



## HIGEIA AO DORMIR E AO ACORDAR

João Vinícius Gondim Feitosa

joaofeitosa377@gmail.com

Doutorando em História (UFPE)

Orientador: Prof. Dr. Renato Pinto (UFPE)

**RESUMO:** O culto de Asclépio, deus da cura, ganha grande notoriedade entre os gregos a partir do século V a.C. Chama a atenção a jovem que, muito recorrentemente, aparecerá ao lado desse deus: seu nome é Higeia, deusa da saúde. Colocada como a filha mais importante de Asclépio, ela será honrada, ao lado do pai, em cultos públicos e privados, formando um par ritualístico incomum na religião grega antiga. Ao longo do tempo, Higeia será referenciada em uma infinidade de situações que vão além dos cultos de cura. Por exemplo: o pão e o vinho consumidos em simpósios e rituais eram chamados de “Higeia”; a saudação cotidiana feita entre as pessoas ao se verem e antes de dormir também levava seu nome; e seu hino é citado como um dos mais populares entre os gregos. Dessa maneira, a saúde, personificada em uma deusa presente em múltiplos contextos, pode nos fazer refletir sobre a importância dos elementos femininos na construção do cotidiano grego antigo, assim como também pode ser reveladora do papel das mulheres na manutenção da boa saúde dos indivíduos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Asclépio; Higeia; Mulheres médicas; Rituais de cura; Saúde.

**ABSTRACT:** The cult of Asklepios, god of healing, gained great notoriety among the Greeks from the 5th century BC onwards. Attention is drawn to the young woman who, very recurrently, appears next to this god, her name is Hygieia, goddess of health. Placed as the most important daughter

of Asklepios, she will be honored, alongside her father, in public and private cults, forming an unusual ritualistic pair in ancient Greek religion. Over time, Hygieia will be referenced in a myriad of situations that go beyond healing cults. For example: the bread and wine consumed in symposiums and rituals were called “Hygieia”; the daily greeting made between people when they see each other and before going to sleep was also named after her; Her hymn is cited as one of the most popular among the Greeks. In this way, health, personified in a goddess present in multiple contexts, can make us reflect on the importance of female elements in the construction of ancient Greek daily life, as well as revealing the role of women in maintaining good health in individuals.

**KEY-WORDS:** Asklepios; Hygieia; medical women; healing rituals; health.

Ao final do século V a.C., o culto de Asclépio, deus da cura, é introduzido em Atenas. O contexto de pestes e guerras deve ter, de alguma forma, auxiliado a popularização desses cultos. A estela comemorativa da implementação do culto em Atenas, conhecida como *Monumento de Telêmaco* (*Museu da Acrópole*, nº de inv.: EAM 2490), mostra ao lado de Asclépio, sua filha Higeia, deusa da saúde, mencionada também na inscrição presente na mesma estela (SEG 25, 226). De acordo com o que é narrado, ambas as divindades teriam vindo de Epidauro. Higeia permanece como uma divindade silenciosa, não havendo mitos relatando sua história ou sua personalidade; mesmo seu relacionamento com Asclépio aparece vagamente na epigrafia e em poucas linhas de textos literários antigos, onde é referida como “filha”.

No entanto, contrastando com a ausência mitológica e literária, no vestígio material iconográfico a aparição da deusa é frequente, sobretudo ao lado de Asclépio. Higeia também figura de forma recorrente em uma série variada de contextos cotidianos e ritualísticos, principalmente após o século V a.C.; contextos esses que vão além das práticas de curas rituais do

culto de Asclépio. As fontes nos indicam essa presença em uma grande abrangência espacial, uma vez que os autores são originários de diversas partes do mundo grego mediterrâneo, e também temporal, saudações simposiais feitas a Higeia são referidas até o século II d.C., por exemplo.

Isso me faz inquerir como a boa saúde se tornou, na Atenas pós século V a.C., um estado desejado e ideal, tanto do ponto de vista pessoal quanto do coletivo. Me leva, também, a tentar compreender o seu caráter de gênero, mais precisamente, quais os possíveis efeitos que a construção da saúde como uma deusa trouxe para as mulheres gregas no quesito da cura e da manutenção da saúde. Portanto, pretendo fazer uma análise de gênero como proposta por Elaine Wainwright (2006, p. 10-11) e Helen King (1995, p. 141), tentando superar o simples dualismo opressão/libertação, para perceber as várias nuances, bem como a rica textura, da participação das mulheres no processo de cura.

Ainda que a esmagadora maioria das fontes tenham sido compostas por homens, é preciso desconstruí-las e estar atento aos detalhes dos discursos, como alerta Marta Mega de Andrade (2020, p. 120). Mesmo que o vestígio que nos chega tenha sido elaborado por homens, seu produto é fruto inevitável da interação entre homens e mulheres; ou seja, a autoria não restringe as possibilidades de interpretação e de percepção da voz daqueles que se pretende silenciar (ANDRADE, 2020, p. 127). Portanto, segundo a autora, além da influência feminina, a própria autoria apócrifa na composição de muitos dos materiais remanescentes poderia ser percebida se estivermos devidamente atentos a isso (ANDRADE, 2020, p. 128).

Desse modo, é possível perceber, sobretudo na Atenas pós século V a.C., que uma interseção interessante pôde ser tecida entre o pessoal, o familiar e a *pólis* por meio do discurso e da imagem da saúde. Ao mesmo tempo que Higeia/saúde pôde também ter contribuído de forma sutil para a abertura de espaços de atuação de mulheres no âmbito da cura.

## QUEM É HIGÉIA?

A historiografia, desde o século XIX, se divide quanto à origem da deusa Higeia. Uma das correntes (TAMBORNINO, 1914, p. 93-97) defende que a deusa Higeia seria uma criação ateniense recente, pós século V a.C., derivada de um epíteto da deusa Atena – “Atena Higeia” (Ἀθηνᾶ Ὑγίεια). Tal epíteto teria, aos poucos, se descolado da figura de Atena à medida que ia se personificando, de tal maneira que chegou ao ponto de se constituir em uma deusa independente, ganhando mais força com a associação ao também recém-instalado culto de Asclépio na cidade de Atenas. Esses autores, em sua defesa, argumentam que a falta de mitologia e a fraca iconografia de Higeia, ainda não consolidada ao longo do século IV a.C., seriam provas dessa criação recente.

A outra corrente (SILVESTRI, 2019, p. 32) defende que Higeia era uma divindade antiga, sendo originária de fora da Ática, provavelmente advinda de região dos arredores de Sicion, no Peloponeso. Para tal, se recorre a uma menção de Pausânias que descreve uma estátua de estilo arcaico, com um culto de características babilônicas fortemente vivo ainda em seu tempo (Paus. 2.11.6). Alguns autores interpretam, por meio da inscrição do monumento de Telêmaco, que Higeia já estava associada a Asclépio em Epidauro, sendo trazida juntamente com ele de lá para Atenas. A pobreza na mitologia e na iconografia não seria exclusividade de Higeia, Asclépio sofre da mesma escassez – a serpente e o cajado, símbolos diretamente associados a Asclépio em períodos posteriores, também só se consolidam como atributos do deus ao longo do século IV a.C.<sup>1</sup>

De qualquer maneira, é em Atenas que o culto e, principalmente, a imagem de Asclépio e Higeia ganharam uma projeção pan-helênica. Higeia era representada como uma bela jovem, em pleno vigor físico, trajando peplo e manto, cabelos presos geralmente em coque, postura

---

<sup>1</sup> Emma Stafford (1998, p. 164) levanta a possibilidade que até mesmo o epíteto “Higeia”, quando atribuído a Atena, fosse já uma influência prévia do culto de Epidauro na Ática; pois a maneira como Atena Higeia curava, de forma onírica, era muito semelhante às curas rituais de Asclépio em Epidauro.

descontraída, às vezes recostada sobre seu pai entronado, segurando em uma das mãos a *phiale*<sup>2</sup>, enquanto uma serpente se entrelaça em alguma parte de seu corpo. Em grande parte dos relevos, estátuas, estatuetas e inscrições, Higeia é colocada ao lado de Asclépio, formando um par sintagmático ritualístico pai/filha incomum na religião grega antiga (WAINWRIGHT, 2006, p. 90).

Se por um lado faltam-nos registros mitológicos de Higeia, não podemos dizer o mesmo do vestígio material. A relativa abundância desses, principalmente em contexto votivo, podem nos dar algum grau de confiança de que a saúde passou a ser um estado relevante, desejado, não necessariamente abarcado por Asclépio e, de alguma forma, feminino.

## HIGEIA AO DORMIR E AO ACORDAR: SAÚDE EM DIFERENTES CONTEXTOS

O registro mais antigo do qual temos notícia em que Higeia aparece claramente como uma deusa independente é um peão de autoria de Arifron de Sicione, inscrito em uma estela que jaz no santuário de Asclépio em Epidauro, provavelmente da virada do século V para o IV a.C. (IG IV<sup>2</sup>, 1, 132). O peão parece compor uma série de cantos que deveriam ser feitos ao longo do dia no santuário, sendo que aquele que era destinado a Higeia seria cantado primeiro (da primeira estação – *ὥρα πρώτη*), iniciando, assim, o programa litúrgico diário do santuário (SCOTT, 2017, p. 47-48). Higeia, de alguma maneira, é colocada como uma deusa que estaria ligada com a “abertura” e o “encerramento” de ciclos (SCOTT, 2017, p. 48), talvez como uma forma de emanar desejos benfazejos:

Higeia, a mais honrada e abençoada, possa eu sempre estar contigo até o fim de minha vida e encontrar em ti uma agradável companhia. Se há algum contento na riqueza, na infância, na realeza que faz dos homens deuses, no ardor que procuramos na rede secreta de

<sup>2</sup> Prato raso comumente utilizado para realizar libações. Apesar de homens também poderem portar a *phiale*, esse objeto era mais associado às mulheres (DILLON, 2002, p. 18).

Afrodite, se há algum outro divino deleite, ou fatigada dor no homem, é através de ti, abençoada Higeia, que tudo floresce e brilha na voz amena das Graças. Afastado de ti, porém, ninguém é feliz.<sup>3</sup> (IG IV<sup>2</sup>, 1, 132 - Tradução nossa)

É interessante notar que, na citação acima, Higeia é colocada como a “mais honrada e abençoada” dentre os deuses. O autor do peã segue pontuando que os vários conteúdos da vida como a riqueza, a juventude, a realeza e o sexo não fariam sentido sem a presença da saúde/Higeia. Fica claro que, para os seres humanos, estar com saúde é estar na presença da própria deusa e que sem ela não é possível ser feliz. Então, estar com saúde é mais do que um estado de ausência de doença, mas uma completude primordial que estaria na base da fruição dos demais prazeres da vida. Essa ideia parece já estar reverberando, de certa forma, entre os gregos. Outros poetas como Crítias (Ath. 10, 432f-433a), Simônides (PMG 604) e Licímnio (PMG 769) também colocam a saúde como dádiva maior que todas as outras e, portanto, vindo em primeiro lugar frente às outras bênçãos e virtudes.

Pauline LeVen, em sua análise do hino destacado acima, coloca que se estabelece uma forte relação de reciprocidade entre quem realiza a performance e a deusa (LEVEN, 2014, p. 280). Por algum motivo, nele, Higeia/saúde passa a ser vista como uma divindade mais positiva que outras e, portanto, mais próxima de seus devotos. O referido hino passa a ser entoado, também, no contexto simposial, provavelmente antes de se beber o vinho. Escrevendo por volta do século II d.C., Luciano de Samósata afirma que esses versos eram conhecidíssimos e estavam na boca de todos

---

<sup>3</sup> Ὑγίεια, πρεσβίστα μακάρων, μετὰ σεῦ  
ναίοιμι τὸ λειπόμενον βιοτᾶς, σὺ δέ μοι πρόφρων  
σύνοικος εἶης εἰ γάρ τις ἢ πλοῦτου χάρις ἢ τεκέων,  
ἢ τᾶς ἰσοδαίμονος ἀνθρώποις βασιληΐδος  
ἀρχᾶς, ἢ πόθων, οὐς κρυφίως Ἀφροδίτας ἔρκυσιν  
θηρεύομεν, ἢ εἴ τις ἄλλα θεόθεν ἀνθρώποισι  
τέρψις ἢ πόνων ἀμπνοᾶ πέφανται, μετὰ σεῖο,  
μάκαρ Ὑγίεια, τέθαλε πάντα καὶ λάμπει Χαρίτων  
ᾠαρος, σέθεν δὲ χωρὶς οὔτις εὐδαίμων ἔφυ.

(Luc. *Laps.* 6). Assim, a resistência do referido peã ao grande lapso temporal – do século IV a.C. ao II d.C. – dá mostra, segundo LeVen (2014, p. 279), da força dessa composição.

O próprio vinho misturado à água é chamado de Higeia (Ath. 11, 487a). E a vinculação entre vinho e boa saúde também era corrente entre os gregos: em muitos dos relevos votivos do santuário de Asclépio em Atenas, Higeia porta a enócoa – jarro para servir vinho – deixando claro a vinculação entre ambos. Além disso, o pão consumido nos rituais também recebia o nome de Higeia (Ath. 3, 115a); ou seja, o tema de comer/beber o deus é recorrente na religião grega. Segundo Walter Burkert, a divindade ingerida, ao mesmo tempo em que é destruída, é integrada ao humano e seus poderes sagrados são assimilados. Ingerir o deus era, portanto, uma das maneiras mais íntimas de se estar com ele (BURKERT, 1991, p. 119-121).

Segundo Luciano de Samósata (*Laps.* 6), os pitagóricos substituíram a forma corrente de saudação grega *khairain*, que pode ser entendida como “tenha prazer”/“alegra-te”, por *hygiainein*, algo como “tenha saúde”. Tais saudações eram mais comumente feitas ao início do dia, um tipo de cumprimento matinal equivalente ao nosso “bom-dia”. Ou seja, mais uma vez Higeia guarda ligação com a “abertura”, o “início”, devendo ser lembrada primeiro. Por outro lado, Artemidoro (Artem. 1.82) faz menção que essa mesma formulação, *hygiaine*, também era usada como uma saudação noturna, que as pessoas diziam antes de dormir, equivalente ao nosso “boa-noite”. Dessa forma, Higeia liga-se também ao “fechamento”, ao “fim”.

É notória a relação entre sono e saúde nos rituais de cura de Asclépio, o que fica claro em uma máxima atribuída a Menandro que cita que o “sono é saúde para todas as doenças” (Men. *Mon.* 783). A forma mais maravilhosa de cura referida nas inscrições de Epidauro, por exemplo, era a incubação: o ato de dormir no santuário e se encontrar, em sonho, com o deus Asclépio e, na manhã seguinte, sair curado. Os relatos de cura desse santuário quase sempre terminavam com a seguinte frase formulaica:

*hygies egeneto*, ou seja, “tornou-se saudável” – o fim do ciclo da cura, portanto, era ficar na presença de Higeia/saúde. A saudação universal em grego moderno *geiasas* deriva de *hygeiasas*, o que demonstra, de alguma maneira, a popularização desse tipo de cumprimento e sua cristalização na língua grega (STAFFORD, 2005, p. 134).

Higeia também está presente em alguns *lekythoi*, vasos dados como presentes de casamento, analisados por Iphigeneia Leventi (1992, p. 195-209), Emma Stafford (2005, p. 132-133) e Amy Smith (2011, p. 51-55). Esses são raros exemplos nos quais Higeia aparece, na iconografia, desconectada de Asclépio e, aparentemente, também fora do contexto dos rituais de cura. Neles, a deusa aparece ao lado de outras divindades que evocam aspectos positivos como Harmonia, Paidia (diversão), Eudaimonia (felicidade), e Pothos (paixão) juntamente com Afrodite, formando o que parece ser o séquito da deusa do amor. Para Amy Smith (2011, p. 51), tais imagens, produzidas em Atenas ao final do século V a.C., no contexto da guerra do Peloponeso, da grande epidemia e da chegada do culto de Asclépio na Ática, evocam, além de anseios pessoais ligados ao *oikos*, desejos cívicos do que deveria ser a virtude pública da *pólis*.

Outro hino (SEG 4, 626), também do século IV a.C. e muito recorrente em diferentes santuários de Asclépio, expressa mais explicitamente essa relação:

Regozije-se comigo, gentilmente venha  
Para minha cidade de amplas planícies  
Ié Peã! Dê-nos o prazer de ver a luz  
Do sol na companhia da famosíssima brilhante Higeia<sup>4</sup>.  
(SEG 4, 626 - Tradução nossa)

Nele, o peã faz um paralelo entre aquele que canta, a cidade e Higeia/saúde, unindo uma dimensão pessoal e coletiva, e o prazer à companhia de Higeia.

---

<sup>4</sup>χαῖρε μοι, Ἴλαος δ' ἐπινίσειο  
τὰν ἐμὰν πόλιν εὐρύχωρον  
ἰὲ Παιάν, δὸς δ' ἡμᾶς χαίροντας ὄρᾶν φάος  
ἁελίου σὺν ἀγακλυτῷ εὐαγεῖ Ὑγιείᾳ.

Dessa maneira, é possível perceber que Higeia assume um papel central em diversos contextos: ao lado de Asclépio nos rituais de cura; na primeira e na última saudação do dia; no pão consumido nos rituais; no vinho bebido nos simpósios; nos relevos votivos; nos vasos de casamentos e nos seus hinos, tornados extremamente populares. Enfim, esse conjunto de coreografias, sabores, gestos, sons e imagens colocariam Higeia no centro das atenções do grupo social, codificando a saúde como um aspecto performativo necessário e esperado, na tentativa de fazer dela um bem comunal da ordem cotidiana (SCOTT, 2017, p. 53-54). Politicamente, o culto de Asclépio traz para o solo ateniense algo que talvez já estivesse em curso em Epidauro: a produção de um simbolismo cívico atrativo que fazia da saúde um elemento que tentava unir o indivíduo, a família e a cidade (SCOTT, 2017, p. 181). Provavelmente, isso estava inscrito dentro do projeto de reformulação da *pólis* iniciado por Péricles no século V a.C., que pretendia, entre outras coisas, o imperialismo ateniense. Não por acaso, o culto de Asclépio será levado para diversas localidades do Mediterrâneo Antigo, copiando-se o modelo de Epidauro, mas sob a chancela de Atenas<sup>5</sup>. Assim, segundo Calloway Scott (2017, p. 44-45), Higeia é conscientemente tecida no simbolismo cívico do centro urbano.

## AS MULHERES E A MANUTENÇÃO DA SAÚDE

Do ponto de vista da organização oficial do *oikos*, segundo Elaine Wainwright (2006, p. 72), o *kyrios* – o homem chefe da casa – era o responsável por tudo o que ocorria em seu interior. Assim, portanto, cuidar da saúde de todos os familiares, em uma primeira análise, também era sua função. Porém, como a autora enfatiza, devido às atribuições públicas do *kyrios*, era necessário que alguma divisão de tarefas fosse feita entre

---

<sup>5</sup> O próprio culto de Asclépio em Epidauro sofre uma grande reformulação ao longo do século IV a.C., depois que ele se populariza em Atenas. Acredito que a partir daí, não seria correto afirmar que o modelo exportado seria puramente o de Epidauro, mas o de Epidauro/Atenas.

homens e mulheres dentro do *oikos* – acrescento que tal divisão deveria ser ainda mais frequente em estamentos socioeconômicos mais baixos, devido à falta de recursos para o sustento de escravos e servos, por exemplo. Assim, a preparação de alimentos, a limpeza, a confecção de roupas, e o cuidado com os filhos deveriam ser algumas das funções exercidas pelas mulheres na casa. Desse modo, a construção desses papéis de gênero, ao que muitas fontes indicam, deixava à cargo das mulheres os cuidados básicos e contínuos que se deveriam ter com a saúde do grupo familiar.

Provavelmente, entre os séculos V e IV a.C., as mulheres não recebiam treinamento direto e formal para exercer tais cuidados médicos, seu aprendizado era feito de maneira empírica. Tal empirismo poderia advir da própria experiência pessoal, uma vez que, segundo Maria Regina Candido (2014, p. 157), o manejo culinário traria consigo o conhecimento das propriedades curativas de certos alimentos. Outra dimensão significativa desse conhecimento viria do convívio com outras mulheres, talvez inicialmente da própria família, como: mães, avós, tias etc. Outra via de socialização vinha das parteiras, que deveriam acumular grande conhecimento em ginecologia e em relação à saúde dos bebês, mas também da mulher e da saúde em geral. Parte da aprendizagem deveria vir, ainda, da consulta de curandeiras e curandeiros, sacerdotisas e sacerdotes, além da observação de tratamentos realizados por médicos treinados (WAINWRIGHT, 2006, p. 72).

Debruçando-se sobre o *corpus hippocraticum*, Helen King (1995, p. 147) afirma que havia uma precisão muito maior no conhecimento dos tratamentos médicos relativos à saúde dos homens do que das mulheres, o que demonstraria que o foco da medicina hipocrática estava no gênero masculino. Uma das hipóteses levantadas para isso, além do androcentrismo grego, é de que os homens eram os controladores da renda e, portanto, formavam o grupo que poderia pagar por tais tratamentos. De acordo com a autora (KING, 1998, p. 109), no *corpus*, há

uma quantidade muito superior de relatos de tratamentos de homens do que de mulheres, o que poderia demonstrar que homens recorriam mais à medicina hipocrática do que as mulheres. Lesley Dean-Jones chegou a cogitar que, por conta disso, as mulheres recorriam mais aos rituais de cura do que à medicina hipocrática (KING, 1998, p. 109). Porém, as oferendas votivas nos santuários de Asclépio também demonstram uma superioridade numérica de suplicantes homens.

Portanto, é provável que, devido à quantidade de tabus que recobria o corpo feminino e ao papel social que as mulheres assumiam, elas não fossem o público majoritário nem para a medicina hipocrática e nem para a cura ritual. Deveriam formar, então, uma rede de ajuda mútua entre elas (CANDIDO, 2014, p. 157) que, em muitos aspectos, passava longe do interesse masculino, uma vez que esse conhecimento aparece de forma muito fragmentária nas fontes que nos restaram (ANDRADE, 2020, p. 120-127). Por exemplo, o referido conhecimento médico das mulheres é provavelmente fonte de consulta do *corpus hippocraticum*, embora não devidamente creditado (KING, 1995, p. 135).

Porém, é possível que, às vezes, a relevância da atuação de algumas dessas mulheres tenha ultrapassado certas barreiras que lhes eram impostas e obtido reconhecimento público, como é o caso da estela de Fanostrata, da primeira metade do século IV a.C.:

Parteira e médica, Fanostrata jaz aqui

A ninguém causou dor, falecida, todos sentiram sua falta<sup>6</sup> (IG II<sup>2</sup>, 6873 – Tradução nossa)

A inscrição abre a possibilidade de interpretar que a atuação de Fanostrata não ficou restrita somente ao ciclo de mulheres, pois ela, além de ser designada explicitamente como “médica” (*iatros/ιατρός*), recebeu, ainda, uma estela funerária no espaço masculino por excelência: o espaço público. Talvez devido ao caráter prático da cura, uma pequena janela de

<sup>6</sup> μαῖα καὶ ἰατρὸς Φανοστράτη ἐνθάδε κείται  
οὐθενὶ λυπηρά, πᾶσιν δὲ θανοῦσα ποθεινὴ

reconhecimento poderia se abrir para algumas mulheres que acumulassem tais saberes. A utilidade da mulher como curandeira, na falta de um médico, é admitida por Apolodoro (Dem. 59, 55-56), embora não sem desconfiança pelos homens (KING, 1998, p. 163).

Apesar de alguns desses raríssimos reconhecimentos de mulheres médicas, é provável que a grande maioria mantivesse cuidados de manutenção básicos com a saúde do *oikos* – como higiene, boa alimentação etc; fazendo com que a saúde, especialmente na produção de *pharmakon*, fosse uma dimensão mais associada, embora não exclusivamente, ao feminino (CANDIDO, 2004, p. 91). Mesmo nos cultos de Asclépio, quem suplica pela cura dos familiares, que pela doença não podem comparecer ao santuário, é a mulher, como se ela representasse, de alguma maneira, a continuação da saúde da família (KING, 1998, p. 109-110). Se, em última instância, o *kyrios*, como responsável pelo *oikos*, é quem responde pela saúde de sua casa, é inegável o papel que as mulheres exerciam nesse processo.

## COMENTÁRIOS ADICIONAIS

Apesar da grande atestação iconográfica de Higeia, infelizmente, como já mencionado, temos poucas inscrições e poucos relatos literários sobre ela, o que deixa o contexto de seu culto pouco claro. Não há dúvida de que Asclépio é uma divindade médica associada diretamente à atuação dos sacerdotes em seus santuários, e, também, aos médicos, denominados muitas vezes de asclepiades. É tentadora a ideia de fazer o mesmo tipo de associação com Higeia ao público feminino. Porém, uma associação direta entre Higeia e as possíveis mulheres médicas ou que atuavam como curandeiras não é verificada nas fontes.

Contudo, não deixa de ser interessante, em um estudo de gênero, analisar como Higeia era representada – como uma deusa que, além de mulher, é filha. No contexto em questão, a maneira como as mulheres e

também as crianças eram percebidas estava passando por uma mudança perceptível. A vida dos homens, em boa medida voltada para a esfera pública, se constituía, até o Período Clássico, especialmente em Atenas, por certo desinteresse pela esfera privada e, portanto, se ignorava muito da vida das mulheres e das crianças<sup>7</sup>. Porém, já ao final do Período Clássico, as sucessivas guerras e epidemias trouxeram à tona um rastro de mortes e corrupção que deixou o modelo baseado na *pólis* em crise, fazendo com que a vida pública fosse remodelada. Voltados mais para os espaços privados, cultos de cunho mais pessoal como o de Asclépio/Higeia se popularizaram, assim como a percepção das mulheres e das crianças se tornou menos negativa (BEAUMONT, 1998, p. 68-69).

Ao mesmo tempo em que percebemos essa mudança de percepção em relação às mulheres – sua voz, como o outro, se torna mais presente no discurso literário dos homens, tornam-se personagens importantes no teatro, ganham estelas no espaço público com inscrições reconhecendo suas virtudes, são atestadas mais recorrentemente como médicas, além de parteiras –, vemos também uma maior aparição de Higeia nos relevos, estatuetas e inscrições. A saúde, área não exclusiva mas intimamente ligada aos afazeres da mulher, passa a ser pauta importante durante os séculos V e IV a.C.: do ponto de vista pessoal, nota-se a relevância do autoconhecimento e do auto tratamento em Hipócrates; do ponto de vista familiar, através das inscrições e relevos dos santuários de Asclépio fica claro que os cultos de cura eram também cultos familiares; e, por fim, do ponto de vista político, a saúde passa a ser um valor da *pólis*.

Ao dormir e ao acordar, Higeia, a deusa silenciosa que garante a saúde para todos, aos poucos passa a fazer parte do cotidiano dos gregos antigos a partir do século V a.C. Enquanto a cura, domínio de Asclépio, intervém apenas na hora da doença, a saúde é um estado mental e corporal almejado permanentemente. As deusas não são exatamente

---

<sup>7</sup> Segundo Beaumont, é por esse motivo que as deusas, até o Período Clássico, eram representadas sempre adultas, desde o nascimento, pois só assim estariam dentro do interesse dos homens (BEAUMONT, 1998, p. 62).

mulheres (LORAU, 1990, p. 42), mas ao mesmo tempo a modelagem feita pelo divino ilustra, aprova e autoriza o que ela modela (WAINWRIGHT, 2006, p. 90). A marginalização dos corpos femininos provavelmente fez com que laços de cooperação fossem criados entre as mulheres, em especial no que tange à saúde. Higeia não foi uma divindade exclusiva das mulheres, as fontes não nos permitem afirmar nem que foi prioritariamente delas – o eu poético dos hinos é, por exemplo, em sua maioria, masculino. Porém, como deusa, ela poderia estar atenta às necessidades das mulheres e sua imagem pode ter ajudado no aumento da audiência dos cultos de cura (COMPTON, 2002, p. 322). Mais do isso, a presença da deusa, cada vez mais popular no âmbito cotidiano, juntamente com outros processos, pode ter auxiliado, de maneira sutil, na participação de mulheres no processo de cura (WAINWRIGHT, 2006, p. 91).

Portanto, o discurso da saúde, tornado mais conhecido por nós por meio da Atenas pós século V a.C., pode ter funcionado como mais um meio de integração político-social, construído, em diferentes matizes, por homens e mulheres. As novas perspectivas de saúde trazidas pelo culto de Asclépio e Higeia ajudaram a remodelar alguns aspectos da vida pública e privada, uma vez que a saúde se tornou um ideal almejado por muitos. Corporificada na imagem de uma mulher e muito popularizada, Higeia pôde, talvez, trazer um pouco mais de espaço, dentro de um mundo que supostamente tentava silenciar os conhecimentos médicos das mulheres, para a atuação feminina no quesito da cura e, principalmente, na manutenção da saúde.

## ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Artem. – Artemidoro, *Sobre a interpretação dos sonhos*

Ath. – Athenaeus, *The Learned Banqueters* (Ateneu, *O banquete dos sofistas*)

Dem. 59 – Apolodoro [Pseudo-Demóstenes], *Contra Neera*

IG II<sup>2</sup> – *Inscriptiones Graecae IV, 2. Fasc.*

IG IV<sup>2</sup> – *Inscriptiones Graecae II et III, 2. Ed.*

Luc. *Laps.* – Luciano, *Livro IX (Justificação de um lapso dito ao saudar)*

Men. *Mon.* – Menandros, *Menandri Sententiae* (Menandro, *Sentenças*)

Paus. – Pausânias, *Descrição da Grécia*

PMG – *Poetae Melici Graeci*

SEG 25 – *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vol. 25

SEG 4 – *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vol. 4

## FONTES

APOLODORO. *Contra Neera [Demóstenes] 59*. Tradução Glória Onelley, introdução, notas e índice Ana Lúcia Curado. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

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

ATHENAEUS. *The Learned Banqueters*. Volume V: Books 10.420e-11. Edição e tradução Douglas Olson. Loeb Classical Library 274. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

HONDIUS, Jacob E. (ed.). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 1-11. Leiden, 1923-1954.

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

LUCIANO. *Luciano IX*. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MENANDROS. *Menandri Sententiae: Comparatio Menandri et Philistonis*. Edição Siegfried Jäkel. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri, 1964. Disponível em: <[https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_ante03/Menandros/men\\_gn00.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante03/Menandros/men_gn00.html)>. acesso em 19 out. 2022.

PAGE, Denys Lionel (ed.). *Poetae Melici Graeci: Ictmanis, Stesichori, Ibyci, Anacreontis, Simonidis, Corinnae, poetarum minorum reliquias, carmina popularia et convivialia quaeque adespota feruntur*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

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

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

WOODHEAD, Arthur G. (ed.). *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Vols. 12-25. Leiden, 1955-1971.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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.

BEAUMONT, Lesley. Born old or never young? Femininity, childhood and the goddess of ancient Greece. In: BLUNDELL, Sue; WILLIAMSON, Margaret. *The sacred and the feminine in Ancient Greece*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 1998, pp. 57-73.

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

CANDIDO, Maria Regina. *A feiticeira na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.

CANDIDO, Maria Regina. Mulheres estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a.C. In: FUNARI, Pedro Paulo; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: FAP-UNIFESP, 2014, p. 153-170.

COMPTON, Michael T. The Association of Hygieia with Asklepios in Graeco-Roman Asklepieion Medicine. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*. Oxford, v. 57, n. 3, pp. 312-329, jul. 2002.

DILLON, Matthew. *Girls and women in classical Greek religion*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2002.

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.

LEVEN, Pauline Anaïs. *The Many-Headed Muse: traditional and innovation in Late Classical Greek Lyric Poetry*. Cambridge; Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014.

LEVENTI, Iphigeneia. *Η εικονογραφία της Υγείας στα κλασικά χρόνια*. Departamento de Arqueologia e História da Arte, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Atenas, 1992.

LORAUX, Nicole. O que é uma deusa? In: DUBY G.; PERROT M. (Org.). *História das Mulheres no Ocidente*. Volume 1. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 31-75.

SCOTT, Calloway B. *Asklepios on the move: Health, Healing, and Cult in Classical Greece*. Department of Classics, New York University, Nova Iorque, 2017.

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

SMITH, Amy Claire. *Polis and Personification in Classical Athenian Art* (Monumenta Graeca Et Romana, v. 19). Leiden; Boston: Brill, 2011.

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

STAFFORD, Emma J. 'Without you no one is happy': the cult of health in ancient Greece. In: KING, Helen. *Health in Antiquity*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2005, pp. 120-135.

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

WAINWRIGHT, Elaine M. *Woman Healing/Healing woman: the Genderization of healing in Early Christianity*. Londres, Oakville: Equinox, 2006.