livrarias, bibliotecas e na internet. Destarte, mesmo diante das dificuldades naturais de toda pesquisa, das três visões ou teorias abordadas aqui, a do sagrado e cura contraintuitiva por meio do encantamento, tendo a hierofania tal, se mostra presente em todas as inscrições. Ela apresenta uma relação entre homem e divindade que remontam as prístinas tradições, na medida de sua temporalidade.

Diante dessa visão do sagrado, alcançá-las requer, em nossa perspectiva, uma pitada espiritualidade, transcendência e elementos ritualísticos próprios para tais. Esses elementos ou estágios surgem nas inscrições de maneira variada, ou seja, quer por vias concretas, que por vias de indução. Entre os elementos da espiritualidade, temos a própria predisposição do Eu em enfrentar com coragem os rituais e a incubação, bem como ter a crença necessária para que a divindade concedesse a cura contraintuitiva e a (re)harmonização do ser.

Posto tudo isso, o que está além da esfera humana (o sagrado), em adição ao que pertence ao homem apenas e se desenvolve com ele (espiritualidade), resulta na compreensão daquilo que o homem sempre teve, mas se negava a entender (harmonia de seu ser). Cura é senão o produto final de todos os elementos dispostos nas três teorias em conjunto com o que os homens acreditavam ser o encantamento da divindade: cura era o reencontro de si com a tradição, o caminho revelado pela doença e escuridão que leva até a cura, a saúde interior e a luz e equilíbrio do ser. Assim, Epidauro não era apenas um centro de cura, mas um centro iniciático para o encontro do *eu* com o *Eu*.

6.2. ANOTAÇÕES SINTÉTICAS SOBRE OS CAPÍTULOS E SUAS CONCLUSÕES.

Em síntese geral, abordamos três teorias que seguem rotas distintas, mas que, apesar disso, se encontram em um mesmo ponto final. O primeiro dentre os caminhos aqui trilhados foi o da exposição da teoria do sagrado, de Eliade. Nela pudemos observar elementos que nos respondem ao porquê o homem peregrino necessitava dentro de seu próprio *Eu* participar do espaço sagrado. Essa necessidade podia ser vista em diversos prismas, que refletiam tanto uma luz voltada para a descoberta do próprio *Eu*, bem como para a simples procura pela divindade e das benesses desta. Em termos da primeira opção, a descoberta do *Eu* está associada, em Epidauro, à espiritualidade e à cura de doença, além de algumas patologias tidas como impossíveis de existirem e serem curadas. Ademais, a teoria do sagrado nos apresentou também a importância do ambiente sagrado para esses indivíduos, tendo sido reconhecido como um espaço que é real por excelência, ou seja, de que o profano é uma simples ilusão.

A busca pelo sagrado como uma busca pela cura de doenças tornou Epidauro, ao longo da história ocidental, um ponto de orientação sobre o encontro do *Eu* com o divino. Esse ponto de orientação, que se revelava muitas vezes oracular em suas posições, conferia ao homem a capacidade de dar-lhe destino para algumas situações necessárias para a manutenção da saúde. Como um ponto cardeal por excelência, a orientação dada aos homens ocorria por parte da hierofania da divindade para aqueles que se submetiam ao ritual de incubação. Este tinha como objetivo elucidar o homem para a verdadeira realidade nunca antes vista dentro do espaço ilusório do profano. Por seu turno, pudemos observar que essa hierofania servia como uma revelação terapêutica aos doentes. Essa revelação ocorria a partir do mito e da experiência do modelo primordial de vida e de cura, ainda presente além do imaginário do povo grego. Tratava-se de uma experiência em que os peregrinos experimentavam uma nova perspectiva de saúde diante de uma situação cósmica onde tudo era possível. Dentre as inscrições, o sagrado e Asclépio assumem a cena nesse palco primordial de mito e cura, tendo como base para essa cura o encontro do homem com a divindade e o encantamento desta sobre aquele. A valer, a cura era um produto final do encontro do eu como o *Eu* e com a hierofania da divindade.

Em se tratando de encantamento, a palavra na antiguidade era vista como encantatória, munida de poder de cura, e advém primordialmente, mas não exclusivamente, da hierofania

da divindade. Nas inscrições, essas hierofanias se assemelham à tradição epifânica dos antigos pastores, que recebiam das divindades a capacidade de pronunciar os dizeres sagrados aos homens, instruindo-lhes para uma vida justa e munida de temor aos deuses. Assim, o encontro dos homens com a divindade, esse que recebia desta as instruções em um ritual específico para receber a cura, para nós é entendido como uma palavra munida de poder de cura. Logo, a palavra como cura, ou, simplesmente, encantamento, era o próprio mito vivenciado pelos homens em uma situação particular, de plena realidade sagrada, ausente da essência que comporta o profano, e dada exclusivamente pela divindade.

O capítulo terceiro dessa dissertação surgiu como uma maneira de explorar essa noção de encantamento e palavra epifânica dentro da medicina antiga, estudando alguns léxicos importantes que, durante a investigação das inscrições, não se fizeram presente. Todavia, mesmo que ausente estivessem no texto inscricional, a noção de encantamento estava acoplada dentro da noção de sagrado, como se fosse parte de uma boneca *matrioska*: embora não possamos ver o que há dentro, sabemos que há algo dentro e podemos imaginar e dizer o que é. Outrossim, o capítulo terceiro buscou levantar informações sobre como havia sido o desenvolvimento a medicina na antiguidade encantatória, de modo brevíssimo, apartada da medicina lógica, com o intuito de apontar algumas particularidades que conferissem maiores pontos argumentativos para afirmar que as curas contraintuitivas epidaurianas ocorriam não apenas por meio do mito e do sagrado, mas também por meio da espiritualidade do homem.

Desde os relatos primevos da medicina antiga grega até as primeiras expressões dessa prática na literatura, tudo parecia estar embebido da religião e de suas manifestações. Pudemos ler em Isidorus que a medicina antiga ganhou no imaginário da antiguidade grega três vertentes em termos de tratamentos, sendo uma a encantatória, outra experimental e a última a lógica, desenvolvida por meios racionais pelos médicos da época clássica grega. Muito embora a classificação indique que Asclépio fosse uma divindade que tinha como princípio a experimentação para a realização do tratamento, a divindade era tida, segundo o que pudemos ler nas inscrições de Epidauro, como aquela que por encantamento e produções de fármacos curava os suplicantes necessitados. Assim, independentemente de classificações, o que levamos ao texto e descobrimos a partir das leituras tanto dos gregos quando de outros povos do indo-europeu e indo-iraniano é a noção de palavra como poder de cura, de encantamento, de transportar toda a essência do divino para aqueles que necessitam do divino. Essa vivência do sagrado por meio da palavra é universal, e ainda nos dias atuais se faz

presente em diversas culturas, especialmente no Brasil. Logo, toda a experiência tida pelos homens a partir da medicina do santuário de cura representava uma experiência de uma verdade primordial: a verdadeira cura pela doença

Falando, pois, de verdadeira cura, o quarto capítulo surgiu como uma tentativa de explicar como a busca dessa cura surge para os homens antes de ele terem a convicção da necessidade de seguir em busca do santuário de cura. De fato essas informações não podem ser lidas nas inscrições, pois essa visão requer muito mais da observação da cultura em si do que de elementos inscricionais. Em vista disso, anotamos que o homem percorre alguns estágios necessários para que pudesse estar apto em receber a cura. Esses estágios, três no total, que permeiam desde a abnegação e ausência de esperança até a espiritualidade na divindade, se apresentam como um rito de passagem para que no momento da incubação não houvesse resquícios de dúvidas sobre aquilo que o suplicante desejava buscar. Sobre essas dúvidas, as inscrições nos dão alguns exemplos, servindo, inclusive, como transmissores de conhecimentos e advertência para aqueles que iam buscar as curas sem o devido cuidado para com a divindade. De modo efetivo, pudemos entender que a incubação, apesar de ser descrito técnicas específicas para que o homem pudessem conquistá-la, necessitava de uma atenção ainda mais cuidadosa, havendo ser preciso, muito mais do que o simples temor e devoção, a crença e espiritualidade na divindade curandeira.

No que concerne à teoria dos envoltórios, entendemos aqui que o homem adoece como um todo, sendo, assim, a doença vista como algo que acomete o ser em sua unidade, não havendo, portanto, doenças específicas. Aqui, o homem grego epidauriano foi visto como aquele homem que buscava uma cura para todo o seu ser, e não apenas para camadas de seu ser. Muito embora as inscrições não nos apresentasse totalmente esse ponto de vista, é possível ainda ter em mente de que a cura por meio da incubação reequilibrava a unidade polarizada do ser humano, fazendo com que todas as suas instâncias estivessem harmonizadas, como se vivessem em um palco sagrado. Portanto, a doença era senão um caminho para a cura, pois, estando doente o homem podia observar que algo lhe faltava, sendo essa falta justamente o desequilíbrio de seu ser. Essa cura era conquistada a partir do sagrado por meio da elevação da espiritualidade até a transcendência necessária para se chegar a hierofania do divino. Logo, não existia cura sem doença, nem caminho para o sagrado sem haver a doença para guiar o homem.

Assim sendo, retornando a pergunta motriz desse trabalho, a saber, se poderíamos considerar que, na espiritualidade grega, a doença era tida não apenas como uma moléstia biopsicológica, mas como um caminho pelo qual os homens podiam seguir rumo à sagrada transcendência (incubação) e cura corpórea, bem como para a busca da manutenção da saúde e/ou prevenção de novas doenças; diante do exposto em nossa dissertação, acreditamos que essa noção é possível. Finalizando, se em poucos versos pudéssemos descrever a doença e a busca pelo santuário de Epidauro, ela é aquela que suplica ao homem que:

Envole-toi bien loin de ces miasmes morbide,
va te purifier dans l'air supérieur,
et bois, comme une pure et divine liqueur,
le feu clair qui remplit les espaces limpides⁴⁸³.

Esvoaça bem pra longe destes mórbidos miasmas,
vai te purificar no ar superior,
e bebe, como um puro e divino licor,
o fogo claro que preenche os espaços límpidos.

483 Charles Baudelaire, *Élévation*.

7 – BIBLIOGRAFIA

ALDRIDGE, David. *Spirituality, healing and medicine: return to silence*. London: Jessica Kingley Publishers, 2000

ANTUNES, C. L. B. *Métrica e Rítmica nas Odes Píticas de Píndaro*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

ARISTÓFANES. O dinheiro. Tradução do grego, intrdução e comentário de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Annablume, 2015.

ARNOTT, R.. ‘Surgical practice in the prehistoric Aegean’, *Medizinhistorisches Journal* 32, 1997, 249–78.

_____ Healers and Medicines in the Mycenaean Greek Texts, p. 44-53, In. MICHAELIDES, Demetrios, *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean world*. including the Proceedings of the International Conference with the same title, organised in the framework of the Research Project ‘INTERREG IIIA: Greece–Cyprus 2000–2006,

BARRENECHEA, F. Sanctuary influente in classical representation of incubation: the motif of the witness awake. *Phoenix*, Vol. 70, 2016, p. 3-4.

BEEKES, R.S. *Etymological Dictionary of Greek*. 2.vol. Amsterdam: Brill, 2010.

BETTENWORTH, A. 2007. “The Mutual Influence of Inscribed and Literary Epigram.” In Bing and Bruss (eds) *Brill’s Companion to the Hellenistic Epigram: Down to Philip*. Leiden: 2007 2007: 69-93.

BING, P; BRUSS, J.S. “Introduction to the Study of Hellenistic Epigram,” in Bing and Bruss (eds) *Brill’s Companion to the Hellenistic Epigram: Down to Philip*. Leiden: 2007 pp. 1-26

BLASKIEWICZ, M. Healing dreams at Epidauros. Analysis and interpretation of the Epidaurian Iamata *Miscellanea Anthropologica et Sociologica* 2014, 15 (4):p. 54–69

BLIKSTEIN, I. *Hinduismo, Linguística e Semiologia. Cultura sânscrita*. Ciudad de México, UNAM, 1980.

BORBA, F. da S. *Introdução aos estudos linguísticos*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1971.

BOTSARIS, A.. A ciência média – um modelo obsoleto? in PELIZZOLI, Marcelo (org.). *Saúde em novo paradigma. Alternativas ao modelo da doença*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2011.

BORMAN, P.; DIXON, D. ‘Spirituality and the 12 steps of substance abuse recovery.’ *Journal of Psychology and Theology* 26, 3, 1998, 287–291.

BOYER, P. Cognitive aspects of religious symbolism. In BOYER, Pascal (ed.) *Cognitive aspects of religious symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p 4-47.

_____. *Et les hommes créa les dieux*. Paris : Folio France, 2001.

BRUNHARA, R. C. M. *Uma poética do simpósio: A performance da elegia grega arcaica na Teognideia*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2017.

COLONNELLI, Marco V. Classe. *Poïesis, tékhne e mimesis em Aristóteles*. 2009. 120 p. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009, p. 40).

BROMAN, T. The Enlightenment, pp. 184-192; in “*The history of science and religion in the western tradition: an encyclopedia*. Gary B.Ferngren, general editor; Edward J.Larson, Darrel W.Amundsen, co-editors; Anne-Marie E.Nakhla, assistant editor. p. cm.—(Garland reference library of the humanities; o.), 1833

CALÍMACO. *Hymnos, epigramas y fragmentos. Introducciones.* traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado y Maximo Brioso Sanchez. Biblioteca Clásica Gregos 85. Madrid: Editorial Gredos.

CAMERON, Alan.D.E. *Callimachus and his Critics*, Princeton, 1995.

COLONNELLI, Marco V. Classe. *Poíesis, tékhne e mímesis em Aristóteles*. 2009. 120 p. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009, p. 40).

CRAWFORD, Robert. G. *What is Religion?: introduction the study of religion*. London: Routledge, 2002.

DAY, Joseph. Poems on Stone: The Inscribed Antecedents of Hellenistic Epigram. ,” in Bing and Bruss (eds) *Brill's Companion to the Hellenistic Epigram: Down to Philip*. Leiden: 2007, pp. 29-48

DE NINO, M. M. *I Fiori Campestri di Posidippo Ricerche sulla Lingua e lo stile di Posidippo di Pella*. (Hypomnemata 182). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech, 2010.

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

DEMAND, N. *Birth, death, and motherhood in Classical Greece*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994.

DE VAAN, M. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Amsterdam: Brill, 2009.

DEL BARRIO VEGA, M. La medicina Hipocrática y los Iamata de Epidauro", *Actas del VII Colloque Intern. Hippocratique*, Madrid, 1993: 539-548

DETHLEFSEN, T; DALKHE, R. *Krankheit als Weg: Deutung und Bedeutung der Krankheitsbilder*. Wilhelm Goldmann Verlag, München, 1990

DEUBNER, L. *De incubatione capita quattuor scripsit. Accedit Laudatio in miracula Sancti Hieromartyris Therapontis e codice Messanensi denuo edita*, 1900

DILLION, M. . The Didactic Nature of the Epidaurian Iamata, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* Bd. 101 (1994), pp. 239-260

_____ *Pilgrims and Pilgrimage in Ancient Greece*. London: Routledge, 1997

EDELSTEIN, E. J; EDELSTEIN, L. *Asclepius: collection and interpretation of the testimonies, with a new introduction by Gary B. Fergesen*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1998.

.

ELIADE, M. *Le Sacré et le Profane*. Gallimard, 1965.

FANTUZZI, M. 2002. "L'epigramma." In M. Fantuzzi and R. Hunter (eds.), *Muse e Modelli: La poesia ellenistica da Alessandro Magno ad Augusto*. Rome-Bari. 389-481.

FANTUZZI, M; HUNTER, R (eds.), *Tradition and Innovation in Hellenistic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FEITOSA, J. V. G. *Sonho e Cura: O culto de Asclépio em Epidauro entre os séculos IV e II a.C.* Dissertação de mestrado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2014.

FERREIRA, M. *A concepção da linguagem na poesia arcaica da Índia antiga*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011.

FERRIS, Taylor. *Connecting the mind and body in ancient Greek medicine*. A thesis submitted to the faculty of The University of Mississippi in partial fulfillment of the requirements of the Sally McDonnell Barksdale Honors College. Oxford. 2018

FRANKFURTER, D. Approaches to Coptic Pilgrimage. In Pilgrimage and holy space in late antique Egypt. Edited by David Frankfurter. (Religions in the Graeco-Roman world, v. 134), Leiden: Brill, 2012, p. 3-50.

FURNEY, W. D. Life in a line: a reading of dedicatory epigrams from the archaic and classical period. pp. 151-166. in Manuel Baumbach, Andrej Petrovic e Ivana Petrovic (ed.). *Archaic and Classical Greek Epigram*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

GARLAND, R D. *Life of the ancient Greeks* (The Greenwood Press daily life through history series), 2009.

GESLER, W. M. Therapeutic landscapes: theory and a case study of Epidauros, Greece, *Sage Journal*, Volume: 11 issue: 2, page(s): 171-189, 1993

GRAF, F. Incubation, in: Religion Past and Present. http://dx.doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_SIM_10421. Visto 01 de Agosto de 2018.

GUARDUCCI, M. *Epigrafia greca*. Rome 1967-1978.

_____. *Griechische Epigraphik*. München, (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, I, 5). 1914(3).

_____. *Die attischen Inschriften*. 1902.

_____. *Einleitungs- und Hilfsdisziplinen*. Die nicht-attischen Inschriften. VIII-604, 1907.

_____. *Epigrafi di carattere privato*. Rome, 1974.

_____. *Epigrafi di carattere pubblico*. Rome, 1969.

_____. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*. Rome, 1978.

_____. *L'epigrafia greca dalle origini al tardo impero*. Roma, 1978

_____. *Caratteri e storia della disciplina*. La scrittura greca dalle origini all'età imperiale. Rome, 1967.

GYÖRGY P. *Az epidaurosi Asklépios-szentély gyógyulási feliratai*. *Vallástudományi Szemle*. Vallástudományi Szemle 2015 2.indd 57 allástudományi Szemle 2015 2.indd 57 2015

HANSON, J. Dreams and Visions in the Greco-Roman World and Early Christianity. IN: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* Berlin ; New York : W. de Gruyter, 1972- Vol. 2, pt. 23,2

HASEGAWA, A. P. *Dispositio e distinção de gêneros nos Epodos de Horácio: estudo acompanhado de tradução em verso*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010.

HESIODO. *Os trabalhos e os dias*. edição, tradução, introdução e notas : Alessandro Rolim de Moura. -. Curitiba, PR : Segesta, 2012

HIATT, J. 'Spirituality, medicine, and healing.' *Southern Medical Journal* 79, 6, 1986, 736–743.

HOCK, Klaus. O que é religião? In. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classic Companhia das Letras, 2011.

HÖSTTERMINEN. *Asklepios' drömkubation – ett ritualperspektiv*. Monografia em Bacharelado em História da Religião, Lunds Universitet, 2013.

JAMISON, S. W; BRERETON, J. P. *The Rigveda: The earliest religious poetry of India*. 3 vol. Oxford: Oxford University Press, 2014..

JOSEPH, M. 'The effect of strong religious beliefs on coping with stress.' *Stress Medicine* 14, 1998,p.219–224.

KANT, Immanuel.*Resposta pergunta: Que é "Esclarecimento"?(Aufklrrung)*. In: *Textos Seletos*. Trad. Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Petropolis: Editora Vozes, 2005.

KAVVANDIS, P. *Fouilles d'Épidaure*. Volume I. - Atenas: Imprimerie S. C. Vlastos, 1891

KOCH, S. R.. Asclépio, o deus-herói da cura: seu culto e seus templos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 12, p. 51-55, 2011.

_____. *Os santuários de Asclépio: expressões arquitetônicas, sociais e religiosas nos séculos V, IV e III a.C.* Dissertação de Mestrado do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2012.

LATOUR, Bruno. *We have never been modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

LEITE, E. Cosmogonias védica e judaica. *Phoênix*, vol.10 Rio de Janeiro, 2004, p. 100-110.

LEROY, M. *As grandes correntes da linguística moderna*. São Paulo, Cutrix, 1971.

LONGRIGG, James. Greek rational medicine: philosophy and medicine from alcmæon to the Alexandrians. London/New York: Routledge, 1993.

MALANDRA, W. W. *An Introduction to Ancient Iranian Religion: readings from the Avesta and Achaemenid Inscriptions*. Translated and Edited by William W. Manadra. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.

MAKARA, Pamela. *The sanctuary at Epidauros and cult-based networking in the Greek world of the fourth century B.C.* A Thesis Presented in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree Master of Arts in the Graduate School of The Ohio State University, 1992.

MCLEAN, B H. *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great Down to the Reign of Constantine (323 B.C.-A.D. 337)*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2002.

MCLEOD, H. *Religion and people of western Europe 1789-1989* (opus). Oxford: oxford university press, 1997.

MELFI, M.. *Il Sabtuari di Asclepio in Grecia I*. (Studia Archaeologicae; 157). Roma: L'e Erma di Bretschneider, 2007.

NORRIS, P; INGLEHART, R. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge University Press, 2004.

PANAGIOTIDOU, O. *Ασθένεια και Θεραπεία στα Ιερά του Ασκληπιού: Μία γνωσιακή προσέγγιση*. Tese de doutoramente em Letras. Universidade Aristóteles Tessalônica, 2014.

ONGELLE-LISE B. The Religion in Medicine: an exploration of healing through the examination of Asclepius and the Epidaurian Iamata. *Prandium: The Journal of Historical Studies at U of T Mississauga*, volume 4, No 1, 2015.

PAGE, D. L. *Further Greek Epigrams Before A.D. 50 from The Greek Anthology and other sources, not included in Hellenistic epigrams or the Garland of Philip*. Revised and Prepared for Publication by R.D.Dawe and J. Diggle. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PANAGIOTIDOU, O. Asclepius' Myths and Healing Narratives: Counter-Intuitive Concepts and Cultural Expectations. *Open Library of Humanities*. 2(1), 2016.

PARTSCH, J. em *Grieschisches Burgschaftsrecht*, I, *Leipzig*, 1909,

PAZOS, Antón, M. Pilgrims and Politics: rediscovering the power of the pilgrimage. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012.

PÉREZ, M. P, *Los relatos milagrosos de la Estela A del santuario médico de Epidauro* (Monografías y Estudios de Antigüedad Griega y Romana 46), Madrid–Salamanca, Signifer Libros, 2015.

PETROVIC, Andrej. Inscribed Epigram in Pre-Hellenistic Literary Sources. pp. 50-68. in Bing and Bruss (eds) *Brill's Companion to the Hellenistic Epigram: Down to Philip*. Leiden: 2007

_____. Inscribed Epigrams in Orator and Epigrammata Collections. in Peter Liddel e Polly Lou (ed.) *Inscriptions and their Uses in Greek and Latin Literature*. Oxford Studies in Ancient Documents. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 197-216.

POSSEBON, F. A dramaturgia trágica sempre foi racionalista. In LUNA. S. *Drama Social, tragédia moderna: ensaios em teoria e crítica*. (Coleção pós-lettras). João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012, p. 15-28.

_____. Espiritualidade e saúde: a experiência grega arcaica. INTERAÇÕES – CULTURA E COMUNIDADE, BELO HORIZONTE, BRASIL, V.11 N.20, P. 115-128, JUL./DEZ. 2016

POSSEBON, F. (Org.). *Antologia védica*. Edição bilíngue: sânscrito e português. João Pessoa: Editora Libellus, 2016.

PRANDI, Carlo. As religiões, problemas de definição e de classificação (Apêndices). In: FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 253-284.

REED, P. 'Spirituality and well-being in terminally ill hospitalized adults.' *Research in Nursing and Health* 10, 5, 1987, 335–344.

RIBEIRO, M. G. *O imaginário da Serpente de A a Z*. (série literatura e interculturalidade). Campina Grande: EDUEPB, 2017, p. 9-18.

RÖHR, F. *Educação e espiritualidade: contribuições para uma compreensão multimencional da realidade, do homem e da educação*. Campinas: Mercado de Letras, 2013.

ROSS, L. (1994) 'Spiritual aspects of nursing.' *Journal of Advanced Nursing* 19, 439–447.

ROUANET, S.P.. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SALOMON, Richard. *Indians Epigraphy: a guide to the study of inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other indo-aryan languages*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1998.

SCHLEIERMACHER, F. *Über die Religion. Reden na die Gebildeten uner ihren Veräctern*, J. F Unger, Berlin, 1799,

SCULLION, Scott. Pilgrimage and Greek Religion: sacred and secular in the Pagan Polis. In. ELSNER, Jas; RUTHERFORD, Ian. *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, 2005, p.111-130.

SILVA, Douglas Cristiano. *Escrever, sobreescrever: metalinguagem nos epigramas de Calímaco*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2014.

SOLIN, H. Inschriftliche Wunderheilungsberichte aus Epidauros. *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, Volume 17, Issue 1, 2013.

TERRA, M. G. SILVA, L. C. da. CAMPONOGARA, S. SANTOS, E. K. A. dos. SOUZA, A. I. J. de. ERDMANN, A. L. Na trilha da fenomenologia: um caminho para a pesquisa em enfermagem. *Texto Contexto Enferm. Florianópolis*, 2006 Out-Dez; 15(4):672-8.

THOMAS, R.F. Melodious Tears: sepulchral epigram and generic mobility, pp. 205-223. in M. A. Harder, R. F. Regtuit, G. C. Wakker (ed.) *Genre in Hellenistic poetry*. Hellenistica Groningano. Proceedings of the Groningen Workshops on Hellenistic poetry. Egbert Forsten Groningen, 1998.

TYLOR, E. B. *Die Anfänge der Cultur*. Leipzig, 1873.

UMHOLTZ, G. Architraval Arrogance?: dedicatory inscriptions in Greek architecture of the classical period. *Hesperia* 71, 2002, pp. 261-293.

VENTRIS, M; CHADWICK, J.. *Documents in Mycenaean Greek* . Second edition by Chadwick John. With a foreword by the late Wace Alan. J. B.. New York: Cambridge University Press. 1973

YIN, Robert K.. Pesquisa Qualitativa do Início ao fim. Porto Alegre: Penso, 2016

WAARDENBURG, Jacques. *Perspektiven der Religionswissenschaft*. Altenberge, 1993.

WALL, L K. *A Referral Relationship: The Hippocratic Doctors and the Asklepios Cult in the Ancient Medical Marketplace*. A Thesis Submitted to the Faculty of the Classics Department in Candidacy for the Degree of Bachelor of Arts with Honors in Classics. Davidson College Davidson, NC April 28, 2011

WATIKINS, C. *How to kill a dragon: aspects of Indo-european Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

WEST. M. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

WICKKISER, B.L., *'The Appeal of Asklepios and the Politics of Healing in the Greco-Roman World'*. PhD Dissertation. Austin, 2003.