

Artigos

1 - RITO E CURA NO CULTO DE ASCLÉPIO NO FINAL DO PERÍODO CLÁSSICO *

*João Vinícius Gondim Feitosa***

RESUMO

Este artigo pretende fazer uma pequena contribuição ao estudo da cura ritual na Grécia Antiga, especificamente no culto do deus Asclépio no final do Período Clássico. O estudo se apoia nas fontes primárias e em textos contemporâneos que tentam explicar possíveis sentidos nas práticas rituais dos povos antigos. O trabalho propõe algumas interpretações do significado de alguns símbolos associados ao deus e de algumas práticas rituais que provavelmente tinham forte impacto sobre o psicológico das pessoas que nelas acreditavam e certamente deveriam auxiliar no processo de cura.

Palavras-chave: Asclépio, rito, cura

ABSTRACT

This article intends to make a small contribution to the study of ritual healing in Ancient Greece, specifically in cult of the god Asclepius in the final of the Classic Period. The study relies on primary sources and contemporary texts that attempt to explain possible meanings in ritual practices of ancient peoples. The paper proposes some interpretations of the meaning of some symbols associated with the god and some ritual practices that likely had a strong psychological impact on people who believed in them and certainly should help the healing process.

Keywords: Asclepius, rite, healing.

Estudar a história de um povo implica, antes de qualquer coisa, compreender o modo como as pessoas que compõem este povo interagem umas com as outras, quais são e como formam os seus signos de interpretação da realidade. Este estudo pretende

* Artigo feito sob a orientação da Dr^a Marília de Azambuja Ribeiro, professora do departamento de História da UFPE.

** Aluno do curso de graduação em História da UFPE. E-mail: vinicius_gondim@hotmail.com.

analisar como esta relação acontecia no que concerne às curas na Grécia Antiga no final do Período Clássico. Porém, nosso interesse é numa cura eminentemente milagrosa, precedida de um ritual, em que as pessoas se sentem realmente curadas por uma intervenção divina. Esta, para nós, é bem mais surpreendente, pois revela-nos que os signos, os símbolos, os emblemas são mais que uma vontade de representação, eles influem concretamente na vida das pessoas, mudando inclusive seu estado físico e de saúde.

As instituições humanas – religião, política, filosofia, etc. – além de fazerem o homem interagir com o mundo, elas criam, ou recriam, o próprio mundo, já que o mundo só existe, pelo menos para o homem, através delas. Elas também modificam o próprio homem, uma vez que este passa a ser educado por suas instituições. Porém, existe comumente, no discurso do homem, uma pretensão em descobrir a natureza. A “natureza ama esconder-se”⁹¹ escrevia Heráclito, e ao homem caberia desvelá-la. Mesmo nos dias atuais a Ciência parece ganhar mais credibilidade à medida que produz um discurso de “descobrimto” ao invés do de “criação” da natureza. No entanto, é o homem quem elabora e reelabora os conceitos que melhor lhe convém para explicar a sua realidade, ele não os descobre despretensiosamente, pois estes mudam nos diferentes contextos.

Desta forma, faz-se imprescindível compreender que tanto as doenças quanto as curas são, além de tudo, produzidas socialmente. Ou seja, elas dependem fortemente do discurso e da ideia que se fazem delas para a melhora ou a piora, a integração ou o afastamento de um indivíduo de uma sociedade.

Na religião grega antiga, assim como em várias outras religiões, a cura era atributo básico de qualquer deus⁹². Contudo, percebemos no final do século V a. C. uma crescente

⁹¹ Heráclito. Fragmento 123 DK *Apud* SOUZA, J. C. *Os pensadores pré-socráticos*. p. 101.

⁹² FERNGREN, Gary B. Introduction, 1998 *in*: EDELSTEIN, E. J.; EDELSTEIN, L. *Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies*. p. XIX.

recorrência do culto de Asclépio na iconografia e na literatura que chegaram até nós, Folkert van Straten afirma que os relevos votivos dedicados a Asclépio são mais numerosos do que os de qualquer outra divindade (VAN STRATEN, 1995, 63). Embora, em certa medida, qualquer deus poderia fazer tudo, percebemos, através da Teogonia de Hesíodo, que havia uma área de atuação de cada deus mais ou menos delimitada, ou seja, um deus da noite, um deus do dia, um deus da sabedoria, um deus da cura, e assim sucessivamente, ainda que alguns deuses reunissem em si mais de uma destas áreas. Isto fazia com que alguns deuses se tornassem especialistas em certas atividades.

Por algum motivo, Asclépio estava sendo recorrido mais do que havia sido anteriormente a partir do final do século V a. C. em diante. Talvez a fama do culto de Asclépio em Epidauro tenha feito com que mais pessoas se tornassem adeptas do deus. Segundo Milena Melfi, propriamente na metade do século IV a. C. foi feita uma reorganização da festa em honra a Asclépio e uma sistemática campanha de promoção do santuário (MELFI, 2007, 33).

Acreditamos, entretanto, que a propaganda não seria o único motivo para a popularização do culto. Provavelmente, havia um contexto que permitisse que este tipo de propaganda obtivesse sucesso. De acordo com Maria Regina Candido, a pólis grega passava, nos séculos V e IV a. C., por uma crise que mudava profundamente os valores desta sociedade. A situação crítica possibilitava “desvios e inovações” (CANDIDO, 2004, 17). Os antigos gregos, ao que se supõe, se apegaram mais ao místico, ao religioso, atitude característica dos momentos de crise. Uma nova forma de organização política, e também uma nova forma de pensar, estava sendo imposta com o avanço macedônico sobre a Grécia, que acabava de destruir o já fragilizado modelo cívico, baseado na liberdade, no individualismo e na reflexão (ROSTOVITZEFF, 1986, 216-217), e dava lugar a um império que se aproveitou de corrupções, conflitos e batalhas para se estabelecer (DIACOV; COVALEV, 1965, 231-232).

Esta crise além de fragilizar as instituições, fragilizou também os homens. A incipiente medicina não correspondia aos anseios do povo, pois era marcada por métodos muito dolorosos e nem sempre produzia a cura. Outra imagem se fazia das curas milagrosas. Estas, efetuadas por deuses, se mostravam, muitas vezes, como a única solução depois de tratamentos ineficazes⁹³. Dentro deste contexto podemos supor que a propaganda do culto do deus Asclépio poderia ter ajudado a sua popularização.

Estamos mais interessados, contudo, em entender um pouco mais dos signos e dos ritos que levavam à cura nos santuários de Asclépio, em compreender um pouco dos seus significados e que prováveis impactos eles poderiam ter sobre as pessoas que neles acreditavam.

Um dos primeiros aspectos a ser pontuado é que partimos da hipótese de que as curas realmente aconteciam, independente de acreditarmos que elas foram efetuadas por Asclépio. As pessoas que iam a estes santuários realmente acreditavam que foram curadas pelo deus, e devemos partir deste pressuposto. Caso as curas fossem inverídicas, acreditamos que o culto teria tido uma duração bem menor do que teve na história. Segundo Mircea Eliade, a validade do local sagrado depende da permanência da hierofania neste local (ELIADE, 1998, 296). A permanência da hierofania não seria creditada sem seus sinais serem expostos aos necessitados, no caso de doentes, o poder e a credibilidade do deus se manifesta na cura, portanto, com grande probabilidade, elas deveriam ocorrer.

Outro ponto que merece a nossa atenção é que o culto era de caráter humilde⁹⁴, a própria iconografia associada ao deus – as serpentes, o bastão, o galo, o cão – revela-nos um deus rústico e simples, o que também poderia ter ajudado a sua popularização. Uma

⁹³ *Anthologie Grecque*. VI, 330.

⁹⁴ Reynolds, Roueché e Bodard comentam que o relevo votivo *IAph2007* 15.240 sugere que as pessoas que dedicavam tais relevos eram de um baixo status social. REYNOLDS, ROUECHÉ, BODARD. *IAph2007* 15.240.

das inscrições encontradas em Epidauro nos revela que o deus não aceitava apenas dinheiro em troca de suas curas, Eufanes, por exemplo, paga ao deus com astrágalos⁹⁵.

A serpente, o maior ícone associado a Asclépio, segundo Mircea Eliade, é em muitas religiões símbolo de regeneração, imortalidade e poder (ELIADE, 1998, 136 e 235). Os gregos também interpretavam desta forma a simbologia da serpente, Artemidoro escreveu que as serpentes eram atributo de deuses poderosos, trocando as suas peles sucessivamente ela deixa a velhice e reestabelece a juventude⁹⁶. Cornuto afirma que, além disto, a serpente significava atenção, requisito indispensável nos tratamentos médicos⁹⁷. De acordo com a mitologia, que nos é relatada por Higino, fora a serpente quem havia ensinado a Asclépio como ressuscitar os mortos ressuscitando outra serpente, foi a partir deste momento que o deus adotou definitivamente o animal para si (HYGINUS. *Astronomica*, II, 14).

Segundo as inscrições encontradas em Epidauro, é a própria serpente que protagoniza uma série de curas no santuário de Asclépio. Para citar alguns exemplos, ela cura a cegueira de um homem que foi ao santuário⁹⁸, cura a outro que foi picado no pé, curiosamente por outra serpente⁹⁹, faz com que a, até então, estéril Nicasibula tenha dois filhos depois de ter tido relações sexuais com a serpente sagrada¹⁰⁰. Mircea Eliade afirma que uma das características dos ritos é que eles são uma repetição de normas e gestos primordiais (ELIADE, 1998, 293), desta forma, eles abolem o tempo profano e transportam as pessoas a um tempo sagrado, arquetípico, que se repete não por uma ideia de

⁹⁵ *Inscriptiones Græcæ*. IV², 121, VIII.

⁹⁶ ARTEMIDORUS. *Oneirocritica*. II, 13 *apud* EDELSTEIN, 1998, 367.

⁹⁷ CORNUTUS. *Theologiae Graecae Compedium*, Cp. 33. *Apud* EDELSTEIN, 1998, 368.

⁹⁸ *Inscriptiones Græcæ*. IV², 121, IX.

⁹⁹ *Idem*. IV², 121, XVII.

¹⁰⁰ *Idem*. IV², 122, XLII.

sucessão, mas para tornar o momento sagrado sempre presente e realizável (ELIADE, 1998, 310-311).

Uma serpente seria incapaz de curar em qualquer espaço, em qualquer momento, mas a serpente sagrada certamente curaria no espaço sagrado, num tempo sagrado. O ritual fazia com que uma serpente comum deixasse esta condição e se tornasse a serpente mitológica que ensinou a Asclépio como ressuscitar os mortos. Situação análoga deveria acontecer com as ervas que se atribuíam poderes medicinais, suas propriedades de cura se deviam ao fato delas terem sido descobertas pela primeira vez pelos deuses. Assim, quando se colhia uma erva da qual se queria extrair seus atributos medicinais se recitava a fórmula ritual: “erva [...] eu oro para ti, em nome do teu primeiro descobridor, Asclépio” (ELIADE, 1998, 241)¹⁰¹.

Os rituais na religião grega antiga, segundo Walter Burkert, tinham um caráter eminentemente prático, as pessoas a eles recorriam para alcançar algo que elas almejavam (BURKERT, 1991, 25), e que acreditavam que não os conseguiriam por vias comuns, ou profanas, por isto se recorria ao sagrado. Para Freud, há no homem primitivo um intenso desejo de ter controle sobre aquilo que lhe era intangível e este desejo era idealizado no sagrado e nos deuses (FREUD, 1996b, 98).

A relação com o sagrado, entretanto, sempre é mediada por um ritual, pois se acreditava que o contato direto com a hierofania poderia ser arrasador e, por isto mesmo, inútil. Por causa disto, esta relação, altamente poderosa e, conseqüentemente, destrutiva, deveria sempre ser intercedida por gestos e orações predeterminadas, vestimentas específicas, por sonhos, por fórmulas mágicas, pelo sacrifício de vítimas, entre outros. É a todo este conjunto de regras que tem por finalidade pôr o homem em contato com a divindade que chamaremos de rito. Supostamente comprovada a eficácia deste rito, ele tende a ser repetido, esta repetição também alivia o homem de suas angústias lhe dando

¹⁰¹ Para alguns exemplos: EDELSTEIN, 1998, 192.

segurança e previsibilidade (CAZENEUVE, 1978, 28), para Freud haveria também certo comportamento neurótico nas repetições (FREUD, 1996a, 97-98). Por este motivo, também, acreditamos que os relatos de cura nos santuários de Asclépio não podem ser todos inverídicos, se eles eram ineficazes não teriam tido continuidade.

O ritual ainda estabelece as relações de troca entre os deuses e os homens, geralmente renúncias parciais são feitas em troca de um ganho maior no futuro (BURKERT, 1991, 26). Uma vez conquistada a graça, oferendas votivas eram dadas em agradecimento aos deuses. São nestas oferendas votivas dedicadas a Asclépio, que chegaram até nós, que baseamos largamente este trabalho.

Ritos específicos que selam acordos entre homens e deuses, e que eram empregados largamente pelos gregos, são os sacrifícios. Mais do que isto, os sacrifícios têm entre seus objetivos livrar o homem de uma condição profana para introduzi-lo numa realidade sagrada (MAUSS; HUBERT, 2005, 29). Segundo Marcel Mauss e Henri Hubert, era preciso que houvesse um grau de proximidade, de parentesco, com o deus do qual se esperava um favor, o ritual introduzia o homem nesta poderosa conjuntura (MAUSS; HUBERT, 2005, 28). Sacrifícios eram indispensáveis para quem almejava a cura nos santuários de Asclépio. Hermon de Tassos, por exemplo, havia sido curado de uma cegueira, no entanto, sem quitar o seu débito com o deus retornou a ficar cego, sendo curado definitivamente quando cumpriu devidamente o ritual¹⁰².

Como afirmamos anteriormente, a validade do ambiente sagrado reside no fato dele ser diferente do ambiente profano, de modo que as oferendas consumidas no santuário são de natureza bastante diferente das consumidas fora dele, por este motivo “tudo que se oferta em sacrifício”, escreve Pausânias se referindo ao Templo de Asclépio em Epidauro, “deve ser consumido no interior dos limites sagrados” (PAUSANIAS, II, XXVII). Tudo o que se passa dentro dos limites sagrados é sagrado. O sacrifício além de alimentar

¹⁰² *Inscriptiones Græcæ*. IV², 122, XXII.

os homens alimentava, ao mesmo tempo, aos deuses (LUCIEN, XIII, 9), este contato íntimo, se assim podemos afirmar, deveria ser único para os frequentadores destes ritos.

Uma inscrição de Epidauro, que data de cerca do ano 400 a.C.¹⁰³, nos dá uma mostra de como deveriam ser feito os sacrifícios em honra a Asclépio no Período Clássico. Recomendava-se que se sacrificasse um boi, pois a divindade era masculina, às femininas deveria sacrificar-se uma vaca. Sobre o altar deveria ser feito o sacrifício de um galo, além destas vítimas animais, era preciso ofertar ainda um bolo de cevada, algumas medidas de trigo e de vinho. Na repartição da carne, os deuses, primeiramente, receberiam uma coxa do boi, que provavelmente era queimada, outra coxa deveria ser dada aos sacerdotes do sacrifício (τοὶ ἰαρομνάμονες), o restante era repartido entre os cantores e os guardiões em menores pedaços.

A prescrição feita nesta inscrição é hipotética, nem todos tinham condições de oferecer um boi em sacrifício a Asclépio, pessoas mais humildes ofereciam simplesmente um galo: “[Asclépio] recebe favoravelmente este galo [...] se pudéssemos, nós ofereceríamos, invés de um galo, um gordo novilho” diz uma das personagens de Herondas num templo de Asclépio (HÉRONDAS, Mime IV). Os sacrifícios eram feitos assim que se chegava ao santuário, e se bem aceitos pelo deus, mediante a avaliação de um sacerdote, tudo o que passava a acontecer aí dentro deveria ter algo de sagrado (HÉRONDAS, Mime IV).

Todos estes procedimentos que envolviam os rituais de cura atingiam, antes de tudo, o psicológico dos enfermos, ainda que isto fosse feito de forma inconsciente. Burkert afirma que estes ritos se utilizavam de curas catárticas (BURKERT, 1991, 31-32). A catarse [κάθαρσις] era um termo empregado em vários contextos pelos gregos, Aristóteles o define como uma brusca sensação de alívio experimentada depois de fortes

¹⁰³ *Idem.* IV², 41.

emoções. Tal sensação poderia, segundo o filósofo, ser sentida, em maior ou menor grau, por qualquer alma, e levavam, além da cura, a uma purificação moral¹⁰⁴.

É evidente que a simplicidade da narrativa pode nos enganar quanto ao estado que estas pessoas ficavam quando confrontadas com estes símbolos catárticos. Uma menina muda que dormia no Ábaton¹⁰⁵ do santuário de Asclépio em Epidauro, por exemplo, foi acordada por uma serpente e pôs-se a chorar e a gritar pelos pais, a partir daí viu-se que a menina estava curada¹⁰⁶. O terror precede o alívio e a cura na catarse, ao menos na catarse explicada por Aristóteles.

Outro aspecto que nos faz ver o grande impacto dos símbolos no psicológico destas pessoas se verifica no fato de muitas delas serem curadas através de sonhos. Tais rituais são chamados “incubações” e, sem dúvida, são os mais impressionantes. O ritual consistia nos necessitados dormirem no santuário e através de sonhos, o deus aparecia-lhes em visões divinas efetuando supostamente a cura, ou prescrevendo o que se deveria fazer para alcançá-la. Assim, por exemplo, uma mulher chamada Ambrosia de Atenas foi curada de um problema no olho¹⁰⁷, da mesma forma Pândaro da Tessália foi sanado de suas feridas na testa¹⁰⁸, Hermódico recuperou as forças graças a uma ordem direta de Asclépio em seu sonho¹⁰⁹. Os exemplos se multiplicam nas inscrições de Epidauro e nos fazem perceber que o fator psicossomático era preponderante nestes rituais de cura.

Era preciso, para isto, que as pessoas acreditassem que tais ritos trariam a desejada cura. Existia, então, todo um conjunto simbólico formado culturalmente ao

¹⁰⁴ ARISTÓTELES. *Os pensadores: Aristóteles – vida e obra. Poética*. VI, II. p. 43. Também ARISTOTE. *La politique*. 1342a § 5.

¹⁰⁵ Ábaton (ἄβατον): parte dos santuários de Asclépio onde ocorriam as incubações.

¹⁰⁶ *Inscriptiones Græcæ*. IV², 123, XLIV.

¹⁰⁷ *Inscriptiones Græcæ*. IV², 121, IV.

¹⁰⁸ *Idem*. IV², 121, VI.

¹⁰⁹ *Idem*. IV², 121, XV.

longo dos séculos que teria por finalidade ambientar e tornar real a atmosfera divina para as pessoas que recorriam aos deuses. No culto de Asclépio percebemos a confluência de outras divindades que auxiliavam no tratamento das doenças, característica típica da mentalidade politeísta.

Uma destas deusas, por exemplo, era a deusa Terra [Gaia/Γαῖα], alcunhada de “mãe de todos”, a ela era atribuído poderes regenerativos, daí muitas vezes durante os rituais de incubação os enfermos dormirem diretamente sobre o chão, esperando obter alguma ajuda da grande mãe (ELIADE, 1998, 200 e 205). Juan Muela também explica que a serpente, animal sempre pegado a Terra, “deixa clara sua vinculação com ela, adquirindo por direito próprio suas mesmas faculdades” (MUELA, 2008, 194). A serpente curaria também por conhecer os segredos da Terra e de suas ervas.

Outra deusa que aparece em relevos descobertos no Asclepeion¹¹⁰ de Atenas e estátuas suas foram encontradas no de Epidauro é a Niké alada, deusa que representava a vitória, e sem dúvida este símbolo deveria ter uma grande força sobre o imaginário dos suplicantes, já que a deusa era comumente associada a divindades importantes como Zeus e Atena, por exemplo. Provavelmente, os enfermos desejariam sair vitoriosos sobre suas doenças, e contavam assim com o auxílio da própria deusa da vitória.

Apolo, outro importante deus no mundo clássico, era tido como pai de Asclépio, e muitos relatos não deixam esta estirpe passar despercebida. Talvez, a genealogia e a associação a deuses poderosos desse alguma autoridade ao deus, que teve uma popularização relativamente tardia.

Nenhum deus, entretanto, está mais recorrentemente associado a Asclépio quanto a sua própria filha Higeia, a deusa da saúde. Em muitas oferendas votivas está escrito o dizer quase ritual: “Ἀσκληπίω καὶ Ὑγιείᾳ εὐχὴν”, ou seja, “a Asclépio e a Higeia pela

¹¹⁰ Os santuários dedicados a Asclépio eram chamados de Asclepeion.

graça [alcançada]”. Filetero escreveu na primeira metade do século IV a. C.¹¹¹ que nos rituais de Asclépio o vinho dado aos participantes era chamado Higeia (ATHÉNÉE, XI, 487a), igualmente, Sosibio nos revela que era distribuído um bolo que também recebia o nome de Higeia (ATHÉNÉE, III, 115a). Comer ritualmente o deus não era uma exclusividade do culto de Asclépio, no culto de Dionísio, por exemplo, Makaria, ou a felicidade, era comida também sob a forma de um bolo (BURKERT, 1998, 119). Possivelmente, a prática da teofagia em algumas religiões seja uma reminiscência do antigo culto totêmico, em que os fiéis, ao comerem ritualmente o totem, “assimilavam-no e assemelhavam-se a ele” (MAUSS; HUBERT, 2005, 9).

Mais do que um simples nome, ou uma simples associação, ingerir ritualmente Higeia poderia significar ter consigo alguns atributos desta deusa, provavelmente isto deveria constituir, originalmente, motivo de grande entusiasmo, pelo menos, dentro de um contexto onde se buscava a cura, consumir a Saúde poderia ajudar nos rituais catárticos. Para Aristóteles, o entusiasmo (ἐνθουσιασμός)¹¹², entre outras coisas, também é uma característica da catarse (ARISTOTE, *Politique*, 1342a § 5).

Juan Muela afirma que temas do culto de Asclépio foram incorporados ao culto de Cristo (MUELA, 2008, 207), o tema de “comer o deus”, segundo Burkert, fascinou particularmente os cristãos (BURKERT, 1998, 120), e é provável que ele tenha permanecido no rito cristão por causa da força dos cultos pagãos, em particular ao culto de Asclépio, já que a comunhão no cristianismo é feito sob um contexto de regeneração. Mesmo comentadores cristãos do século II d. C. alegam que os milagres de Asclépio foram um prelúdio de Jesus Cristo¹¹³.

¹¹¹ A datação é dada por EDELSTEIN, 1998, 338.

¹¹² O verbo ἐνθουσιάζω vem da junção de duas palavras, ἐν (em/dentro) e θεός (deus/divindade) significava literalmente: “ter uma divindade dentro de si”.

¹¹³ Justin Martyr, Dialogue with Trypho, cap. 69, 3 *Apud Falls*, 1948.

Com isto, consideramos que a cura milagrosa provavelmente implicava num contato único e peculiar com o deus. Esta relação com o divino, como podemos notar, não era uma simples abstração que nada tinha a ver com realidade concreta das pessoas. Os exemplos aqui descritos ilustram a hipótese de que os rituais eram concretos para quem acreditava que eles eram concretos e que as curas ocorridas no culto do deus Asclépio se apoiavam, sobretudo, em símbolos catárticos produzidos socialmente. Contudo, apenas tateamos este vasto campo simbólico. O trabalho não tinha a intenção de esgotar a rica simbologia que envolvia o culto de Asclépio, mas mostrar que uma importante via de compreensão de uma sociedade é os seus ritos, pois estes auxiliam na construção de identidades e realidades nos revelando um pouco do modo como as pessoas pensam, agem, criam e encaram a sua existência. O estudo dos ritos de cura torna-se, portanto, particularmente importante porque revela-nos o esforço feito pelas pessoas para manterem sua sobrevivência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRÃO, Baby; DEUTSCH, Therezinha M. e GOMES, Pinharanda. *Os pensadores: Aristóteles – vida e obra*. – São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- Anthologie Grecque*. Tradução francesa F. Jacobs – Paris: Hachette, 1863.
- ARISTÓFANES. *Pluto (a riqueza)*. Introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.
- ARISTOTE. *La politique*. Tradução francesa Barthélemy Saint-Hilaire. – 3. Ed. – Paris: Librairie Philosophique de Ladrage, 1874.
- ATHÉNÉE. *Banquet des savants*. Tome premier e quatrième. Tradução francesa M. Lefebvre de Villebrune. – Paris: Lamy, 1789.
- BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistérios*. Tradução Denise Bottman. – São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1991.

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

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Tradução M. L. Borralho. – Porto: Rés-Editora, Ltda., 1978.

DIACOV, V. ; COVALEV, S.. *História da antigüidade*: volume II Grécia. Tradução João Cunha Andrade. – São Paulo: Fulgor, 1965.

EDELSTEIN, Emma Jeannette; EDELSTEIN, Ludwing. *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. Volumes I e II. Com introdução de Gary B. Ferngren – Baltimore: John Hopkins Paperbacks edition, 1998.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. – 2. Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FALLS, Thomas. *Saint Justin Martyr*. Fathers of the Church 6. – New York: Christian Heritage, Inc., 1948.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Volume XIII. Comentários e notas James Strachey e Alan Tyson; tradução do alemão e do inglês Jayme Salomão. – Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Volume XXI. Comentários e notas James Strachey e Alan Tyson; tradução do alemão e do inglês Jayme Salomão. – Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HERONDAS. *Mimes d'Héronidas*. Tradução francesa Georges Dalmeyda. – 2. Ed. – Paris: Hachette, 1893.

HYGINUS. *The Myths of Hyginus*. Traduzido e editado por Mary Grant. University of Kansas Publications in Humanistic Studies, nº. 34. – Lawrence: University of Kansas Press, 1960.

Inscriptiones Græcæ. – Berlin, 1929.

LUCIEN DE SAMOSATE. *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*. Tradução francesa, introdução e notas Eugène Talbot. – Paris: Hachette, 1912.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução Paulo Neves. – São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELFI, Milena. *I santuario di Asclepio in Grecia. 1.* – Roma: “L’ERMA” di BRETSCHNEIDER, 2007.

MUELA, Juan Carmona. *Iconografía clásica: guía básica para Estudiantes*. 4. ed. Madrid: Ediciones Istmo, S.A., 2008.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce*. Tradução francesa M. Clavier. – Paris: Société Royale Académique des Sciences, 1821.

REYNOLDS, Joyce; ROUECHÉ, Charlotte; BODARD, Gabriel. *Inscriptions of Aphrodisias (2007)*. Disponível em: <<http://insaph.kcl.ac.uk/iaph2007>>. Acesso em: 27 set. 2010.

ROSTOVTZEFF, M.. *História da Grécia*. Tradução Edmond Jorge. – 3. Ed. – Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

SOUZA, J. C. *Os pensadores pré-socráticos – vida e obra*. – São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

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