

COM AS ARMAS DE HIGEIA: rituais de cura e o conhecimento médico das mulheres na Grécia Antiga

WITH THE WEAPONS OF HYGIEIA: healing rituals and the medical knowledge of women in Ancient Greece

João Vinícius Gondim Feitosa¹

RESUMO

A Grécia dos séculos V e IV a.C. presencia um grande aumento de popularidade do culto de Asclépio, deus da cura. Ao lado desse deus, chama a atenção a presença recorrente de sua filha Higeia, deusa da saúde. A presença de Higeia suscita a dúvida de qual seria o papel das mulheres nesses cultos. As fontes antigas fazem menção a um conhecimento médico das mulheres. Traço, então, um breve levantamento de como esse conhecimento foi abordado pela historiografia, bem como da ideia de corpo feminino e os tabus que o envolviam, possibilitando a criação de um espaço de atuação para a médica (mulher). Acredito que a imagem da deusa Higeia, de forma paradigmática, poderia ter sintetizado essa demanda feminina, nos dando pistas de como as mulheres puderam agenciar essa iconografia e se fizeram presentes nos cultos de cura, praticando a medicina e efetivamente curando outras mulheres.

Palavras-Chave: Higeia. Rituais de cura. Conhecimento médico das mulheres.

ABSTRACT

Greece in the 5th and 4th centuries BC. sees a great increase in popularity of the cult of Asklepios, god of healing. Beside this god, attention is drawn to the recurring presence of his daughter Hygieia, goddess of health. The presence of Hygieia raises the question of what would be the role of women in these. Ancient sources mention women's medical knowledge. So, I trace a brief survey of how this knowledge was approached by historiography, as well as the idea of the female body and the taboos that involved it, enabling the creation of a space of action for the female doctor. I believe that the image of the goddess Hygieia, in a paradigmatic way, could have synthesized this female demand, giving us clues as to how women were able to manage this iconography and were present in the healing cults, practicing medicine and effectively healing other women.

Keywords: Healing rituals. Hygieia. Women's medical knowledge.

O culto de cura do deus Asclépio, na Grécia, após, sobretudo, o século V a.C., produziu uma quantidade significativa de relevos votivos. Tais relevos eram oferendas que demonstravam, entre muitas coisas, o poder do deus e o agradecimento dos devotos pela cura alcançada. Esse artefato sagrado feito em pedra era composto, muitas vezes, da imagem do deus e, perante ele, o(s) devoto(s) em menor estatura, geralmente levantando as mãos em sinal de adoração. Chama a atenção o fato de que, ao lado de Asclépio, também era comum que os artistas esculpisse alguns membros de sua numerosa família divina, entre os quais podemos

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: joaofeitosa377@gmail.com

destacar: Macaon e Podalírio, seus filhos, geralmente responsáveis por incisões e ações cirúrgicas, e suas filhas, cujos nomes significam emanções de seus próprios poderes, Aceso (remédio), Panaceia (remédio universal), Iaso (tratamento), Aigle (resplandecente) e, a mais gloriosa, Higeia (saúde), juntamente com sua esposa Epione (suave/calmante). Com o passar do tempo, os familiares (esposa e filhos) do deus vão ser menos proeminentes nas fontes, chegando praticamente a desaparecer, restando apenas a figura de Higeia, deusa da saúde (em grego Ὑγίεια, podendo ser latinizado como Hygieia e aportuguesado como Hígia ou Higeia, raiz etimológica de palavras como higiene). O par pai/filha forma então um sintagma ritualístico raro na religião grega que a historiografia encontra dificuldade de explicar até hoje.

A historiografia coloca que Asclépio será introduzido no panteão grego ateniense tardiamente, mas que disfrutará de uma ascensão relativamente rápida de popularidade (STAFFORD, 1998, p. 159; MELFI, 2007, p. 33; TONINI, 2011, p. 37; SILVESTRI, 2019, p. 28-29). Enquanto qualquer deus *a priori* teria poder de curar, a partir do século IV a.C., cura ritual será sinônimo dos cultos de Asclépio (KING, 1998, p. 100; MYLONOPOULOS, 2013, p. 832-834). Asclépio abará uma área de influência antes dominada por poderosas divindades, como Peon, Apolo e Atena, por exemplo – tais deuses não perderam seu *status* curativo, mas Asclépio, aparentemente, surge nas fontes como um deus prioritariamente mais requerido para essa função. O incremento de seu poder também ofuscará a presença de seus outros filhos nas imagens dos relevos e inscrições epigráficas. Contudo, Higeia permanece ao seu lado, sendo referida como a “primeira depois do deus” e equivalente a “todos os outros filhos e esposa juntos” (ARISTIDES, **Discursos** XXXVIII, 22).

Ao observar os relevos e as fontes epigráficas – que normalmente mencionam agradecimentos a Asclépio e Higeia praticamente como uma fórmula ritual –, faço sempre o questionamento: qual o papel das mulheres nos rituais de cura? A presença de Higeia recorrentemente ao lado de Asclépio demonstraria alguma importância do conhecimento das mulheres nos rituais de cura? Higeia foi, de alguma forma, agenciada para ser algum tipo de catalisador de demandas específicas das mulheres? Longe de exaurir tais perguntas, pretendo trazer reflexões que, de alguma maneira, contribuam para os estudos de gênero e tragam apontamentos positivos para o que as fontes mencionam como um conhecimento das mulheres na Grécia Antiga. Como me debruço sobre um culto de cura, tentarei analisar mais especificamente o conhecimento médico das mulheres, sendo o termo “médico” entendido como um saber e uma série de práticas curativas que, nesse caso, circulavam e eram realizadas

prioritariamente pelas mulheres e para as mulheres. Para isso, faço também um breve apanhado da ideia que os antigos gregos faziam acerca do corpo da mulher, corpo esse carregado de tabus, para que, dessa maneira, possa demonstrar que a noção de corpo feminino poderia impor certas limitações ou embaraços mútuos numa relação médico (homem) – paciente (mulher).

Em seguida, partindo do pressuposto que esse saber feminino tinha um caráter prático em relação à saúde das mulheres que não poderia ser simplesmente obliterado, acredito que a imagem da deusa Higeia, de forma paradigmática, poderia ter sintetizado essa demanda feminina, tal como Asclépio poderia condensar demandas prioritariamente, porém não exclusivamente, masculinas. Como uma cultura politeísta que necessita dar um rosto antropomórfico às suas ações para melhor compreendê-las (STAFFORD, 2003, p. 98), uma deusa da saúde não apenas feita na forma de uma mulher, mas permanecendo a saúde seu domínio próprio, companheira inseparável de seu pai Asclépio, pode nos dar pistas de como as mulheres puderam agenciar essa iconografia e se fizeram, de alguma forma, presentes nos rituais de cura, além de termos simbólicos, em termos práticos, praticando a medicina e efetivamente curando outras mulheres.

Pretendo analisar as fontes antigas por meio da categoria de gênero, como vem sendo desenvolvida nas Ciências Sociais, sobretudo a partir do trabalho de Joan Scott ([1989]/1995). Para a autora, o debate de gênero deveria ampliar a compreensão das relações dos papéis sociais e sexuais entre homens e mulheres para assim estabelecer sentidos de como funciona, se mantém e se altera o ordenamento social (SCOTT, 1995, p. 72). O gênero também seria uma forma de dar significado às relações de poder (SCOTT, 1995, p. 86). Acredito que os estudos de gênero têm posto a História, enquanto ciência, em movimento, abordando novos temas e apresentando novas perspectivas de análise, muitas vezes quebrando ou relativizando, no caso da Antiguidade, paradigmas solenemente estabelecidos, principalmente nos séculos XIX e início do XX. No caso específico da Grécia Antiga, a esmagadora maioria das fontes de que dispomos hoje foi produzida por homens, então, conhecer o espaço que as mulheres ocupavam torna-se especialmente problemático, uma vez que a voz das mulheres só pode ser percebida de forma fragmentária e matizada pela voz masculina. Parto, portanto, da tese de Marta Mega de Andrade (2020, p. 120) de que encontrar a “voz das mulheres” nas fontes é estar atento ao detalhe. Assim, tais fontes devem ser desconstruídas para serem pluralizadas. Dessa forma, seria possível encontrar um *logos* feminino que tenta ser silenciado, mas que é gritante quando observado com o devido cuidado (ANDRADE, 2020, p. 127). Segundo a autora, a produção e

a colocação de epitáfios em locais públicos, para a visualização de todos, com elogios e dizeres honrosos às mulheres, ou seja, admitindo-se as suas virtudes, em um contexto em que o espaço público é altamente disputado, seria uma mostra de como as mulheres não estavam alheias às questões da *pólis* e como elas próprias seriam agentes importantes na produção dessa realidade, nos fazendo refletir também sobre os alcances da dominação masculina (ANDRADE, 2020, p. 133).

Apoio-me ainda sobre os trabalhos de Helen King (1995; 1998) que, estudando o corpo e a medicina hipocrática, demonstra que homens e mulheres tinham relativo poder na construção desse conhecimento médico e que as mulheres, como pacientes, poderiam se tornar agentes ativas em seu diagnóstico e tratamento (KING, 1995, p. 141). Para a autora, a construção do conhecimento médico hipocrático traria uma forte contribuição do conhecimento feminino, ainda que isso não fosse propriamente reconhecido (KING, 1995, p. 135). A consulta ao conhecimento das mulheres, por exemplo, é vagamente admitida, nos textos hipocráticos, em passagens como estas: “você pode perguntar como sei disso, bem, as mulheres me contaram” (KING, 1995, p. 145).

Perceber a mulher como agente que também produz a história traz um novo equilíbrio à balança de poder. Essa nova perspectiva sobre o *status* da mulher na sociedade atual leva também a uma nova percepção da mulher na Antiguidade: as mulheres tornam-se, além de um tema em si, uma referência contra todo tipo de exclusão, dominação e destruição (FEITOSA; FUNARI, 2021, p. 9). Para escapar dessa exclusão/dominação, tento ainda basear meus estudos sob a ótica da categoria de história global, como proposto por Uiran Gebara da Silva (2019, p. 479). História global compreendida não como um estudo globalizante ou totalizante, mas, principalmente, como uma tentativa de desconstruir a narrativa eurocêntrica da História, sobretudo da História Antiga. Durante muito tempo, a História Antiga, com espacial ênfase no que consideramos hoje como sendo a Grécia, foi apropriada como uma história de posse exclusivamente europeia, “berço do ocidente”, sendo sua narrativa ditada pelos interesses europeus.

Segundo Martin Bernal (2005, p. 13-14), a narrativa de uma Grécia pura, surgida do nada e isolada do restante do mundo ao seu redor seria uma clara postura política de legitimar a Europa, herdeira direta desse legado grego, como superior e, portanto, colonizadora do mundo. Emancipar a História Antiga desse discurso seria um dos principais desafios numa perspectiva de história global (SILVA, 2019, p. 482). Reinserir a Grécia em seu contexto e

perceber as conexões de um comparativismo transcultural (SILVA, 2019, p. 476) tem quebrado antigos paradigmas que colocavam, por exemplo, a racionalidade grega (características das sociedades do norte) como algo único, científico e superior, afastada de práticas mágicas, supersticiosas e religiosas (características das sociedades do sul). As contribuições da Antropologia, no estudo de diversas sociedades tradicionais, forçaram uma nova abordagem sobre as fontes gregas. O contato com o outro pôde trazer à tona a reflexão sobre si mesmo e comprovar que, para diversas sociedades, incluindo a grega, a separação entre ciência e religião pode ser muito tênue ou até mesmo inexistente.

Assim, a história da Grécia Antiga conecta-se à história global e, como tal, deixa de ser posse exclusiva da Europa e passa a ser a história de todos. Desse modo, tento trazer aos Estudos Antigos a perspectiva que Aline Dias da Silveira aplicou aos Estudos Medievais (2019, p. 225). Provincializar a história da Grécia, principalmente na visão do sul global, é desconstruir a narrativa eurocêntrica e desenvolver alternativas explicativas a partir de nossa própria experiência. Dessa maneira, estar no Brasil, por exemplo, seria um lugar privilegiado para gerar o “olhar mestiço de racionalidades híbridas” (SILVEIRA, 2019, p. 226), necessário para um debate internacional e criação de uma alteridade possibilitadora da compreensão do outro e de nós mesmos.

HIGEIA E O CONHECIMENTO MÉDICO DAS MULHERES

A historiografia dos séculos XIX e XX foi, muitas vezes, taxativa em diminuir a importância da deusa Higeia. Afirmava-se que ela não passava de mera personificação de uma abstração ou uma simples emanção de Asclépio para assegurar seu poder divino (LECHAT, 1900, p. 321-322; TAMBORNINO, 1914, p. 93-97). Ou ainda, que Higeia, seguindo os preceitos semelhantes aos encontrados na terra, faria o papel da aprendiz, da cuidadora ou da enfermeira. O papel de enfermeira aqui entendido como aquela que cuida do doente em tratamento médico, obedecendo prescrições, observando seus sintomas e os reportando à autoridade médica. Ou seja, a mulher necessária que estaria presente nas atividades médicas e nos cultos de cura na Grécia Antiga, como auxiliar e reforçadora da capacidade curativa do deus/sacerdote/médico (EDELSTEIN; EDELSTEIN, 1945, p. 87-91).

Importante destacar que o conceito de personificação não existia nesse período. Não haveria, para os gregos antigos, deuses menos divinos que outros – em última análise, todos os

deuses são personificações de características humanas ou naturais. Assim como é uma clara projeção do presente sobre o passado tentar colocar Higeia como uma deusa tutelar de funções análogas às de enfermeira, demonstrando uma clara divisão hierárquica de papéis de gênero, como já apontado por Helen King, no sentido de que o médico é aquele que prescreve e a enfermeira aquela que executa. Tais ideias reforçam também uma passividade legada à esfera do feminino, como mera espectadora obediente aos comandos masculinos (KING, 1998, p. 158).

Portanto, é necessário notar que essas afirmações deixam transparecer como a atividade de enfermeira, na nossa sociedade, é fortemente associada ao feminino, ainda causando estranhamento quando realizada por homens – por exemplo, no Brasil, mulheres compõem mais de 80% da força de trabalho na enfermagem (OLIVEIRA, 2021). Quando a medicina do século XIX começa a ganhar seus contornos científicos contemporâneos, a função médica é posta como superior e domínio próprio do masculino, enquanto às mulheres restaria o papel de auxiliares a essa função. Doçura, cuidado, instinto materno, por exemplo, seriam qualidades inatas atribuídas às mulheres que as tornariam mais aptas à função de enfermeiras, pois essa era uma atividade de atenção ao paciente que as diversas ocupações médicas não permitiriam ao homem (KING, 1998, p. 161). Até hoje, as profissionais de enfermagem sofrem as consequências da inferioridade imposta ao seu cargo pela sociedade, sendo vítimas de opressão, discriminação e assédio (OLIVEIRA, 2021). Ao longo dos séculos XIX e XX, a Grécia Antiga foi recorrida, por diversas vezes, para justificar a divisão hierárquica dessas atividades – o passado serviria então como legitimação das ações do presente.

Acredito sim que Higeia tenha sido agenciada como um catalisador das necessidades das mulheres no culto de cura de Asclépio, porém, não como uma enfermeira, entendida como uma função exclusivamente feminina e subalterna à demanda masculina. Em relação a isso, basta um olhar atento aos termos utilizados nas fontes. A palavra mais comum para designar o médico em grego era *iatros* (ἰατρός), termo usado, como sugerido por Platão (**República**, 455e), para pessoas que tivessem certo estudo na arte da cura ou, como Wilson Ribeiro Jr. afirma, vivessem, ensinassem ou escrevessem sobre a prática médica (RIBEIRO JR., 2007, p. 3). Por outro lado, parece não haver uma terminologia específica para referir-se ao que entendemos como enfermeira. Palavras como *therapeutes* (θεραπευτής) *etrophos* (τροφός) foram, por vezes, traduzidas como sinônimos de “enfermeira”. Porém, *therapeutes* seria mais propriamente ajudante de uma maneira geral, homem ou mulher (KING, 1998, p. 166-167), e *trophos*, apesar

de realizar curas em algumas ocasiões, estaria mais para nutriz, em contextos específicos de alimentação de crianças (IRVING, 2015, p. 88).

Como Helen King demonstrou, a atividade de auxiliar do médico poderia existir, mas estava longe de ser exclusiva das mulheres, podendo ser exercida também por homens e até mesmo, como provavelmente era mais comum, pelo parente mais próximo que estivesse à disposição na casa do enfermo (KING, 1998, p. 166). Embora não houvesse clara distinção entre as funções de médico e enfermeira, para a autora, a medicina hipocrática da época tinha como uma das metas principais impressionar o paciente, portanto, seria necessário transmitir a imagem de que o médico tinha controle de toda a situação. Ou seja, diagnóstico, prescrição e cuidado eram todos da esfera de atuação do médico (KING, 1998, p. 164). Colocar, então, a atividade de enfermeira como algo que sempre existiu seria uma tentativa de justificar historicamente a pretensa superioridade dos homens sobre as mulheres.

Higeia resistiria, para além de um ideal de saúde, como uma deusa que portaria a necessidade real de mulheres que faziam e frequentavam esses cultos. Um conhecimento necessário não apenas para tratar doenças que acometiam as mulheres, mas a busca destas por espaços de legitimação e aplicação de seus conhecimentos. Talvez, a presença da deusa fosse um indicativo de um saber feminino que não estava meramente passivo à vontade masculina. Antropomorfizar a saúde com um rosto feminino poderia criar um laço de identificação com as mulheres que frequentavam o culto, como que, por mérito próprio, elas também tivessem uma deusa tutelar. Afinal, todos os deuses poderiam ser homens, o fato de não o serem demonstra tensões nas relações de poder e de gênero, bem como a complementariedade dos papéis de homens e mulheres no ordenamento social. Tento, assim, me afastar de uma visão que apenas colocava as mulheres como seres subordinados a interesses que não os seus e percebê-las como agentes que também produzem a história.

Contrariando os sólidos paradigmas do século XIX e início do século XX e ampliando o escopo das fontes analisadas para além das literárias, levando-se em consideração também as fontes epigráficas, papirológicas, arqueológicas e antropológicas, marcadamente a partir da segunda metade dos anos 1990, autores ligados aos estudos de gênero, como Holt Parker (1997), Helen King (1998), Vivian Nutton (1999), Rebecca Flemming (2007) e Jennifer Irving (2015), quebram as bases dessa historiografia tradicional quanto às práticas médicas gregas. Segundo Nutton, um dos pontos principais nessa reviravolta historiográfica foi rever o modelo do que ficou conhecido como medicina hipocrática, sendo essa entendida, até então, como algo

de uma superioridade atemporal, iluminada e científica. Para a autora, as sucessivas republicações dos textos hipocráticos feitas na década de 1960 teriam deixado mais claras aos estudiosos as contradições e diferentes perspectivas existentes nesses escritos e que, de todos os volumosos textos do *corpus* hipocrático, pouca coisa pode ser atribuída com certeza ao “grande Hipócrates” (NUTTON, 1999, p. 28). Portanto, uma das partes mais valorosas do compêndio médico grego antigo é fruto não de uma mente genial, mas da contribuição de vários autores que não excluem suas crenças, superstições e cosmogonia próprias.

Além disso, comparando-se o material hipocrático com leituras trazidas da Antropologia, da análise das práticas curandeiras de outros povos modernos e antigos, ficou claro que muito do que se alegava ser a ciência grega trazia consigo mais elementos de “irracionalidade” do que se estava propenso a admitir. A medicina grega perde seu caráter puro e atemporal, podendo ser comparada inclusive com a medicina tradicional chinesa (NUTTON, 1999, p. 29). Assim, a fronteira do que a historiografia, até então, estabelecera como uma medicina científica oposta a uma medicina tradicional, mágica e popular não existia na sociedade grega antiga, mas foi fruto de uma visão exterior a ela, demasiadamente linear e fortemente teleológica (NUTTON, 1999, p. 29). Com isso, abriu-se espaço para novas abordagens sobre as fontes e, principalmente, fez-se da medicina grega, a exemplos de outras, parte da sociedade que a produz – remédios poderiam ser prescritos, por exemplo, concomitantemente com sacrifícios (NUTTON, 1999, p. 33). Hipócrates, então, deixa de ser pintado como portador de um conhecimento sobre-humano, égide de uma medicina científica transcendental, que rivalizava com o próprio deus Asclépio, e passa a ser mais um curandeiro dentre muitos no mercado (NUTTON, 1999, p. 30).

Um exemplo marcante pode ser notado na quebra da insistente visão de que a mulher na Grécia Antiga não exercia a função de médica, mesmo que as fontes mostrassem isso claramente. O trabalho pioneiro de Sarah Pomeroy (1978, p. 499-500) seguido pelos trabalhos de Helen King (1995, p. 137) e de Holt Parker (1997, p. 131; 2012a, p. 359-360; 2012b, p. 122) tentam sempre enfatizar que mulheres exercendo importantes atividades médicas eram uma realidade na Grécia, já no Período Clássico. Os mesmos autores colocam ainda que a dificuldade em aceitar esse fato parte dos estudiosos e não das fontes. O trabalho mais recente de Jennifer Irving (2015, p. 14) dá mostra de que a aceitação de mulheres em papéis de cura ainda encontra resistência nos ciclos acadêmicos atuais.

Dessa maneira, tais autores colocam que as fontes são claras quanto aos termos empregados e à gama de atividades curativas que as mulheres realizavam. Entre eles, o de parteira (μαῖα), herbalista (ρίζα), boticária (φαρμακίς), curandeira (ἄκεστρίς), cortadora de cordão umbilical (ὀμφαλητόμος) e médica (ιατρίνη). Sendo esse último, *iatrixine* (ιατρίνη), claramente a forma feminina de *iatrixos* (ιατρός), ou seja, se admitimos a tradução de *iatrixos* como médico, teríamos que aceitar a sua forma feminina *iatrixine* como médica (PARKER, 1997, p. 132-133; 2012b, p. 122). Contudo, essa aparente obviedade nem sempre foi admitida pela historiografia, que diversas vezes traduziu esse termo como parteira (PARKER, 1997, p. 133). Holt Parker aponta que, diante das fontes, traduzir *iatrixine* apenas como parteira causaria contradições, uma vez que o termo aparece lado a lado com *maia* (μαῖα), palavra mais comum para se referir a uma parteira. Portanto, provavelmente, haveria, para os gregos antigos, uma distinção entre ambos os papéis, uma vez que podemos ler na inscrição de Fanostrata – século IV a.C. – que ela era, ao mesmo tempo, “μαῖα καὶ ἱατρός”, ou seja, “parteira e médica” (**Inscriptiones Graecae II**, 6873). Para Parker, isso seria a prova que ambas as funções eram diferentes, pois, se fossem a mesma, não faria sentido distingui-las dessa maneira (PARKER, 2012b, p. 122). Para tomarmos um exemplo da mencionada relutância, o renomado dicionário Lidell-Scott-Jones ainda traduz *iatrixine* apenas como parteira – em inglês: *midwife* (LIDDELL; SCOTT; JONES, 2022).

Nesse sentido, ainda se faz necessário, portanto, trazermos as contribuições de Sarah Pomeroy acerca do termo “médica” nas fontes antigas. Analisando o trecho 454d2 da República de Platão, a autora traz à tona o fato de que o texto faz uma clara menção aos termos ἱατρικόν (*iatrikon*) e ἱατρικήν (*iatriken*). A passagem afirma que médicos (*iatrikon*) e médicas (*iatriken*) teriam a mesma essência para a medicina, comparando-se, dessa forma, em termos platônicos, a natureza de ambos (POMEROY, 1978, p. 496-498). A conclusão de Pomeroy (1978, p. 500), endossada por Parker (1997, p. 132), é de que Platão não está tentando defender uma possibilidade na qual, em sua *pólis* ideal, mulheres e homens teriam aptidão para a medicina. Pelo contrário, o autor parte do pressuposto de que médicas já são uma realidade na Atenas de seu tempo. Interessante notar ainda a breve revisão bibliográfica que a autora faz de como esse trecho foi interpretado ao longo do tempo e como, entre apagamentos e traduções forçadas, por muitas vezes, tentou-se obliterar o fato de o termo *iatriken* estar se referindo às mulheres que exerciam a atividade médica (POMEROY, 1978, p. 497).

A princípio, provavelmente, a atividade medicinal feita por mulheres estaria ligada aos partos, pois esses sempre são um ponto central das sociedades, no sentido de que garantem a manutenção populacional do grupo. Na Antiguidade, partos eram momentos delicados e de extrema tensão, pois não era raro que se findassem em morte prematura da mãe, do bebê ou de ambos. Na Grécia, não era diferente. Uma série de estelas funerárias, por exemplo, faz referência a partos malsucedidos que acabaram em mortes. Nascimento e morte constituíam-se um tipo de tabu entre os gregos antigos, sendo necessários ritos e cuidados especiais nesses momentos (PADEL, 1993, p. 5; BANDEIRA, 2022, p. 233).

O CORPO DAS MULHERES E O ÚTERO

Na Grécia Antiga, o contato com os mortos era percebido como causador de certa desordem ou poluição que afetaria, entre outras coisas, a saúde dos homens. As mulheres, por outro lado, eram possuidoras de um miasma natural que não lhes causava essa típica desordem. A noção de que as mulheres detinham tais poderes, provavelmente, advém da ideia de que toda a natureza obedecia a um ciclo e assim era também com a vida. O início se liga ao fim e, portanto, o nascimento se ligaria à morte. Como as mulheres traziam a vida, por meio do parto, elas também estariam mais propensas a cuidar dos mortos (BANDEIRA, 2022, p. 232-233). A desordem causada pela poluição do parto/morte era tão grande que havia leis, por exemplo, que proibiam que pessoas morressem ou nascessem dentro dos santuários de Asclépio (PAUSÂNIAS, 2, 27, 6).

É importante também compreender a noção que esses antigos gregos faziam do corpo das mulheres. Para isso, temos dois grupos de textos que foram bastante influentes ao longo da história, o *corpus* hipocrático e *corpus* aristotélico. Interessante perceber que tais textos, além de construírem a ideia que se fazia de corpo no período em análise, produzem também a justificativa discursiva que estabelecia a hierarquia dos papéis de gênero historicamente estabelecidos. Portanto, havia um discurso comum de que as mulheres, entre outras coisas, seriam detentoras de um corpo frio (PARKER, 1997, p. 108), úmido (PARKER, 1997, p. 110), mole, poroso (PARKER, 1997, p. 111), instável (PARKER, 1997b, p. 113), propenso a doenças (KING, 1995, p. 136; PARKER, 1997, p. 117), com menos dentes (DEAN-JONES, 1991, p. 126-127), sinistro (PARKER, 1997, p. 111), com uma maior quantidade de sangue circulando nos seios (DEAN-JONES, 1991, p. 115) e possuidor de um órgão vivo, dotado de

temperamento próprio, que se movia internamente, causando-lhes mudanças bruscas de humor: o útero (DEAN-JONES, 1991, p. 122-123; PADEL, 1993, p. 7-8; PARKER, 1997, p. 117-118).

Mais do que descrever fisicamente o corpo das mulheres, tais características teriam implicações sobre e justificariam o comportamento social atribuído às mulheres. Por exemplo, ter um corpo mais poroso que o dos homens faria com que as mulheres fossem moles, fracas, de menor densidade, abertas e, assim, mais suscetíveis a possessões. Por esse motivo, elas não teriam o autocontrole necessário para assumir cargos públicos, além de não poderem ter controle sobre a herança. Dessa noção, origina-se também parte da justificativa para o controle masculino e o enclausuramento das mulheres (PADEL, 1993, p. 4). A natureza enclausurada da mulher poderia advir ainda da visão que se tinha do útero. Sendo detentor de uma série de doenças e comportamentos inerentes às mulheres, o útero se torna a própria metonímia para mulher (PARKER, 1997, p. 117).

O artigo de Ruth Padel (1993) traz uma análise interessante sobre algumas das ideias que circulavam sobre esse órgão entre os gregos antigos. Ao útero, como um órgão interno, era atribuído um caráter obscuro, algo de misterioso, que não se compreendia bem, que gerava novos filhos e que, portanto, traria algo que estava na escuridão para a luz. Como um órgão oculto teria relações com cavernas, assim, traria também um teor ctônico e, conseqüentemente, guardaria relações com o Hades. Morrer e nascer seriam ações que estariam interligadas, pois morrer é passar para a escuridão e nascer é sair da escuridão (PADEL, 1993, p. 5). Para a autora, na religiosidade grega antiga, espaços fechados e escuros caracterizariam lugares de encontros decisivos com o sagrado. Alguns rituais, como os de incubação e divinação, eram feitos à noite e em cavernas, por exemplo. O *abaton*, lugar mais interno dos santuários e de entrada mais interdita, seria uma tentativa de readequar essa antiga caverna aos espaços construídos pelos seres humanos. Da mesma forma, o espaço mais interno das casas seria também um espaço feminino, uma tentativa de pôr essa antiga caverna/*abaton*/espaço sagrado dentro do lar. Espaços fechados, internos e escuros, a exemplo do próprio útero, seriam domínios do feminino. Os órgãos genitais, chamados em grego de αἰδοία (*aidoia*), guardam a mesma raiz da palavra Hades, em grego αἴδης, de ἀ-ιδεῖν (*a-idein*), ou seja, “o que não se vê”, “invisível” (PADEL, 1993, p. 8-10).

O contato com algo sagrado, sem os devidos rituais de proteção, é visto como extremamente perigoso. Talvez por isso, sobretudo para o homem, entendido como possuidor

de um corpo de natureza muitas vezes oposta à feminina – ou seja, sólido, compacto, seco, quente e voltado para o externo –, entrar em contato com o que sai do útero, observá-lo ou tocá-lo diretamente constituísse fonte de tabu, pois esse órgão teria a capacidade de desorganizar a citada natureza masculina. O poder de poluição do útero era tão grande que simplesmente estar em companhia de uma mulher menstruada ou que tenha parido recentemente teria efeito devastador sobre os homens. A proibição de se ter relações sexuais antes de se entrar nos santuários também advém desse poder emanado pelo útero (PADEL, 1993, p. 5-6). A pureza reivindicada como condição de acesso em muitos dos santuários gregos era estar livre de tais poluições causadas por esses tabus.

Provavelmente, a menção de que uma mulher seria a encarregada de cortar o cordão umbilical no *corpus* hipocrático seja justificada pelo exposto acima (KING, 1995, p. 137; PARKER, 1997, p. 132), isto é, só uma mulher poderia tocar, sem maiores problemas, no que acabou de sair do útero. Ao que Holt Parker nos permite depreender, médicas eram requeridas por médicos para realizarem o toque vaginal nos exames (PARKER, 1997, p. 136-137). Podemos citar, ainda, os equívocos que, segundo Lesley Dean-Jones, Aristóteles comete ao descrever a anatomia da vulva. O filósofo, reconhecido pelo seu método de observação e categorização da natureza, por exemplo, teria falhado em não perceber que a uretra e o canal vaginal eram passagens diferentes. Segundo a autora, Aristóteles teria facilmente corrigido esse equívoco com uma simples observação direta ou, como ela ironiza, perguntando a uma mulher (DEAN-JONES, 1991, p. 127).

Mais do que um erro, no entanto, devemos observar que toda categorização, em seu contexto, é também uma maneira de produzir a realidade mencionada. No *corpus* hipocrático, a parte relacionada ao corpo e às doenças das mulheres também é a mais imprecisa e a que mais recorre ao saber popular (KING, 1995, p. 147), o que nos dá mostra de que os escritores desses textos estão mais interessados e têm mais propriedade para tratar dos temas relacionados aos homens. O corpo feminino continua largamente como um tabu, um não-visto, obscuro, silencioso e arredo, entendido assim não exatamente por uma negligência masculina, mas por uma natureza que lhe era própria. Contudo, por mais silenciados que os corpos dessas mulheres fossem, é possível perceber, nesses escritos, vozes de um saber ignorado, ou melhor, ocultado segundo o interesse dos homens.

Para determinados assuntos, Hipócrates deixa transparecer que ele consultava o conhecimento de mulheres (KING, 1995, p. 141), o Sócrates de Platão afirma também que teria

inspirado seu método maiêutico na profissão de sua mãe, parteira (PLATÃO. **Teeteto**, 149a), e que teria aprendido parte significativa de sua filosofia com Diotima (PLATÃO, **Banquete**, 201d). Homero afirma que Helena tinha remédios para todas as dores (KING, 1998, p. 163). Pseudo-Demóstenes relata que mulheres são conhecedoras de remédios e cuidam de doentes (KING, 1998, p. 162-163). Enfim, podemos notar que o conhecimento curativo das mulheres é um tópico recorrente nas fontes, embora essas referências sejam vagas e raramente definam detalhadamente o que de fato as mulheres faziam. Alguns autores afirmam que, devido à visão que se tinha das mulheres, é possível que elas só tratassem outras mulheres, crianças e talvez escravos (PARKER, 2012b, p. 122). Porém, as fontes nos permitem entrever que esse conhecimento era, ao menos, consultado por homens e, se assim o era, é porque deveriam ter algum reconhecimento de eficácia mínima.

Pode-se conjecturar, portanto, que haveria certo embaraço no toque ou observação íntima e direta do corpo feminino, constituindo-se ele ou partes específicas dele um relativo tabu para os homens. Muito reveladora, nesse sentido, é a fala da personagem feminina de Eurípedes (**Hipólito**, 293-295), na qual menciona que, quando as mulheres sofriam de “males irreveláveis”, outras mulheres a socorreriam no processo de cura, mas se as circunstâncias podem ser reveladas, então, os homens, médicos (*iatrois*), seriam consultados. A partir desse dado, podemos supor que poderia haver algum constrangimento ou desconforto em se referir a determinados males aos homens. Se isso é verdade, tais enfermidades ou deixariam as mulheres à mercê da própria sorte, ou as tornariam dependentes do conhecimento e do tratamento passado e realizado de mulher para mulher.

Provavelmente, por esses motivos, cuidar dos mortos e dos partos seria uma função prioritariamente feminina, uma vez que o corpo das mulheres possuiria a resistência necessária para suportar tais atividades, pois eram detentoras do útero, viviam no limiar da escuridão, seja para o nascimento ou para a morte. Assim, é possível que a atuação médica de mulheres, na Grécia Antiga, tenha se iniciado na função de parteira. Contudo, as fontes antigas dão muitas provas de que as mulheres não ficaram restritas apenas a essa atividade, mas alcançaram outros patamares dentro da prática curativa, chegando inclusive a ser *iattrinai*.

HIGEIA E OS RITUAIS DE CURA

A partir daqui, me deterei mais especificamente nos relatos de cura presentes nas inscrições do santuário de Asclépio em Epidauro e nos relevos provenientes do santuário de Asclépio em Atenas, ambas as fontes estão relacionadas ao contexto da segunda metade do século V a.C. e IV a.C. As inscrições do santuário de Epidauro são fontes riquíssimas para o estudo da prática religiosa grega antiga, pois são uma espécie de coletânea das curas milagrosas ocorridas aí. Tais inscrições foram feitas originalmente em várias estelas de pedra calcária – hoje nos restam apenas quatro –, em formato retangular, medindo aproximadamente 1,75m de altura por 0,75m de largura. Elas trazem, em relatos curtos, o nome do devoto, seu local de origem, a enfermidade que lhe acometia e como a cura milagrosa se procedeu. Como os rituais de Asclépio eram de incubação, a maioria das curas ocorria em sonhos.

Os relevos, apesar de também existirem em Epidauro, são muito mais abundantes no santuário de Atenas. Eles retratam pictoricamente um contato íntimo dos devotos com Asclépio e Higeia, geralmente no momento da *prothysia*, os rituais preliminares de entrada no espaço sagrado. Asclépio é representado como um homem adulto, de barba, trajando *himation* e segurando seu cajado, no qual uma serpente se enrosca. Higeia é esculpida como uma jovem garota, cabelos amarrados em coque, trajando *peplos* e segurando, por vezes, uma *phiale* que, provavelmente, conteria uma poção curativa. Tais relevos são feitos em placas de mármore pentélico, tendo dimensões variadas, em torno de 0,50m de altura. Inscrições e relevos são ambos oferendas, ex-votos, ou seja, agradecimentos feitos às divindades em função das curas alcançadas.

Defendo, portanto, o pressuposto de que haveria uma rede de apoio entre as mulheres gregas para tratar de determinados problemas de saúde que lhes eram considerados próprios. Não é possível explicitar detalhadamente a totalidade desses problemas e como as mulheres atuavam especificamente para a produção da cura, uma vez que as fontes, na maioria dos casos, citam apenas vagamente uma “γυναικεῖα” (*gynaikeia*), “coisas de mulheres” (KING, 1995, p. 138). Pelos ruídos fragmentários que nos restaram, podemos perceber que as mulheres teriam um papel importante na composição de remédios/poções (*pharmakoi*), principalmente para o alívio de dores, e conheciam também de raízes/ervas, talvez para a produção de uma culinária de restabelecimento da saúde. Elas também atuavam como médicas (*iattrinai*). É importante ressaltar ainda que o termo *iatros* carrega consigo algum grau de treinamento e prática cirúrgica

(PARKER, 2012b, p. 123). Portanto, é possível supor que a *iATRINE* também pudesse realizar intervenções cirúrgicas – a transposição do termo *iATRINE* como uma versão feminina equivalente em todas as funções ao *iATROS* não é consenso na historiografia (FLEMMING, 2007, p. 258).

Porém, certamente temos uma quantidade maior de fontes que atestam que as mulheres teriam um admitido conhecimento nas questões do parto, do aborto e da contracepção, além de questões que envolvessem o útero de uma maneira geral – o autoconhecimento era estimulado, pelo menos, na medicina hipocrática (ANICETO, 2021, p. 109-110). Esse fato também é notado nas inscrições do santuário de Epidauro, pois a maior parte dos relatos em que a devota é uma mulher se relaciona a problemas de parto/fertilidade (**Inscriptiones Graecae IV 2, 121: 1, 2; 122: 31, 34, 39, 42**)². Assim, o culto de Asclépio/Higeia era recorrido para problemas relacionados ao nascimento de novos bebês. Considerando a alta taxa de mortalidade nessa ocasião delicada, as mulheres possivelmente suplicariam primeiramente aos deuses para lhes dar assistência (KING, 1998, p. 105). Interessante notar ainda que nas inscrições, devido à proibição de se nascer e morrer nos santuários de Asclépio, aparentemente as mulheres eram conduzidas às pressas para fora da área sagrada para poderem dar à luz, o que provavelmente aumentaria a tensão do momento. Pausânias nos dá um vívido relato quando afirma que os habitantes de Epidauro sentiam-se infelizes porque as grávidas não tinham abrigo onde pudessem parir, sendo um local específico para essa finalidade construído apenas no século II d.C.

As inscrições de Epidauro, no entanto, não fazem menção a nenhuma parteira, como não fazem a nenhum outro tipo de função médica realizada por mortais. Aparentemente, o caráter milagroso de encontro com o deus fosse a maior preocupação dos relatos. Um dos poucos cargos que aparecem citados é o de *therapeutes* (**Inscriptiones Graecae IV 2, 123: 45**) que, no relato, pode ser depreendido como um tipo de assistente. Porém, esse termo é utilizado em uma vasta possibilidade de contextos, podendo ser traduzido também como devoto, servo, ajudante, tanto homem quanto mulher (KING, 1998, p. 166-167). Apesar desse silêncio quanto à atuação de médicos mortais no santuário, é possível que pessoas especializadas (*iATROI* e *iATINAI*?) praticassem procedimentos cirúrgicos, pois os textos fazem clara menção à realização de incisões nos suplicantes para retirada de pontas de lanças, de pus e de vermes, manchas de sangue são vistas no chão, etc. Concordo com Nutton quando a autora afirma que a medicina

² Para uma tradução e análise em português ver: FEITOSA, 2014 e RUFINO, 2019.

científica era complementar à medicina ritual e não oposta a ela – instrumentos cirúrgicos são encontrados nos santuários de Asclépio, por exemplo, e os próprios médicos se consideravam asclepiádes, ou seja, descendentes de Asclépio. Então, ainda que não estejam explicitadas, é possível denotar que ações médicas mais específicas eram realizadas por um corpo de pessoas relativamente especializadas nos santuários.

Figura 1 – Relevo votivo do século V a.C., retratando da esquerda para a direita: Asclépio, Higeia, uma mãe e uma parteira que segura em seu braço o bebê recém-nascido.



Fonte: The Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque, número de inventário: 24.97.92.

Um relevo votivo, datado do final do século V a.C., retrata, provavelmente, uma cena de parto (figura 1). O relevo está em estado fragmentário, falta-lhe cerca de um terço do lado esquerdo. Porém, é possível ver, na extrema esquerda, o que seria o deus Asclépio, do qual só resta a mão esquerda que se apoia sobre seu característico cajado. Seguindo para a direita, temos uma figura feminina de pé, de estatura gigantesca, segurando algo com sua mão esquerda, cabelos presos, perna esquerda dobrada, indicando movimento. Provavelmente, trata-se de Higeia, deusa da saúde³. Seguindo para a direita, em estatura menor, vemos o grupo de mortais, primeiramente a mãe, sentada, em pose de exaustão após o parto. Atrás dela, de pé, encontra-se, provavelmente, a parteira que, com sua mão direita, parece afagar a parturiente enquanto segura, com seu braço esquerdo, o bebê recém-nascido.

³ A identificação, como para a maioria dos relevos gregos, não é unânime. Ricardo Olmos (1986, p. 694) a identifica como Ilitia.

Aqui, portanto, Higeia apareceria em íntima conexão com as necessidades das frequentadoras dos cultos de cura, nesse caso, com a parturiente que se coloca sob a proteção de deuses salutareis. Além disso, ela guardaria relações também com a parteira que, com seu conhecimento, deveria zelar pela boa saúde da mãe e do bebê. Higeia liga-se ainda ao bebê, já que, segundo Milena Melfi (2009, p. 611-612), ela era particularmente uma deusa protetora de crianças – na Grécia Antiga, saúde e juventude são comumente postas como sinônimos (RIBEIRO JR., 2007, p. 4). O relevo dá mostra de como o culto de Asclépio parece ter um caráter fortemente familiar, pois, assim como em outros, as famílias dos devotos aparecem frequentemente retratadas ao lado da família do deus (LAWTON, 2007, p. 41). As inscrições também afirmam que era possível um parente suplicar pela saúde de um familiar que não pudesse estar presente. Faz-se extremamente necessário frisar que, em um dos relatos, é uma mãe quem vem suplicar pela saúde de sua filha (**Inscriptiones Graecae IV** 2, 122: 21). Todo esse contexto do culto de Asclépio dá a entender que tanto a cura quanto a doença são uma questão coletiva e familiar na Grécia Antiga. Além disso, contrastando com cultos de cura na Índia, Helen King (1998, p. 109-110) conclui que, de certa forma, a mãe seria uma continuidade da saúde dos filhos e do lar.

Muitas estelas funerárias de mulheres fazem menção à morte durante o trabalho de parto. Essa ocasião tornava-se extremamente propícia, portanto, para que elas se colocassem sob a proteção dos deuses. Como uma oferenda votiva de agradecimento, podemos supor que esse parto em questão foi bem sucedido. Há várias atestações, como demonstrado, que os santuários de Asclépio eram procurados com esse intuito. Porém, acredito ser inverossímil acreditar que mulheres fossem dar à luz nos santuários de Asclépio sem ter a intervenção de alguém com um conhecimento minimamente especializado como o de uma parteira. Portanto, como atestado na figura 1, o possível conhecimento médico feminino não estava em desacordo com as práticas rituais. Pelo contrário, provavelmente, estariam aliados. Desse modo, vemos que a parturiente se encontra flanqueada, de um lado, por Higeia e, de outro, por uma parteira, o que demonstra a necessidade de ser auxiliada tanto por mãos divinas como humanas, o que findou em um parto bem sucedido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considero que sejam satisfatórios os argumentos levantados aqui para defender a ideia de que é possível que a permanência da imagem de Higeia, formando um sintagma ritualístico junto a de seu pai Asclépio, poderia ter servido também como um catalisador de um conhecimento médico feminino necessário à saúde das mulheres nos rituais de cura. Para isso, tracei um breve percurso de como esse conhecimento apareceu na historiografia, desde a anacrônica “enfermeira” até a atestação de que a atividade médica poderia ser exercida por mulheres. Para compreender como esse conhecimento ocorre nas fontes, ainda que de forma fragmentária, foi necessário fazer um rápido esboço de qual era o entendimento de corpo feminino que se fazia na Grécia Antiga, bem como os tabus que o cercavam. Visto que estamos nos debruçando sobre uma sociedade androcêntrica e que, pelo menos nos escritos atribuídos a Hipócrates, o *iatros* deveria ser autossuficiente, a existência da *iatrine* e de um conhecimento médico que se propagava entre as mulheres é uma janela para entrever o que esse *iatros* não foi capaz de fazer para que se perpetuasse então essa rede de ajuda mútua entre as mulheres. Talvez o corpo das mulheres fosse considerado desimportante ou proibido para a observação direta dos homens.

Dessa forma, tentei me aprofundar mais um pouco na evasiva citação “conhecimento das mulheres” para compreender quais seriam as possíveis áreas de atuação desse alegado conhecimento. As fontes, infelizmente, são vagas, mas podemos considerar que a confecção de remédios (*pharmakon*), a função de parteira (*maia*) e até mesmo a de médica (*iatrine*) poderiam ser realizadas por mulheres. A questão da rede de ajuda mútua fica ainda mais forte se considerarmos que a *iatrine*, em princípio, não tratava de homens, mas apenas de mulheres. Além disso, sendo o corpo feminino, ou partes dele, recoberto por fortes tabus, as mulheres – ou o conhecimento advindo delas – podem ter sido fonte de consulta dos escritores do *corpus* hipocrático, especialmente o concernente à área ginecológica. Todas essas atividades estavam ligadas, de alguma forma, à manutenção da saúde, a cuidados obstétricos e à cura.

Reitero que não é difícil afirmar que tais atividades deveriam ter um papel central dentro dos santuários de cura. De forma análoga, a mesma possibilidade se abre em relação a Asclépio e Higeia. Em uma sociedade em que todas as ações são precedidas pelos deuses, essa esfera de atuação emana um rosto divino, não por acaso o rosto que surge ao lado do de Asclépio é o de uma mulher, Higeia, deusa da saúde, portadora, de alguma forma, da identidade das mulheres que frequentavam e faziam o culto. Silenciosa e, ao mesmo tempo, enigmática, a deusa permanece sem uma mitologia conhecida, mas está sempre ao lado de seu pai, como o próprio

conhecimento médico feminino que podemos entrever nas fontes, obscurecido, porém presente. Se o deus/sacerdote/médico era homem e isso implicaria uma série de problemas de embarços e tabus no tratamento das mulheres, fazia-se necessário, em termos práticos, a existência de uma deusa/sacerdotisa/médica mulher, ao menos para se garantir a manutenção populacional do grupo.

Se a mulher na Grécia Antiga, de alguma forma, era percebida como a continuação da saúde do lar e, portanto, do corpo social, Higeia poderia ser a divinização antropomórfica dessa saúde. Asclépio, como representação do masculino, seria um deus da cura. É preciso compreender que a cura deve ser percebida como um domínio diferente do da saúde. Enquanto a cura pressupõe uma intervenção em um corpo considerado doente, a saúde é o bem-estar do corpo em seu estado natural – a felicidade (*makaira*) só é possível na presença da saúde/Higeia (**Inscriptiones Graecae IV 2, 132**). Nesse sentido, a saúde escapa do domínio de Asclépio, permanecendo como uma propriedade do feminino, sem poder, no entanto, ser obliterada nos rituais de cura. O epitáfio do próprio Hipócrates é revelador nesse sentido, pois afirma que ele lutou com as “armas de Higeia” (RIBEIRO JR., 2005, p. 24). Afinal, a função da cura é trazer a saúde, então, podemos pensar que Asclépio, enquanto cura, é presença pontual. Por outro lado, Higeia, enquanto saúde, é desejo permanente entre os mortais.

REFERÊNCIAS

Documentação escrita

ARISTIDES, Elio. **Discursos**. Tomo 5. Introdução, tradução e notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madri: Editorial Gredos, 1999.

EURÍPEDES. Hipólito. In: SILVA, Fernando Crespim Zorrer da. **Os caminhos da paixão em Hipólito de Eurípides**. Orientador: José Antonio Alves Torrano. 2007. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, São Paulo, 2007. p. 224-285.

KIRCHER, Johannes (ed.). **Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriors**. 2 ed., partes I-III. Berlin: Reimer, 1913-1940.

LIDDELL, Henry G.; SCOTT, Robert; JONES, Henry S. **Liddell, Scott, Jones Ancient Greek Lexicon**. Disponível em: https://lsj.gr/wiki/Main_Page. Acesso em: 22 jun. 2022.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Livro 2. Introdução, tradução e notas de Maria de Fátima da Silva. Coimbra: Imprensa Universitária de Coimbra, 2022.

PLATÃO. **O banquete**. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; coordenação Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. 3 ed. Belém: ED. UFPA, 2011.

PLATÃO. **Teeteto e Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

PLATO. **The republic**. Tradução inglesa de Paul Shorey. Volume 1. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1937.

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

Bibliografia

ANDRADE, Marta Mega de. Palavra de Mulher: sobre a “voz das mulheres” e a história grega antiga. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 40, n. 84, p. 119-140, 2020.

ANICETO, Bárbara Alexandre. O que Aristófanes e Hipócrates têm a nos dizer sobre a sabedoria feminina antiga. **Mythos: Revista de História Antiga e Medieval**, Imperatriz, ano V, n. 2, p. 97-121, jun. 2021.

BANDEIRA, Lennyse Teixeira. Mulheres e magia: os rituais de consulta aos mortos na Grécia Antiga. **Mythos: Revista de História Antiga e Medieval**, Imperatriz, ano 6, n. 1, p. 231-244, mar. 2022.

BERNAL, Martin. A imagem da Grécia antiga como uma ferramenta para o colonialismo e para a hegemonia europeia. In: FUNARI, Pedro Paulo (org.). **Repensando o mundo antigo: textos didáticos**. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2005, p. 13-31.

DEAN-JONES, Lesley. The cultural construct of the female body in Classical Greek science. In: POMEROY, Sarah B. **Women's history and Ancient History**. Chapel Hill; Londres: The University of North Carolina Press, 1991, p. 111-137.

EDELSTEIN, Emma J.; EDELSTEIN, Ludwig. **Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies**. v. 2. Baltimore: The John Hopkins press, 1945.

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

FEITOSA, Lourdes Conde; FUNARI, Pedro Paulo. Editorial: Protagonismo feminino. **Mythos: Revista de História Antiga e Medieval**. Imperatriz, ano 5, n. 2, p. 8-19, 2021.

FLEMMING, Rebecca. Women, writing and medicine in the Classical World. **The Classical Quarterly**. Cambridge, v. 57, n. 1, p. 257-279, 2007.

IRVING, Jennifer C. **The greek epigraphic evidence for healer women in the Greek World**. Orientador: Ian Plant. 2015. 307 p. Tese (Doutorado) – Macquarie University, Sidney, 2015.

KING, Helen. Self-help, self-knowledge: in search of the patient in Hippocratic gynaecology. In: HAWLEY, Richard; LEVICK, Barbara. **Women in Antiquity: New assessments**. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1995, p. 135-148.

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

LAWTON, Carol L. Children in Classical Attic votive reliefs. **Hesperia Supplements**. Princeton, v. 41, p. 41-60, 2007.

LECHAT, Henri. Hygieia. In: DAREMBERG, C.; SAGLIO, E. **Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments**. Tomo 3, 1. Paris: Librairie Hachette, 1900, p. 321-332.

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

MELFI, Milena. Lost sculptures from the Asklepieion of Lebena. **Creta Antica**. Catânia, v. 10, n. 2, p. 607-618, 2009.

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

NUTTON, Vivian. Healers and the healing act in Classical Greece. **European Review**. Cambridge, v. 7, n. 1, p. 27-35, 1999.

OLIVEIRA, Daniela. Gênero e classe: as mulheres na enfermagem. In: **Contraponto digital**, 23 mar. 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3OjJSPP>. Acesso em: 14 jun. 2022.

OLMOS, Ricardo. Eileithyia. In: **Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)**. V. 3, n. 1 e n. 2. Munique; Zurique: Artemis Verlag, 1986.

PADEL, Ruth. Women: model for possession by Greek daemons. In: CAMERON, Averil; KUHRT, Amélie. **Images of Women in Antiquity**. Londres: Routledge, 1993, p. 3-19.

PARKER, Holt N. Galen and the girls: sources for women medical writers revisited. **The Classical Quarterly**. Cambridge, v. 62, n. 1, p. 359-386, 2012a.

PARKER, Holt N. Women and medicine. In: JAMES, Sharon L.; DILLON, Sheila. **A companion to women in the Ancient World**. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd., 2012b, p. 107-126.

PARKER, Holt N. Women Doctors in Greece, Rome and the Byzantine Empire. In: FURST, Lilian R. **Women Healers and Physicians: Climbing a Long Hill**. Kentucky: University Press of Kentucky, 1997, p. 131-150.

POMEROY, Sarah B. Plato and the female physician (Republic 454d2). **The American Journal of Philology**. Baltimore, v. 99, n. 4, p. 496-500, 1978.

RIBEIRO JR., Wilson Alves. A ausência de doença e o conceito de saúde entre os gregos antigos. In: PEIXOTO, M. C. D.; CORNELLI, G. **Saúde do Homem e da cidade na Antiguidade Greco-Romana**. Belo Horizonte e Brasília: UFMG e UNB, 2007. texto 33.

RIBEIRO JR., Wilson Alves. Hipócrates de Cós. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p. 11-24. Disponível em: <https://bit.ly/3u5flnM>. Acesso: 27 jun. 2022.

THE METROPOLITAN MUSEUM OF ART. **Relevo votivo do século V a.C.** Nova Iorque, s/d. Relevo. Número de inventário: 24.97.92. Disponível em: <https://bit.ly/3Ns55Nh>. Acesso: 22 jun. 2022.

RUFINO, Eduardo de Almeida. **Iámata kaì metanoia: doença, cura e espiritualidade nas inscriptiones epidauri**. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões). – Centro de Educação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SILVA, Uiran Gebara da. Outra história global é possível? Desocidentalizando a história da historiografia e a história antiga. **Esboços: Histórias em contextos globais**. Florianópolis, v. 26, n. 43, p. 473-485, 2019.

SILVEIRA, Aline Dias da. História Global da Idade Média: estudos e propostas epistemológicas. **Roda da Fortuna: Revista eletrônica sobre Antiguidade e Medievo**, v. 8, n. 2, p. 210-236, 2019.

SILVESTRI, Filomena. Una divinidad poco estudiada: Hygieia. Testimonios epigráficos y culto en la Atenas clásica. **Antesteria**, Madri, n. 8, p. 27-38, 2019.

STAFFORD, Emma J. Brother, Son, Friend and Healer: Sleep the God. In: WIEDEMANN, Thomas; DOWDEN, Ken. **Sleep**. Bari: Levante Editori, 2003, p. 71-106.

STAFFORD, Emma J. **Greek cults of deified abstractions**. Departamento de grego e latim, University College London, Londres, 1998.

TAMBORINO, Julius. Hygieia. In: PAULY-WISSOWA. **Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft**. v. 9, 1 (Colunas: 93-97). Stuttgart: J. B. Metzlersche Buchhandlung, 1914.

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