

O *Asclepeion* de Pérgamo no século II E.C. como lugar de interpenetrações temporais, espaciais e identitárias

The 'Asklepieion' of Pergamum in the century II CE as a place of temporal, spatial and identity interpenetration

Lolita Guimarães Guerra*

Resumo: O santuário de Asclépio em Pérgamo, na Ásia Menor, foi, no século II E.C., destino de viajantes das mais diversas regiões do Império Romano e que, ali, desfrutavam de práticas que iam além das necessidades e objetivos devocionais e medicinais. A partir de uma ampla reforma ocorrida após uma visita de Adriano à cidade, as estruturas arquitetônicas, os modelos estéticos e as representações figurativas no interior do *Asclepeion* inspiram uma profunda identificação entre as tradições pergamenas e Roma. Mais ainda, a variedade de experiências vividas no santuário promovia oportunidades à reconstrução das identidades e relações dos próprios visitantes. Neste artigo, discutimos como os usos do *Asclepeion* no século II E.C. o distinguem como um lugar que excedia identidades, espacialidades e temporalidades.

Abstract: The Pergamene *Asklepieion* in Asia Minor was in the Second Century C.E. a destination to travellers from all over the Roman Empire. There, they enjoyed many practices that went beyond devotional and medical needs. After the visiting of Hadrian to the city, a broad rebuilding of the sanctuary took place, in which the architectural structures, aesthetic models, and figurative representations within the sanctuary inspired a profound identification between Pergamene traditions and Rome. At the same time, the variety of experiences in the *Asklepieion* gave the visitors opportunity to the reconstruction of identities and relationships. In this paper, we shall discuss how the uses of the sanctuary in the Second Century C.E. distinguished it as a place that surpassed identities, spatialities and temporalities.

Palavras-chave:

Alto Império;
Asclepeion de Pérgamo;
Culto de Asclépio;
Viagens.

Keywords:

Early Roman Empire;
Pergamene
Asklepieion;
Cult of *Asklepios*;
Travelling.

Recebido em: 21/04/2015
Aprovado em: 26/05/2015

* Lolita Guimarães Guerra é doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas e professora responsável pelas cadeiras de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual de Feira de Santana. Suas investigações têm sido desenvolvidas no campo da religião antiga em diálogo com as reflexões da filosofia moderna.

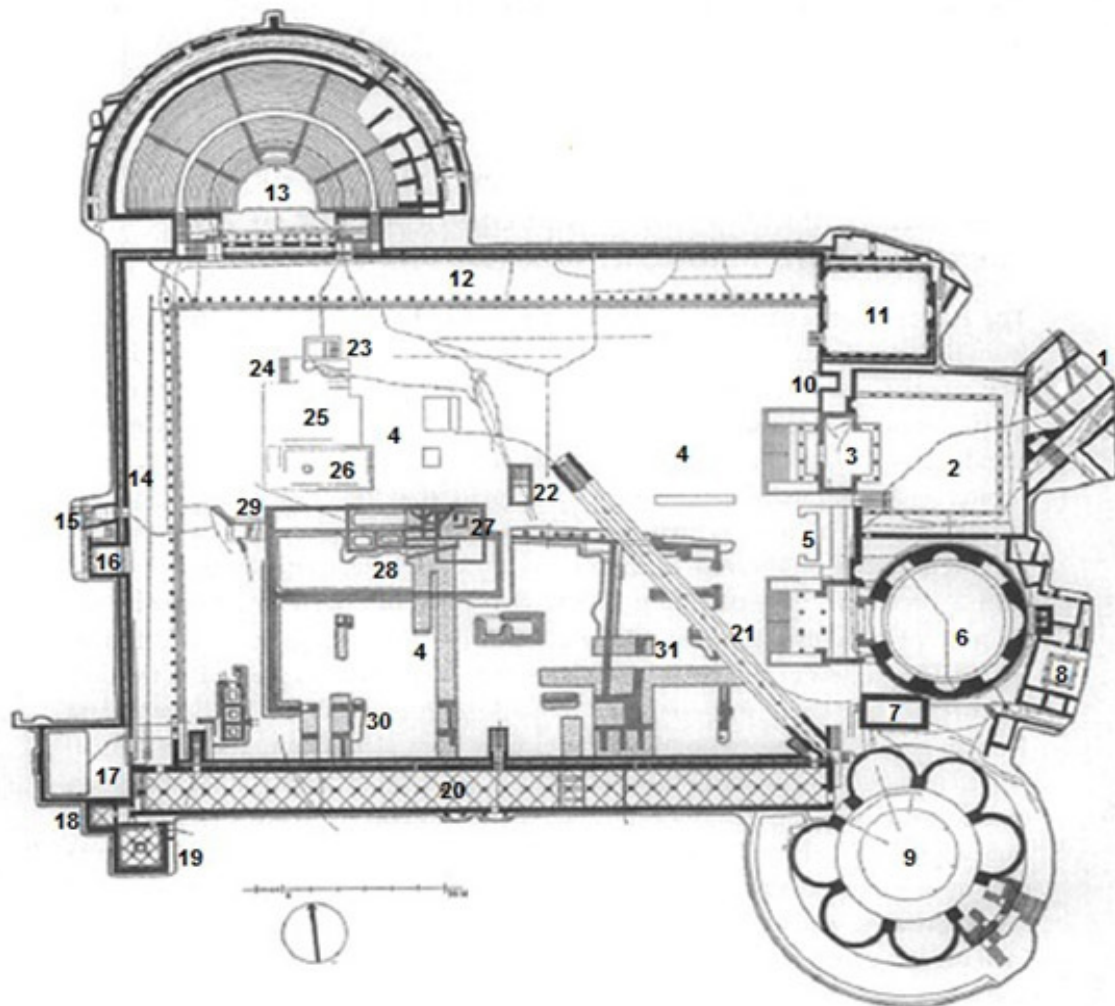
Introdução

No Mundo Antigo tanto quanto hoje, viajar constituía uma prática de sentidos múltiplos, estendidos do apelo profissional, das necessidades econômicas e diplomáticas e das obrigações religiosas ao turismo por prazer, no qual reconheciam-se espacialidades identificadas como próprias e lugares percebidos como intrinsecamente outros, por vezes de um exotismo sedutor e perturbador. A viagem coloca em movimento uma dinâmica de identidade e alteridade dada no espaço e, mais especificamente, na materialidade do espaço acumulador dos tempos na forma das experiências humanas e movimentos naturais que se nos escapam. Essa materialidade é pensada pelo arqueólogo Julian Thomas (1996, p. 47) como centro da existência, na medida que *o corpo forma o lugar a partir da qual a subjetividade é exercida e através da qual a prática de autointerpretação é vivida e experimentada*. Pensamos poder estender esse corpo, reanimá-lo para além do “eu” que Thomas chama “sujeito”. Em trânsito, e nas narrativas de viagens, quando nos focamos nas experiências de peregrinação a santuários de cura, diante de nós apresenta-se sempre um corpo: corpo fragilizado que escreve, que constrói um outro que é o volume dos pensamentos, sensações e discursos na sucessão dos dias e noites, que transita do espaço onírico ao espaço partilhado com os despertos e, desses, a lugares sucedidos por meio da vontade do deus e da presteza do devoto. Nesse sentido, a própria paisagem é um corpo viajante, transferido e retornado no sonho, no idílio e na memória. O material produz sentido, informa-se dele, transforma-se com ele – material que é corpo, corpo que é lugar e matéria em movimento. Afastamo-nos, aqui, de um entendimento dicotômico entre um sujeito (o viajante, o doente, o autor) e um objeto sobre o qual o primeiro atua (o espaço da viagem, o santuário de destino) e orientamo-nos pela ausência de uma concepção de subjetividade no mundo pré-cartesiano, no qual o “eu” não se oferece como sujeito, como uma coisa ou substância, mas como mundano e em aberto numa experiência cotidiana fundamentalmente material.¹ Ao mesmo tempo, aproximamo-nos de discussões que, no âmbito da Arqueologia, apontam uma relação de produção de sentidos e mútua constituição entre o homem e a cultura material, como o fizeram Henrietta Moore (1990), Pedro Paulo Funari, Andrés Zarankin e Emily Stovel (2005), Félix Acuto (2005) e Stephen Sillman (2010), ainda que esses autores mantenham-se firmes

¹ A crítica ao ‘sujeito’ surge em 1927 em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, e retornará em *O Tempo da Imagem do Mundo*, de 1938 e em *Nietzsche II*, escrito entre 1939 e 1946. Heidegger reivindica um modo de falar do homem não-tributário ao conceito moderno de sujeito e enquanto consciência. Em função disso, cunhará o termo *Dasein*, largamente traduzido como *ser-aí*, o homem em sua mundanidade cotidiana e abertura para a espacialidade.

quanto a uma relação dualista entre o homem (por vezes entendido mesmo como “sujeito”) e uma cultura material ativa em sua construção.

Os vestígios desses lugares passados não resguardam sentidos prontos, à espera de serem desvendados pelo pesquisador. Eles sobreviveram ao tempo. Não estão limitados às intenções de quem o produziu e o utilizou. Eles transcenderam e, portanto, existem também em uma dimensão atemporal, de pertencimento no passado e no presente. Como observou Michael Shanks (1997, p. 123), essa ambiguidade confere-lhes autonomia, indo além das intenções e condições de produção e de uso. Assim, os sentidos que atravessam os lugares, da mesma forma que os discursos constituídos a partir da experiência material, assumem e subvertem os limites impostos pela orientação ideológica da comunidade dos viventes. Não tanto como elementos constituintes de um par de opostos em uma dinâmica dicotômica, mas em um co-pertencimento, enquanto co-lançados, homem e mundo atuam em mútua constituição. Ao debruçarmo-nos sobre a espacialidade das viagens por lugares sagrados, em especial os movimentos humanos em torno ao santuário de Asclépio em Pérgamo, na Ásia Menor, interessa-nos antes de tudo investigar como seus significados eram construídos e contestados no tempo, ou seja, como eram historicamente produzidos – como sugerido por Ian Morris (2000, p. 4 e ss.) ao falar dos usos da cultura material. Esses sentidos fazem parte de um horizonte comum, mundos de significados contraditórios, mal-integrados, contestados, mutáveis e altamente permeáveis, como os pensados William Sewell (1999, p. 53). Portanto, debruçamo-nos sobre o espaço não para encontrarmos nele categorias e sentidos pré-definidos e coerentes, mas sim as identidades móveis que o atravessam. Além disso, delimitamos nosso enfoque a partir do questionamento sobre como esses sentidos são construídos pelos usos do lugar. Como observou Stephen Sillman (2010, p. 49), as origens dos espaços e do mundo material têm profundos significados, mas elas não podem ser priorizadas em detrimento da interpretação de seus usos, das experiências vividas pelos sujeitos e das relações sociais. Entendemos também que esses usos não são *a priori* oferecidos pelo espaço, mas se constroem na comunicação daqueles que deles fazem uso, moldando-os numa multiplicidade de sentidos.

Figura 1: O Asclepeion de Pérgamo no século II E.C.

1. *Hallenstrasse*; 2. Átrio do Propileu; 3. Propileu; 4. Pátio; 5. Nicho de culto; 6. Templo de Zeus Asclépio; 7. Cisterna; 8. Casa em peristilo; 9. Rotunda; 10. Nicho de culto; 11. Biblioteca; 12. Pórtico norte; 13. Teatro; 14. Pórtico oeste; 15. Saída oeste; 16. Câmara oeste; 17. Câmara sudoeste; 18. Latrinas; 19. Latrinas; 20. Pórtico sul e Criptopórtico; 21. Criptopórtico; 22. Poço helenístico; 23. Termas romanas; 24. Templo helenístico; 25. Templo helenístico; 26. Templo helenístico de Asclépio; 27. Complexo de incubação; 28. Complexo de incubação; 29. Poço; 30. Pórtico sul helenístico; 31. Pórtico leste helenístico

Fonte: Petsalis-Diomidis (2010, 168).

A primeira associação entre Asclépio e a cura é encontrada na *Ilíada* (4.192-219), segundo a qual o (ainda) herói teria aprendido a produção de medicamentos com o Centauro Quíron.² No período clássico, quando o mito de Asclépio como divindade estabelece-se textualmente, ele é identificado como filho de Apolo, o deus da mântica

² Edelstein e Edelstein (1998, p. 16) sinalizam, que, na *Ilíada*, a arte da cura não é exclusiva de Asclépio e seus filhos, mas estende-se a outros nobres, como Aquiles e Pátroclo. Aquiles também fora pupilo de Quíron e este o ensinara o preparo de medicamentos (11.832). O cuidado dos ferimentos seria, portanto, um conhecimento típico do nobre guerreiro, e não uma exclusividade de determinados personagens.

inspirada. Píndaro narra que Corônís, grávida de Apolo, teria se apaixonado pelo mortal Ísquis. O deus, ao descobrir o adultério, enviou sua irmã Ártemis para matar Corônís, mas salvou o filho e o colocou sob os cuidados de Quíron, que o tomou como pupilo. O centauro assim ensinou-o a tratar por meio de ἐπαιδαίς, bebidas tranquilizantes (προσανέα πίνοντας), medicamentos (φάρμακα) aplicados nos ferimentos, e cirurgia (τομαίς ἔστασεν ὀρθούς) (PÍNDARO, *Ode Pítica*, 3.47-53). Tais curas eram exercidas, em grande medida, através do rito da incubação, por meio do qual o indivíduo dormia a fim de receber, em sonhos, a visita do deus.³ Muitas vezes, a prática era exercida nos santuários dedicados a Asclépio e em suas proximidades.

Os *Asclepeia* costumavam ser construídos em espaços arborizados de clima ameno e próximo a fontes de água fresca, como ocorre em Atenas, Cós, Epidauro e Pérgamo, sendo interessante notar o caso do santuário romano, construído sobre uma ilha à qual foi dada a forma de um barco em meio ao Tibre. Homens e mulheres, crianças, adultos e idosos, pessoas de posses e de poucos recursos buscavam neles os cuidados administrados por Asclépio, frequentemente em diálogo com a medicina convencional. Ainda que por vezes um pouco distantes das mais intensas aglomerações urbanas, tratavam-se de complexos formados por edifícios de diversos gêneros, incluindo teatros, ginásios, estádios, bibliotecas e banhos, de forma que atraíam não apenas pessoas em busca de tratamento, mas também indivíduos e grupos interessados nas muitas atividades ali promovidas, de forma que era também necessário que o lugar estivesse acessível a redes comerciais e de comunicação. Assim, os *Asclepeia* devem ser pensados, antes de tudo, como espaços polissêmicos, insubordináveis a categorias impermeáveis e estanques como “sagrado” e “profano”.

Ao tomarmos o santuário de Asclépio em Pérgamo a partir de seu uso, abrimos espaço a novas possibilidades interpretativas sobre os sentidos dos lugares sagrados no Mundo Antigo. Ele foi destino de uma miríade de viajantes, os quais, movidos por uma ampla gama de interesses, passavam pela construção e, por vezes, permaneciam por tempos mais ou menos longos em seus edifícios e desfrutavam das práticas por eles viabilizadas. A mais extensa documentação escrita a respeito do *Asclepeion* de Pérgamo são os discursos de Élio Aristides e, principalmente, seus *Hieroì Lógoi*, escritos ca. 170 E.C. a partir de diários e anotações, acumuladas ao longo da vida, nos quais relatara sonhos, terapias, viagens e encontros proporcionados por sua relação de intimidade com

³ Dodds aponta que a incubação era uma prática arcaica, tradicionalmente praticada nos santuários dos heróis – fossem eles mortos ou demônios ctônicos – e em certos abismos tidos como entradas para o mundo dos mortos (2002, 115). A hipótese fortalece o caráter de Asclépio como herói ancestral no período homérico, posteriormente deificado, como aponta a documentação clássica. Extensos exemplos são oferecidos na coleção organizada por Edelstein e Edelstein (1998, partes I e III).

Asclépio. Por volta de 145, Aristides viajara ao santuário, convidado pelo deus em um sonho, e permanecera por dois anos em Pérgamo, envolvido nas atividades religiosas, médicas e profissionais que o espaço do *Asclepeion* lhe oferecia. Hospedado na casa de um sacerdote de nome Asclepíaco, ele viaja ao santuário e dele para localidades em suas proximidades. Transita em seu interior e para além dele, assim construindo uma prática e um discurso próprios sobre o santuário e sobre si mesmo em sua relação com o deus e o espaço.

Em termos da cultura material, observamos, na arquitetura do *Asclepeion*, elementos que sinalizam sua multiplicidade de sentidos e usos, de entrelaçamentos temporais e espaciais, os quais constituem o dinamismo orgânico próprio do lugar. As fundações do santuário datam do final do século V a.E.C. e encontram-se um pouco distantes da cidade antiga, abaixo da acrópole. No início do século passado, arqueólogos do *Deustches Archäologisches Institut* (DAI) iniciaram suas atividades em Pérgamo e, entre as décadas de 1960 e 1980, ocuparam-se do santuário. As escavações produziram uma coleção de relatórios, intitulada pelo instituto como *Altertümer von Pergamon* (*AvP*), e cujos volumes aqui utilizados foram organizados por Hermann Winnefeld, Christian Habicht, Gioia de Luca e Oskar Ziegenaus.

Para além das fundações do período clássico, a equipe do DAI identificou inúmeras fases de construções e reformas do sítio, sendo dezoito do período pré-romano (*AvP*, 11.1, 10-169; 11.2, 5-56). Na fase das reformas finais ocorridas no período imperial, foram mantidos e revalorizados os edifícios do período helenístico: um templo a Asclépio Sóter e os outros dois a Hygieia, Telésforo e Apolo Kalitekno, além do poço sagrado, o teatro e câmaras de incubação. Adolf Hoffman (1998, p. 47) argumenta que, na época, o *Asclepeion* pergameno havia sido ultrapassado em prestígio e popularidade pelo de Cós, fundado no século IV a.E.C. Para garantir a manutenção de sua popularidade frente a ele ou mesmo para superá-lo, o santuário de Pérgamo precisou competir com ele a partir dos critérios monumentais agora ditados pelo da ilha. Assim, uma visita do imperador Adriano na década de 120 E.C. inspirou os membros da elite pergamena a financiar uma série de reformas no santuário, as quais assimilaram os elementos arquitetônicos mais antigos aos novos modelos estéticos romanos. Os visitantes do santuário dispunham, agora, de um novo ambiente para o exercício das atividades há muito ali exercidas, ao mesmo tempo que a conservação da maioria dos antigos espaços sagrados promovia continuidade das tradições locais. Alexia Petsalis-Diomidis (2010, p. 169) assinalou que este resultado simbólico de inovação e continuidade por meio de reformas dos espaços públicos foi um aspecto importante da cultura greco-romana do segundo século, exemplificado também pela conclusão do templo arcaico de Zeus em Atenas e a restauração do Panteão de

Agripa, em Roma, por Adriano. Para além da arquitetura, outros suportes darão expressão à tendência, como no caso das cópias romanas de pinturas e esculturas clássicas gregas e a atividade dos intelectuais da Segunda Sofística, os quais buscavam recuperar os modelos literários áticos.

As reformas e novas construções no *Asclepeion* de Pérgamo sinalizam, não apenas, a polissemia do santuário em termos de seu uso, mas, principalmente, às identidades temporais e espaciais nele implicadas. Por meio de elementos que as tornam translúcidas e interpenetráveis, as modificações caracterizam o espaço como para além de si mesmo, cujas dimensões delineiam-se por meio da experiência e da memória. Este é o caso do caminho de um quilômetro que levava o visitante da cidade ao santuário, reformado como uma rua colunada coberta no século II E.C. A primeira seção dele, a chamada *Via Tecta*, foi provavelmente construída no período romano, seguindo a direção de uma via helenística mais antiga (*AvP*, 11.2, 44-53). A segunda parte, nomeada pelos arqueólogos de *Hallenstrasse*, tinha 130 metros e separava-se da primeira por uma encruzilhada. Trata-se de um espaço especialmente interessante, pois, em suas proximidades, havia estruturas e materiais de diversos tipos, os quais podiam ser vistos pelos visitantes e proporcionar contatos entre eles. Ao sul, a *Hallenstrasse* era ladeada por um *heron* do período de Augusto possivelmente dedicado a Télefos, o fundador mítico da cidade (*AvP*, 11.2, 45-50). Ao norte, havia uma grande fonte em cujas proximidades foram encontrados fragmentos de relevos votivos e funerários, estátuas e estatuetas (*AvP*, 11.4, 78-52). Dentre eles, estátuas de deuses, como Asclépio, repousavam ao lado de retratos de personalidades mortais como Eurípides, Antístenes, Xenofonte, Adriano, e um filósofo (possivelmente Sócrates).

Ao final da *Hallenstrasse* encontrava-se o portão de entrada do santuário. Segundo a inscrição em seu gablete, da década de 120 E.C., o edifício foi reconstruído por Cláudio Charax como um propileu antecedido por um átrio (*AvP*, 11.3, 5-29; 46) que, em termos estilísticos, conservava as antigas tradições arquitetônicas pergamenas do período atálica.⁴ Nesta edificação quadrada, de cerca de vinte e dois metros de largura em colunata coríntia, havia uma fonte e um altar, além de terem sido ali expostos *ex vota* dos suplicantes. Ao cruzá-lo, o visitante atravessava os dois primeiros espaços e um terceiro aposento intermediário e, a partir dali, acessava o santuário ao descer uma escadaria. Ao olhar para trás, ele via a fachada oeste do propileu, idêntica à do templo circular de Zeus Asclépio ao seu lado, na direção sul.

⁴ A dinastia reinou do final do séc. III ao início do séc. II, quando, em 133, Pérgamo foi doada em testamento em vista da morte de Átalo III. O uso de modelos atálicas na arquitetura não sugere apenas conservação estética e continuidade temporal. Como aponta Ann Kuttner (1995), desde o final da República, a elite romana se utilizou do estilo atálica como elemento de diferenciação e aprimoramento estético.

Também na década de 120 E.C. foi construído como enquadre para as antigas estruturas helenísticas um pátio cercado por peristilo de 93 metros de largura por 120 de comprimento. Segundo Petsalis-Diomidis (2010, p. 196), sua forma em pórtico tríplice direcionava o olhar do visitante às monumentais construções no lado leste. Ao mesmo tempo, os primeiros edifícios à vista quando o visitante nele chegava, logo após atravessar o propileu, eram os três templos erigidos ainda no período helenístico e, ao lado deles, as mais antigas câmaras de incubação. Por meio de uma escada de três ordens de degraus no pórtico sul, era possível acessar um criptopórtico abobadado, recentemente construído. O espaço era, provavelmente, uma nova e mais ampla câmara de incubação, a julgar pela presença do longo banco de pedra em seu interior, semelhante ao encontrado na estrutura mais antiga (HOFFMAN, 1998, p. 54 e ss.). Da mesma maneira foi acrescentado um segundo criptopórtico de 70 metros de comprimento iluminado por claraboias e estendido diagonalmente entre a Rotunda no canto sudeste e o poço sagrado ao centro do pátio, por onde podia ser acessado.

O *Asclepeion* contava ainda com a presença de um teatro, construído como parte integrante do santuário no último quartel do século III a.E.C., sobre um íngreme declive para além do pórtico norte (HOFFMANN, 1998, p. 55s; SEAR, 2006, 40, p. 346-347; PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 193; *AvP*, 11.2, 61-83). Ele já havia sofrido alterações no final do século II a.E.C., quando parte da *scenae* fora reconstruída. Mais tarde, durante as reformas do século II E.C., foram feitas novas modificações. Os assentos eram revestidos em mármore com pés de grifo e de leão, e podiam acomodar ao menos 3.000 espectadores. A decoração da orquestra e da parte inferior da parede do palco em mármore policromático possivelmente exibia também um mosaico, pois foram encontrados ali traços das tesselas de vidro. No período romano foi construído um pulvinar com capacidade para dezesseis espectadores ao final da *ima cavea*. O teatro era dedicado simultaneamente aos deuses e aos mortais, como apontam as inscrições ali exibidas: uma a Asclépio, no andar intermediário da *scenae frons*, e outra sobre a arquitrave, comemorativa da doação, pelo *grammateus* Apolodoro, do portal e da cortina a Dioniso e ao povo. Na *scenae frons*, decorada com uma fachada de três andares de colunatas coríntias, distribuíam-se edículas no interior das quais eram exibidas estátuas. Tratava-se de um elemento arquitetônico tipicamente romano e bastante comum na Itália desde o final do período republicano, mas que surgiu pela primeira vez na Ásia Menor no *Asclepeion* de Pérgamo.

O pórtico tríplice da nova planta do santuário fechava-se, a leste, por meio de um conjunto de edifícios monumentais alinhados, construídos como parte das reformas do século II E.C.: a biblioteca, o já mencionado propileu, o chamado templo de Zeus Asclépio e a Rotunda. Eles formavam uma nova e grandiosa fachada cuja construção

aproximava as antigas tradições estéticas locais aos modelos romanos. Ao norte do propileu encontrava-se a biblioteca, um edifício retangular doado, de acordo com inscrição exibida no pórtico norte, por Flávia Melitine (*AvP*, 8.3, 6, 38). Garantiam a luminosidade as janelas de cerca de 1.4 metros de altura alinhadas acima das estantes que abrigavam um amplo acervo literário, filosófico e histórico (*AvP* 8.3, 84-5). O ambiente era ricamente decorado por molduras em mármore policromático e pilastras esculpidas nas paredes e um *opus sectile* no piso formando padrões geométricos retangulares e circulares. Além do modelo tipicamente romano de decoração do piso, o vínculo do edifício com o Império reafirmava-se por meio da presença de uma estátua de Adriano em mármore branco, medindo 2.8 metros de altura, também doada pela patronesse da biblioteca. Localizada em um nicho semicircular da parede leste, ela possivelmente figurava como objeto do culto imperial. O imperador encontrava-se barbado e nu com um manto militar sobre o ombro esquerdo e portando, também à esquerda, a bainha de uma espada. Ao chão, à direita há um troféu militar. Na base, encontrava-se a dedicatória: ΘΕΟΝ ΑΔΡΙΑΝΟΝ | ΦΛ ΜΕΛΙΤΙΝΗ (*deus Adriano | Flavia Melitinē*). Petsalis-Diomidis (2010, p. 213 e ss.) sinalizou o entrecruzamento de sentidos observáveis nessa escultura em que o imperador é apresentado como simultaneamente grego e romano, divino e mortal. A imagem combina elementos da iconografia imperial – o manto, a bainha em sua cintura e o troféu militar aos seus pés – e grega, voltada para motivos divinos – a própria nudez e a inscrição em sua base, assim como a controversa barba em seu rosto, que desviava a estátua da tradição que representava os imperadores de rosto limpo, e pode estar associada aos interesses intelectuais e culturais gregos de Adriano, suas credenciais romanas, e sua divindade. Ao lado de poetas e filósofos, a imagem do imperador promovia continuidade com o espaço da via cruzada pelos viajantes ao dirigirem-se ao santuário.

Do outro lado do propileu, também como parte das reformas do séc. II E.C., foi erigido um templo circular doado por Rufino, cônsul em 142. Os arqueólogos do DAI o identificaram como o templo de Zeus Asclépio mencionado por Aristides (*H. L.*, 1.45; 4.28, 43, 46, 83, 197; *Lalia a Asclépio*, 4). Tratava-se de uma réplica em miniatura do Panteão romano, o qual havia sido restaurado por Adriano entre 118 e 128, mas sua fachada, como a do propileu, fora composta a partir de modelos estilísticos atálicas. Como no Panteão, a câmara circular com domo era antecedida por um propileu, que tanto a ocultava quanto criava uma área de transição do exterior ao interior do templo. Nele, exibia-se uma estátua de Asclépio em um ápsis semicircular na parede leste do edifício. Petsalis-Diomidis (2010, p. 2014) observou que a estátua de Adriano na biblioteca foi erigida de maneira análoga à de Asclépio no templo construído ao seu lado, separado dela apenas pela entrada do santuário. A identificação entre os dois personagens, ao mesmo tempo mortais e

divinos, era reafirmada em uma inscrição encontrada na cidade em que o imperador era aclamado como ἐπιφανέστατος | [νε]ος Ἀσκληπιός, *Mais manifesto neo-Asclépio* (AvP, 3.2, 258, n. 365).

O último edifício, no extremo sul da fachada, foi construído um pouco mais tardiamente, por volta do ano 200 (AvP, 11.3, p. 76-94). Também de formato circular, a chamada Rotunda era composta por uma infraestrutura e uma superestrutura com domo, óculo e seis absides, e oferecia-se como um espaço para banhos. No centro do recinto da estrutura superior, sob o óculo, encontrava-se um tanque ligado a uma cisterna entre o edifício e o templo de Zeus Asclépio. O piso e as paredes eram forrados em mármore e foram encontrados vestígios de um mosaico floral que decorava a abóbada. A parte inferior compreendia uma estrutura central inacessível de dezoito metros de diâmetro ao redor da qual havia um corredor em forma de anel sustentado por pilares. Três acessos na ala sudoeste, iluminada por janelas e portas e onde ficava a entrada do edifício, levavam a um terraço voltado para o sul. Já a parte nordeste do edifício encontrava-se profundamente enterrada e a única luz natural chegava através de algumas poucas claraboias. Uma rampa estreita ligava o lado noroeste ao criptopórtico em direção ao poço sagrado. Ao lado de ambas as entradas havia poços anteriores à construção da Rotunda que garantiam o fornecimento de água em seu interior (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 205).

Experiências e identidades plurais

Os edifícios e sua disposição no *Asclepeion* de Pérgamo remete, em um primeiro momento, a dois pontos de suma importância: a multiplicidade de experiências inerentes ao seu uso e o seu lugar em meio às espacialidades de contato com o deus. Primeiramente, destacamos que o santuário era visitado por um grande número de pessoas, as quais podem ser colocadas sob o signo da “peregrinação”, mas nem sempre estavam no santuário em busca de tratamento ou para oferecer sacrifícios. A viagem a um espaço sagrado poderia ocorrer por motivos bastante variados, os quais excediam objetivos religiosos de cunho pessoal, como é o caso dos doentes que se internavam nos *Asclepeia*. Tais motivações incluíam a prática da *theōria* (a visita de uma delegação enviada por uma *pólis* para, por exemplo, “observar” um festival); a consulta a um oráculo; a oferenda, também passível de ser feita por uma terceira pessoa e não a beneficiária direta da divindade, ou por uma delegação num contexto de disputa entre *póleis*; influxos constantes de pessoas oriundas da localidade onde está construído o santuário, por todo tipo de motivos; visitas de poetas e músicos aos festivais; e de membros da elite, frequentemente em busca de crescimento intelectual (ELSNER; RUTHERFORD, 2005, p. 12-26). Como já mencionamos,

toda essa atividade deveria ser amparada por uma conveniente rede de comunicação e de comércio. Um segundo ponto é que os espaços dos santuários não dispunham de qualquer exclusividade sobre a experiência religiosa relativa ao deus Asclépio. No século XIX, Alice Walton (1893, p. 95-121) identificou 207 lugares de devoção a ele consagrados, mas observou que, destes, 161 são conhecidos somente por moedas ou referem-se a locais nos quais foram encontradas (ou mencionadas pela documentação textual) apenas estátuas ou relevos a ele dedicados. Além disso, dentre os muitos sonhos narrados por Aristides, nem todos aconteceram dentro do santuário ou o tiveram como cenário. A experiência religiosa no interior do *Asclepeion* é apenas uma das alternativas disponíveis aos devotos. Ao mesmo tempo, entendemos que os santuários delineiam-se como alternativa, no mundo material, à realidade onírica. Eles encontram-se numa condição liminar, simultaneamente própria da vigília e do sono, do mundo mortal e do divino.

Ao aproximar-se do santuário, o viajante deparava-se com um espaço de transição, formado pela *Via Tecta*, a *Hallenstrasse* e o propileu. A construção das vias como ruas cobertas e colunadas permitia que os passantes pudessem ver e ser vistos, de forma que “dentro” e “fora” constituíam-se como dimensões relativas. O viajante não mais se encontrava no mundo urbanizado das residências próximas ao santuário. Tampouco adentrara ainda os domínios de Asclépio, onde o sagrado, o político e o cultural formavam uma experiência única. Protegido do sol e da chuva pelas marquises, ele era também exposto ao olhar exterior. Mas isso não significa que, no interior do santuário, a situação mudaria radicalmente de figura. Há uma explícita continuidade entre o que se vê na entrada do *Asclepeion* e o que pode ser encontrado lá dentro.

Ao longo das vias e ao chegar ao propileu, enfim, durante todo o caminho, o viajante se deparava com estátuas de divindades e retratos de poetas, filósofos, e personalidades eminentes. Essas mesmas representações eram encontradas ao entrar no santuário. O visitante veria na biblioteca, ao lado de poetas e filósofos, uma estátua de Adriano, nu como os deuses eram representados. As estátuas dos deuses e retratos célebres também se repetiam em outros espaços do *Asclepeion*, produzindo uma continuidade visual, para o visitante, entre o que havia no “lado de fora” e o “lado de dentro”. Podemos observar também um sentido de continuidade temporal, identificável nas reformas empreendidas a partir da década de 120 E.C. As vias recém-construídas sobre o caminho percorrido pelos visitantes desde o período helenístico garantiam a manutenção do vínculo entre o antigo santuário e o *Asclepeion* remodelado. A conservação do local de entrada também cooperava neste sentido, com a nova saída pelo propileu levando à visão imediata das mais antigas estruturas. A combinação de modelos estéticos pergamenos e romanos e de referências culturais e políticas locais e

imperiais nos novos e nos reformados edifícios promovia a reformulação da identidade do santuário como um lugar enraizado nas antigas tradições e, ao mesmo tempo, intimamente vinculado a Roma e, mais especificamente, a Adriano.

A pluralidade das experiências no interior do santuário também pode ser pensada a partir de sua própria organização estrutural. Petsalis-Diomidis (2010, p. 183, 205) a interpretou como sinalizadora das noções de ordem, equilíbrio e simetria, como seria o caso, por exemplo, da repetição da fachada do propileu no templo de Zeus Asclépio e da base circular adotada ali e na Rotunda. Para ela, inclusive a construção do pátio com peristilo tinha como função criar uma moldura visual para as estruturas helenísticas ao centro do santuário, de forma que o pórtico tríplice impunha ordem e simetria ao conjunto (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 197). Não é possível, no momento, saber se os interesses dos idealizadores da reforma ou a experiência espacial do visitante poderiam ser de fato interpretados desta maneira. A reflexão de Petsalis-Diomidis inspira-se, em grande parte, na noção desenvolvida por Michel Foucault (2000, p. xxii) sobre a doença como uma alteridade perigosa no coração da vida humana. A partir daí a autora pensa a experiência dos *Asclepeia* em termos de uma “paradoxal combinação de desordem, na forma de doença e cura milagrosa e ordenação taxonômica através do arranjo arquitetônico e das prescrições rituais” (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 221). O *Asclepeion* de Pérgamo, como um todo, seria um espaço de inclusão e organização de doença, saúde, intelectualidade, entretenimento e política. Mas se os registros arqueológicos não amparam, sozinhos, a noção de uma ordenação taxonômica, eles certamente sinalizam a pluralidade de experiências vividas pelo visitante. Elas ocorrem em duas dimensões igualmente importantes para refletirmos sobre os sentidos e representações de mundo em circulação no *Asklepieion* de Pérgamo: os múltiplos usos do santuário pelos visitantes e a relação de resultados ambíguos estabelecida pelos devotos com o deus.

Primeiramente, o *Asclepeion* dispunha, não apenas de templos e altares, mas também de uma biblioteca, de um teatro, de câmaras de incubação e da Rotunda, um espaço para banhos. Tais estruturas não devem ser categorizadas como “sagradas” e “profanas” como o faz Christopher Jones (1998, p. 65-66) ao tratar o teatro e a biblioteca, por exemplo, como *amenidades seculares* que tornavam o *Asclepeion*, em parte, *um centro de cultura, um imã para pessoas ricas e ociosas o qual parece, ao observador moderno, algo entre um spa alemão e um instituto de pesquisas*. Esses edifícios devem ser pensados como integrantes do espaço do *Asclepeion enquanto santuário*, o qual era experimentado por seus visitantes de maneiras insubordináveis a dicotomias que separassem, de um lado, atividades culturais e políticas exercidas por uma elite intelectual e, de outro, os ritos

religiosos procurados pelos iletrados.⁵ A interpretação de Jones ignora, por exemplo, a representação deificada de Alexandre no interior da biblioteca, assim como a dedicatória do teatro a Dioniso. Não podemos nos esquecer de que Aristides (*H. L.* 2.30; 4.43-44) menciona que o teatro era também usado para a execução de hinos religiosos e chama-o de *θέατρον ἱερόν*, *teatro sagrado*. A historiografia não parece aceitar confortavelmente a presença do teatro como parte dos edifícios dos *Asclepeia*, como aponta também a recusa, por Karelisa Hartigan (2009, p. 30), de que tais estruturas pudessem ser palco de espetáculos como os que eram encenados em outros teatros. Para ela, os devotos estariam debilitados demais para assistir uma peça de extensão significativa, como seria uma tragédia, além de serem os temas tratados pelos tragediógrafos inadequados a uma audiência composta por pessoas doentes. Desta maneira, a autora negligencia diversos fatores que fragilizam sua interpretação, os quais apontam em direção à variada circulação temática, inclusive poética, no espaço do *Asclepeion*: a dedicatória a Dioniso na arquitrave do teatro, sua capacidade para acomodar ao menos 3.000 espectadores, a multiplicidade de visitantes no santuário (dos quais apenas uma parte era composta por doentes), os retratos dos poetas na *Hallenstrasse* e o amplo e variado acervo da biblioteca.

A pluralidade de experiências no interior do *Asclepeion* pode ser pensada também na relação estabelecida entre a Rotunda e o criptopórtico que se estendia a partir de seu subsolo, de modo que o espaço dos banhos e o da incubação eram vinculados. Purificação, higiene, lazer e terapia eram associados, arquitetonicamente, ao sono ritual e à epifania divina. Desta maneira, as estruturas quebravam os limites entre o sagrado e o profano, oferecendo ao visitante do santuário uma experiência de múltiplas e dinâmicas facetas, e que podia adquirir sentidos bastante ambíguos. Para Aristides, Asclépio é o salvador por excelência, “aquele que submete todas as leis da Necessidade” (*Discurso* 23.16).⁶ Contudo, os vestígios materiais do santuário indicam o contrário. Asclépio nem sempre salvava seus devotos.

No lado norte da *Hallenstrasse*, além de vestígios de ex-votos, estátuas de deuses e retratos de filósofos e poetas, os arqueólogos do DAI também escavaram inscrições funerárias. Elas sinalizam a ocorrência de falecimentos, se não no interior do santuário, ao menos em suas margens, nesse espaço liminar da via de acesso ao *Asclepeion*. Este tipo de

⁵ No âmbito da peregrinação em ambiente greco-romano, Scott Scullion (2005) argumentou que sagrado e secular não podem ser pensados como mutuamente excludentes e que tais categorias, quando surgem no vocabulário antigo, não são passíveis de ser satisfatoriamente traduzidas para o nosso vocabulário moderno, no qual apresentam-se como imóveis e impermeáveis.

⁶ Ao falar de Ἀνάγκης, Aristides (*H. L.* 2.26-36) menciona uma profecia do deus sobre a iminência de sua morte, *como fora determinado pela Necessidade*. Entretanto, Asclépio informa-o sobre os sacrifícios necessários para evitá-la e, a partir de sua execução, considera Aristides salvo.

material foi encontrado apenas ali. No mesmo lugar estavam inscrições votivas, mas estas também eram exibidas no interior do santuário.⁷ A parte norte da *Hallenstrasse* pode ter sido, portanto, uma grande área de descarte, o local para onde, após acumularem-se nos pontos escolhidos para sua exposição no interior do santuário, os ex-votos deveriam ser enviados. Mas uma explicação desse tipo não responde à presença do material funerário, o qual indica que havia mortes no local.⁸ O pequeno conjunto compreende quatro relevos catalogados no volume 11.4 do *Altertümer von Pergamon*: uma mulher de pé (S 68, Taf. 62); o torso de uma figura sentada (S 69, Taf. 63); um homem sentado com um cão (S 70, Taf. 63); uma cabeça masculina (S 71, Taf. 66). Tais evidências, apesar de limitadas, sinalizam que nem sempre a cura era garantida pelo deus, e essa dúvida quanto à possibilidade de salvação era explicitamente exibida aos visitantes do *Asclepeion*.

No caminho em direção ao santuário, registros de salvação e morte eram expostos ao olhar. O *Asclepeion* torna-se, neste sentido, menos um lugar de salvação e mais um espaço de contato com um deus que pode ignorar os pedidos de auxílio e não recuperar a saúde dos doentes. Ao mesmo tempo, o local onde se encontram os relevos funerários, a segunda via antes da entrada do santuário, demonstra que estes objetos, mesmo não compondo a exposição de relatos no interior do santuário, detêm uma ambiguidade que não lhes permite serem descartados ao longe nem incluídos no *Asclepeion*. O suplicante diante dessas inscrições não é um devoto confiante, mas um doente em dúvidas. Não sabe ao certo sequer se o deus se apresentará em sonhos: a *Lex Sacra* (16), cujo maior fragmento, datado do século II E.C., foi encontrado na *Via Tecta* e dispõe de uma série de regulamentações relativas ao santuário, autoriza o devoto a uma segunda consulta, indício da possibilidade de Asclépio nem sempre visitar os incubantes.⁹ No entanto, essa ambiguidade, essa dúvida inerente à peregrinação ao *Asclepeion* de

⁷ A maior parte dos ex-votos e inscrições não-funerárias foi encontrada em dois locais: na área entre o templo helenístico de Asclépio Sóter e o poço sagrado e no pórtico norte, onde a maior parte das bases das estátuas e altares ainda pode ser vista (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 242).

⁸ A princípio, não parece satisfatória a hipótese de que o *Asclepeion* de Pérgamo, no século II E.C., reproduzisse a proibição da entrada de parturientes e moribundos conhecida no santuário de Epidauro no período clássico. Ali, duas *iamata* (1.3 e 2.2), cujo texto original remonta ao século IV a.E.C., proíbem a operação de partos em seu interior (LIDONNICI, 1995, p. 76). Mais tarde, Pausânias (2.27.6), relatará a proibição quanto às mortes e os nascimentos dentro daquele *Asclepeion*, para o qual fora construído em sua época um recinto especial para abrigar moribundos e parturientes por iniciativa de Antonino Pio. Não dispomos de evidências satisfatórias de que o mesmo interdito ocorresse no *Asclepeion* de Pérgamo. Aristides de fato relata um sonho no qual um funcionário do santuário informa-o de que seu tutor, Zósimo, o qual encontrava-se gravemente doente, deveria partir (*H. L.*, 1.77), mas na medida em que o interdito em si não é colocado em evidência, o relato não sustenta categoricamente que uma proibição semelhante existisse em Pérgamo em sua época. Além disso, o documento por nós conhecido que dispunha das obrigações e proibições a serem respeitadas pelo visitante do santuário, a *Lex Sacra*, não menciona em nenhum momento o interdito quanto a parturientes e moribundos.

⁹ A inscrição foi publicada por Michael Wörrle no volume 8.3 do *Altertümer von Pergamon* e traduzida para o inglês por Petsalis-Diomidis em 2005, a qual posteriormente ofereceu uma nova versão para o texto em 2010 (p. 222-226).

Pérgamo, não afastava os suplicantes da busca pelos sonhos com o deus e das terapias por ele prescritas. O santuário não é tanto um lugar de cura da doença, mas do alívio e, mais ainda, da revalorização do sintoma, o qual podia tornar-se insignificante ou, por outro lado, vantajoso, na medida que levava o devoto ao *Asclepeion*. Estamos diante de um caso bastante próximo do que o filósofo Nate Hinerman (2013)¹⁰ chamou de “cuidado centrado na pessoa” por meio de uma medicina paliativa orientada no sentido da diminuição do sofrimento e da melhoria da qualidade de vida. Hinerman caracteriza a medicina como uma *práxis*, um empreendimento humano interpessoal e cooperativo. Ela não deve ser pensada apenas como neutralização e anulação da doença (o que é muitas vezes inviável), mas principalmente em termos de restauração. Direcionada à melhoria da qualidade de vida, essa medicina constrói-se por práticas que visam ao abrandamento da dor, que capacitam a conservação, expansão e reconstrução dos laços afetivos, promovem a inserção em meio a uma coletividade humana e revitalizam a esperança e a autoconfiança do doente e das pessoas à sua volta. No *Asclepeion* de Pérgamo, podemos identificar esses elementos na medida em que, se por vezes os doentes que procuravam Asclépio morriam, por outro lado esse também era um lugar onde reinventavam-se as relações com o mundo e para consigo a partir dos vínculos com o deus e com a comunidade, os quais transformavam a doença e a condição de mortalidade dos devotos, dando-lhes novos sentidos.

Conclusão

Os registros arqueológicos aqui discutidos caracterizam o *Asclepeion* de Pérgamo como um espaço ambíguo, cuja complexa identidade entrecruza a devoção a uma medicina de tipo restaurativo sem tomar esses dois elementos como independentes, mas sim, como partes fundamentais um do outro. Nos primeiros séculos da Era Comum, os doentes já não eram mais milagrosamente curados pela mera visita ou toque do deus em sonhos, mas sim a partir de medicamentos e métodos terapêuticos por ele prescritos. Assim, eles podiam permanecer ali por períodos longos de tempo, como foi o caso do próprio Aristides, e beneficiarem-se, não apenas das atividades devocionais do santuário, mas também dos tratamentos por ele viabilizados e dos medicamentos ali consumidos.¹¹ Assim, na época de Aristides, Luciano (*Icaromenipo*, 24) chama de

¹⁰ A referência diz respeito à conferência apresentada por Hinerman na 4th Global Conference “Making Sense of Suffering” do grupo de Pesquisa Inter-Disciplinary. Net, ocorrida em Novembro de 2013 em Atenas, e da qual tive o prazer de participar.

¹¹ Michael Compton (1998, p. 310) contabilizou doze anos de internações por parte de Aristides, não apenas no santuário de Pérgamo, mas também em outros *Asclepeia*.

“hospital” (ijatrei’on) o *Asclepeion* de Pérgamo. Esse entrecruzamento de identidades levou Michael Compton (1998, p. 304) a afirmar que, no século II E.C., o santuário tornara-se sanatório. Entendemos, porém, que os sentidos do *Asclepeion* iam além do devocional e do medicinal na medida que suas estruturas promoviam experiências também culturais e políticas pertinentes à sociabilização e à melhoria da qualidade de vida dos doentes. O santuário aparece, assim, como lugar de justaposição de identidades heterogêneas. No mundo material, ele reflete a propriedade dos sonhos de combinarem temporalidades, espacialidades e personagens distintos numa única manifestação onírica, fenômeno que Freud chamou de *mischbildung* (*Interpretação dos Sonhos* 6.c). Além disso, nele refletiu-se uma noção de si mesmo que extrapola os contornos do somático e do psíquico ao atribuir à saúde do corpo um sentido sobrenatural e à relação com o divino um sentido material. É importante apontar que a dicotomia estabelecida entre corpo e alma, dada na modernidade pelo cartesianismo como clássica a partir, especialmente, de Platão, não configurava uma abordagem hegemônica acerca da noção de si mesmo. Pelo contrário, desde o período homérico e para além dele, seres sobrenaturais podiam atravessar e atingir o espaço sensível do indivíduo.

Assim, a relação entre σῶμα e ψυχή transcendia a de materialidade-imaterialidade e constituía um Eu cujos limites não se reduziam aos do objeto tridimensional ‘visível’ (HOLMES, 2010, p. 21 e ss.). Assim, a relação do indivíduo com o deus e com o medicamento inscreve a experiência religiosa em um corpo não tanto concreto ou intangível, mas permeável e transformável e, desta maneira, as próprias identidades dos frequentadores do *Asclepeion* encontravam-se, também, em trânsito. O viajante reconstruía-se, em meio a uma grande rede de relações, ora como doente, ora como espectador no teatro, ora como poeta, ora como orador, ora como suplicante, ora como sacrificante. A relação com o deus poderia não se estabelecer e o visitante assim se encontrava em um lugar de angústia, mas que, ao mesmo tempo, impulsionava-o a permanecer no santuário e voltar a ele tanto quanto possível, como o fez Aristides. Para além dos extremos de saúde, doença e morte, o santuário oferecia continuidades temporais e espaciais que esgarçavam as noções de lugar como uma delimitação material e cronologicamente linear. Passado e presente se encontravam em suas estruturas arquitetônicas. Noções de exterioridade e interioridade eram colocadas em cheque. Como lugar, o *Asclepeion* distingue-se pela fluidez, e nele nada se mantém ou se conserva, mas muda constantemente. Ele ocupa um status liminar, no qual tempos se encontram, e morte e salvação são dispostas lado a lado. Essa experiência do espaço, quando pensada do ponto de vista da viagem em seu aspecto material, mas cuja materialidade tem algo de intangível e fugaz, remete à percepção de Ciro Cardoso (2005, p. 39) sobre o espaço psicológico como inassimilável ao

euclidiano, objeto tanto da física clássica quanto da moderna. Assim, quando observamos o *Asclepeion* de Pérgamo no século II E.C., um complexo arquitetônico de diversas camadas de construções e reformas, e que ganha, naquela época, uma nova face, o que encontramos é um lugar cujos limites não podem ser muito bem definidos. Ele retroage no tempo para os momentos de uso dos primeiros templos helenísticos, ainda cuidados e visitados no século II E.C. Ele também avança quando se propõe a existir como um espaço de contatos interpessoais, atividade intelectual e benfeitorias terapêuticas, na medida em que inscreve-se nas memórias, essas sempre produzidas tanto pela seleção quanto pela criação de seus visitantes. Se ele é emoldurado por pórticos no século II E.C., é estendido para além desse enquadramento em direção ao declive a noroeste do conjunto por meio da manutenção do teatro em suas margens. De fato, amplia-se para além dali ao associar modelos estéticos locais a formas de decorar, construir e representar tipicamente romanas. A própria via dá sinais de que o destino da viagem é sempre e constantemente refeito nos passos que o visitante acumula ao entrar e sair do santuário. Esse destino impensado e experimentado não é tanto o deus, nem tanto a cura, mas a contínua atualização da relação consigo mesmo como mortal de necessidades e desejos em trânsito.

Referências

Documentação textual

- AELIUS ARISTIDES. *The complete works of P. Aelius Aristides. Orations XVII-XLIII with an appendix containing the fragments and inscriptions*. Translated by C. Behr. Leiden: Brill, 1981. v. II.
- AELIUS ARISTIDES. *Discours sacrés: rêve, religion, médecine au II^e Siècle après J.C.* Préface par J. Le Goff. Notes Par H.-D. Saffrey. Traduit par A.-J. Festugière. Paris: Macula, 1986.
- ASCLEPIUS. *Collection and interpretation of the testimonies*. Translated by E. Edelstein and L. Edelstein. Baltimore: Johns Hopkins, 1998 [1945].
- HOMERO. *Ilíada*. Traduzido por H. de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- LUCIANO. *Lucian in Seven Volumes*. Translated by A. M. Harmon. Cambridge: Harvard, 1919. v. 2.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by W. Jones. Cambridge: Harvard, 1918.
- PINDAR. *Odes*. Translated by D. Svarlien. Medford: Tufts University / Perseus Digital Library, 1990.

Obras de apoio

- ACUTO, F. The materiality of Inka domination. Landscape, spectacle, memory, and ancestors. In: FUNARI, P. ; ZARANKIN, A.; STOVEL, E. (Eds.). *Global Archaeological Theory*. New York: Kluwer, 2005, p. 211-235.
- CARDOSO, C. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- COMPTON, M. The union of religion and health in Ancient 'Asklepieia'. *Journal of Religion and Health*, v. 37, n. 4, p. 301-312, 1998.
- DE LUCA, G. *Altertümer von Pergamon 11.1. Das Asklepieion. Teil 1: Die südliche Temenosbezirk in hellenistischer und frühromischer Zeit*. Ziegenaus. Berlim: De Gruyter, 1969.
- _____. *Altertümer von Pergamon 11.4. Das Asklepieion. 4 Teil: Via Tecta und Hallenstrasse, die Funde*. Berlim: De Gruyter, 1984.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ELSNER, J.; RUTHERFORD, I. (Eds.). Introduction. In: *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford: Oxford, 2005, p. 1-38.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FREUD, S. *The interpretation of dreams*. London: George Allen, 1923.
- FUNARI, P. ; ZARANKIN, A.; STOVEL, E. Introduction. In: _____. *Global Archaeological Theory. Contextual Voices and Contemporary Thoughts*. New York: Kluwer, 2005, p. 1-9.
- HABICHT, C. *Altertümer von Pergamon 8.3. Die Inschriften des Asklepieions*. Berlim: De Gruyter, 1969.
- HARTIGAN, K. *Performance and cure: drama and healing in Ancient Greece and contemporary America*. London: Duckworth, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- _____. *Ser e Tempo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2012.
- _____; GRENE, M. (Trad.). The Age of the World View. *Boundary 2*, v. 4, n. 2 (Martin Heidegger and Literature), p. 340-355, 1976.
- HINERMAN, N. Re-Visiting the role of the empathic bond in achieving therapeutic momentum when treating suffering. In: *Making Sense of: Suffering. 4th Global Conference*. Atenas: 10 nov. 2013. (Conferência inédita).
- HOFFMANN, A. The Roman remodeling of the 'Asklepieion'. In: KOESTER, H. (Ed.). *Pergamon, citadel of the Gods: archaeological record, literary description and religious development*. Harrisburg: Trinity, 1998, p. 41-61.
- HOLMES, B. *The symptom and the subject: the emergence of the physical body in Ancient Greece*. New Jersey: Princeton, 2010.

- JONES, C. Aelius Aristides and the 'Asklepieion'. In: Koester H. (Ed.). *Pergamon, citadel of the Gods: archaeological record, literary description, and religious development*. Harrisburg: Trinity, 1998, p. 63-76.
- KUTTNER, A. Republican Rome looks at Pergamon. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 97, p. 157-178, 1995.
- LIDONNICI, L. *The Epidaurian miracle inscriptions*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- MOORE, H. Paul Ricoeur: action, meaning and text. In: TILLEY, C. (Ed.). *Reading Material Culture: structuralism, hermeneutics and post structuralism*. Oxford: Blackwell, 1990, p. 85-120.
- MORRIS, I. *Archaeology as cultural history*. Malden: Blackwell, 2000.
- PETSALIS-DIOMIDIS, A. The body in space: visual dynamics in Graeco-Roman healing pilgrimage. In: ELSNER, J.; RUTHERFORD, I. (Eds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford: Oxford, 2005, p. 183-218.
- _____. *Truly beyond wonders: Aelius Aristides and the cult of 'Asklepios'*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SCULLION, S. 'Pilgrimage' and Greek Religion: sacred and secular in the pagan *polis*. In: ELSNER, J.; RUTHERFORD, I. (Eds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford: Oxford, 2005, p. 111-130.
- SEAR, F. *Roman theatres: an architectural study*. Oxford: Oxford, 2006.
- SEWELL, W. The concept(s) of culture. In: HUNT, L.; BONNELL, V. (Eds.). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 35-61.
- SHANKS, M. *Classical Archaeology of Greece: experiences of the discipline*. New York: Routledge, 1997.
- SILLMAN, S. Indigenous traces in colonial spaces. *Journal of Social Archaeology*, v. 10, n. 1, p. 28-58, 2010.
- THOMAS, J. *Time, culture and identity*. New York: Routledge, 1996.
- WALTON, A. *Asklepios: the cult of the Greek god of Medicine*. Whitefish: Kessinger, 1893.
- WINEFELD, H. *Altertümer von Pergamon 3.2, text: Die Friese des groszen Altars*. Berlin: Reimer, 1910.
- ZIEGENAUS, O. *Altertümer von Pergamon 11.2. Das Asklepieion. Teil 2: Der nördliche Temenosbezirk und angrenzende Anlqgen in hellenistischer und frühromischer Zeit*. Berlin: De Gruyter, 1975.
- _____. *Altertümer von Pergamon 11.3. Das Asklepieion. Teil 3: Die Kultbauten aus römischer Zeit an der Ostseite des heiligen Bezirks*. Berlin: De Gruyter, 1981.