

## **ANIMAIS – ATRIBUTOS DAS DIVINDADES DA MEDICINA: O SIMBOLISMO DO CÃO E DA SERPENTE NOS CULTOS DE CURA EM HONRA DE ASCLÉPIO E NO BESTIÁRIO MÍTICO GREGO**

Pierre Mbid Hamoudi Diouf<sup>1</sup>

### **Resumo**

Desde sempre, a certos animais são atribuídos significados simbólicos universais e com frequência uma mesma exegese em todas as civilizações: este é o caso de dois animais sagrados que foram objetos de culto para os gregos e que ainda hoje possuem uma aura misteriosa, o cão e a serpente. No culto de Asclépio (deus grego da medicina), podemos notar facilmente uma conexão entre os dois animais e o deus Asclépio, uma cumplicidade que logrou manter viva na religião grega a crença em seus poderes curativos misteriosos.

### **Palavras-chave**

Medicina; magia; animal; cão; serpente; Asclépio.

---

<sup>1</sup> Professor Doutor – Universidade Cheik Anta Diop de Dakar, Dakar, Senegal. E-mail: [pmhdiouf@gmail.com](mailto:pmhdiouf@gmail.com).

## Résumé

De tout temps, certains animaux se sont vu attribuer des symboliques universelles et presque toujours avec une même exégèse, dans toutes les civilisations: et c'est le cas de deux animaux dits sacrés qui étaient de véritables objets de culte chez les Grecs et qui encore aujourd'hui jouissent d'une aura bien mystérieuse, le chien et le serpent. Dans le culte à Asclépios (dieu grec de la médecine), l'on remarque aisément une connexion de ces deux animaux avec le dieu Asclépios, complicité qui a abouti à maintenir vivace dans la religion grecque la croyance en leurs pouvoirs curatifs mystérieux.

## Mots-clés

Médecine; magie; animal; chien; serpent; Asclépios.

## Introdução

Se os filósofos mais célebres viram os sinais misteriosos do divino nas coisas inanimadas e incorpóreas e não desejaram negligenciar ou menosprezar nenhuma delas, devemos ainda mais, me parece, nos interessar pelas particularidades dos seres que possuem uma sensibilidade, uma alma, uma afetividade e uma natureza específica, em função dessa natureza mesma, para adorar, não à estes animais, mas, através deles, o divino ao os ver como o espelho mais fiel, como o espelho mais natural, como a obra ou a obra-prima do deus que dirige o universo para o Bem

, declara Plutarco (*Œuvres morales: Isis et Osiris*, 76, t. V, 2e partie, trad. Christian Froidefond, p. 246). Na religião tradicional grega, certos animais são apresentados como meios excepcionais de comunicação com os deuses, servindo de intermediários entre os mundos humano e divino. Nos relatos de *Iamata* de Epidauro, temos o privilégio de nos beneficiar de informações acerca dos animais ditos sagrados que eram objetos de culto para os gregos. Se trata primeiramente do cão (κύων):

Relato XX do *Iamata*: “Lison de Hermione, uma criança que não vê. Em uma visão, ele foi cuidado por um cão na entrada do santuário. E se fez curado dos olhos”. Igualmente o relato XXVI: “Um cão curou uma criança de Egina. Essa criança tinha um abscesso no pescoço. Chegado de junto ao deus, um cão do Lugar Sagrado, em uma visão em estado de vigília, o trata com sua língua e ela foi curada”.

Em seguida temos as serpentes (δράκων, ὄφις e ἔχις) auxiliares do deus curandeiro Asclépio (sobre o mito de nascimento de Asclépio (Píndaro, *Pítica*, III, 8-62; Apolodoro, III, 10, 3-5; Pausânias, *Periegesis*, II, 26; Diodoro, *Biblioteca*, IV, 71; Ovídio, *Metamorfoses*, II, 535-632). O termo ὄφις remete ao espaço natural da serpente, aos ofídios, e designa a serpente em geral, enquanto o termo δράκων ressalta a fábula, a mitologia, da qual deriva a palavra ‘dragão’. Poderíamos nos permitir atribuir aos auxiliares de Asclépio o título de “animais-médicos”, no sentido de que eles manifestam seus poderes terapêuticos no cuidado dos pacientes, como faz o deus. Nos dispomos, nos *Iamata*, de oito relatos testemunhando os milagres realizados por esses animais excepcionais: dois (XX e XXVI) do cão e seis (XVII, XXXIII, XXXIX, XLIV, XLV, LVIII) da serpente. E constatamos que o cão, nos dois casos de cura, se manifesta apenas às crianças: Λύσων Ἐρμιονεὺς παῖς e ἰάσατο παῖδα Αἰγινάταν (ver *infra*). Quanto a serpente, ela nos é apresentada se movendo oculta para curar seus pacientes, como um médico encarregado de uma missão. Se nos *Iamata* o cão parece doce e piedoso para com as crianças, a serpente, ao contrário, provoca neles o medo: é o caso de uma menina muda (relato XLIV) que, aterrorizada pela visão da serpente, “chama gritando seu pai e sua mãe e foi curada”.

Assim, neste artigo, nos interessamos pela representação simbólica do cão no culto asclepiano e na religião grega. Em seguida, trataremos no mesmo ângulo o lugar da serpente na esfera religiosa e médica.

### **Representação simbólica do cão nos Iamata e na tradição religiosa grega**

Os relatos de Iamata se destacam por mostrar o valor positivo dado aos animais pela tradição grega antiga. De um lado, a associação em uma mesma representação de um deus ou herói e um cão é perceptível no culto de Asclépio e constitui, portanto, a sacralização do animal, bom guardião dos homens e dos deuses. Nos convém fazer uma retrospectiva a respeito do nascimento de Asclépio, pois assim como a lenda do cão de ouro de Zeus criança, criado por Hefesto, desde o nascimento Asclépio teve um cão como guardião, segundo as fontes de Pausânias: “A criança exposta recebeu leite de uma das cabras que pastavam na montanha e foi protegida por um cão que vigiava o rebanho” (Pausânias, *Periegesis*, II, 27, 2). Seria necessário lembrar que a imagem do cão guardião evoca também a da cachorra ou loba acolhedora (como na origem mítica da cidade de Roma)? Assim, o cão é bastante implicado no culto de Asclépio. Isso é comprovado pelos relatos XX, quando Lison de Hermione é curado por um cão na entrada do santuário, e XXVI, no qual uma criança de Egina é curada de um abscesso pela saliva de um cão. Todos conhecemos o velho provérbio francês que diz: “A língua do cão serve de médico”. Plínio o Velho se vangloria das faculdades curativas mágicas do cão: seu sangue serve de antídoto contra os venenos das flechas (Plínio o Velho, *História Natural*, XXIX, 14). Uma quantidade considerável de remédios odontológicos são extraídos do cão, de acordo com os magos:

De acordo com os magos, o mal dos dentes é curado com a cinza da cabeça de um cão morto de cólera. A cabeça deve ser queimada sem a carne, e a cinza injetada com óleo na orelha, no lado dolorido. O mesmo mal é curado sacrificando a gengiva do dente doente com o maior dente esquerdo de um cão [...] É feito um colutório com dentes de cão fervidos em vinho, reduzindo até a metade. A cinza dos dentes com mel é boa para as crianças com dentição difícil. Assim é feita uma pasta de dentes (Plínio, o Velho, *História Natural*, XXX, 8, 1-2.)

Em seu tratado enciclopédico, Plínio continua mencionando que mesmo “o baço de um cão, removido do animal vivo e consumido, cura as doenças do baço” (*História Natural*, XXX, 17); e que “para todos os tipos de verruga, há a urina de um cão jovem, aplicada na superfície com lama, ou ainda a cinza dos excrementos do cão com cera” (*História Natural*, XXX, 23, 6).

Podemos questionar se as virtudes conferidas ao cão não derivam da pura superstição popular; pois alguns vão se utilizar de “bile de cão macho, negro, como amuleto para o lar: nesse caso, basta fazer fumigações ou purificações com a bile para proteger de todos os danos” (História Natural, XXX, 24).

Tratamos aqui do domínio mágico e é interessante notar que mesmo sem recorrer ao processo de incubação (operação ativa e voluntária que permite ao sonhador receber dos deuses uma resposta ou solução para seus problemas), ou associar ao deus-médico, o cão parece revestido de virtudes terapêuticas inatas. Da mesma maneira, devemos assinalar que as duas crianças miraculosas de nosso corpus não passaram pela incubação; aqui, o cão desfruta de um poder absoluto de cura, podendo mesmo levar o outro à incubação. Se esse poder sobrenatural é atribuído ao cão no culto asclépiano, é porque os gregos acreditavam que o canino tinha não apenas uma função utilitária, mas também benéfica. E longe da crença do zoomorfismo ou da cinocefalia, se trata de uma associação do cão com a divindade que é o deus da medicina. Assim, não é surpreendente que a religião tradicional grega confira a ele um simbolismo particular e abra espaço para a veneração ou tributo ao animal, sobretudo por suas faculdades terapêuticas. No século IV a.C., no regulamento do culto de Asclépio e das divindades associadas no Asklépieion do Pireu, os bolos prothumata, dentre outras oferendas introdutórias do sacrifício a Asclépio, são consagradas aos “Cães”, com o mesmo título de Hermes e Apolo, que eram na época as divindades protetoras da saúde, além das três crianças de Asclépio: “É apropriado fazer os sacrifícios (oferendas) desta forma: três bolos (popana) para Maleatas, três bolos para Apolo; três bolos para Hermes; três bolos para Iaso; três bolos para Aceso; três bolos para Panaceia; três bolos para os cães; três bolos para os Cygenetes. Vac.” Κατὰ τὰδε προθύεσθαι· Μαλεάτηι πόπανα τρία· Απόλλωνι πόπανα τρία· Ἑρμῇι πόπανα τρία· Ἰασοῖ πόπανα τρία· Ἀκεσοῖ πόπανα τρία· Πανακείῃ πόπανα τρία· Κυγῶν πόπανα τρία· Κυνηγέταις πόπανα τρία. Parece claro que foram atribuídos poderes terapêuticos nos cultos curativos aos cães que eram simples guardiões dos santuários. Essa relação profunda entre deus curandeiro e seu auxiliar cão é colocada em evidência pela estátua criselefantina de Trasimedes (Pausânias, Periegeese, II, 27, 2) datada da segunda metade do século IV a.C., na qual o cão está deitado sob o trono do deus, que segura em uma mão o cetro e coloca a outra sobre a cabeça de uma serpente. Não temos vestígios da estátua, mas dispomos de uma moeda de Epidauro datada entre 350-330 a.C., na qual uma das faces foi feita provavelmente segundo o modelo da faustosa escultura de Trasimedes, enquanto na outra é representada a cabeça de Apolo.



**Figura 01:** Penn R. G., *Medicine on Ancient Greek and Roman coins*, London, B. T. Batsford Ltd, 1994: p. 17, fig. 6.

Em Epidauro, onde Asclépio mostra uma presença ritual e social de primeira ordem, o cão também tem lugar no grande santuário. Assim, podemos afirmar que a presença dessa estátua e as inscrições votivas de que dispomos nos permitem crer que os gregos, em particular os epidauros, sem dúvida veneravam os cães. “Nós mencionamos [também] a presença do cão entre os beneficiários de uma oferenda no Asklepieion do Pireu, [além do] papel do cão na terapia religiosa do santuário de Epidauro, graças ao poder eficaz de sua saliva e a presença de dois cães em um relevo votivo de Epidauro. Esses traços sem dúvida fazem parte do caráter ctoniano do animal, meio de purificação e cura. A ligação entre Asclépio e o cão se situa principalmente no plano da domesticação” (C. Mainoldi, 1984: 71). Portanto, o cão ganhou um lugar importante enquanto representação simbólica, mas que testemunha a ambiguidade de sentimentos que as sociedades humanas parecem lhe atribuir. Ipso facto, a presença do cão na esfera religiosa testemunha a fidelidade e familiaridade do animal com o homem na vida cotidiana. É preciso notar que mesmo na religião cristã ocidental conhecemos o grande santo curandeiro, Saint Roch de Montpellier (nascido cerca de 1340 em Montpellier e morto em 1379, considerado santo padroeiro das cirurgias pela tradição cristã), a quem foi atribuído um cão por companhia. Ademais, conservamos até hoje na língua corrente o ditado: “Quem ama Saint Roch, ama seu cão”. Em outro caso, Eliano mostra de maneira exacerbada a afetividade do cão em relação ao seu mestre:

Aqui estão mais exemplos que ilustram a afeição sem par e imbatível que sabem manifestar os cães. Quando o trágico Polos morreu e foi queimado, seu cão se fez incinerar com ele saltando na fogueira. Quando Mentor foi queimado, seus cães eritreus voluntariamente escolheram compartilhar seu fim e se fizeram incinerar com ele (Eliano, *Personalidade dos animais*, VII, 40; ver igualmente VII, 29, p. 193; VII, 10, o. 181; VI, 25, p. 154).

Desse modo, convém marcar que “o cão é sem dúvida um dos animais mais representados no mito grego e ao mesmo tempo uma das figuras animais mais complexas do bestiário mítico e ritual. De fato, a personalidade do cachorro parece se caracterizar, na pluralidade de valores que lhe são atribuídos, por dois aspectos fundamentais e significativamente distintos um do outro. Um desses dois aspectos é o elemento doméstico, que se manifesta nas funções habituais de caça e guarda junto às divindades sobretudo caçadoras e pastorais” (C. Mainoldi, 1984: 37). Além do culto asclépiano, o cão é visto em outros cultos ligados a Hefesto e Atena, e era conhecido por suas faculdades divinatórias, como testemunha Eliano. “Em Etna, na Sicília, se encontra um templo de Hefesto que era objeto de veneração [...] Ao redor do templo e da floresta se encontram os cães sagrados; se as pessoas que vão ao templo ou a floresta são pessoas respeitáveis e cumprem as regras sociais e seus deveres, os cães lhe fazem festa e as acolhem com alegria [...]” (Eliano, *Personalidade dos animais*, XI, 3). Igualmente, “no país de Daunia, se encontra um célebre templo consagrado a Atena de Ílion. Os cães que se alimentam no local têm a reputação de agitar a cauda em alegria quando os gregos chegam, e latir quando chegam os bárbaros” (*Personalidade dos animais*, XI, 5). No relato de Eliano, diversas narrativas marcam o estado de sacralização do cão e do culto que lhe é dedicado nos países mediterrâneos, como na Sicília em um templo consagrado a Adranos, uma divindade local:

Existem cães sagrados que atuam como ministros e servos do deus; eles triunfam em beleza sobre os cães dos Molossianos, não apenas em beleza, mas igualmente em tamanho, e seu número não é inferior a mil. Esses cães, durante do dia, recebem alegremente, agitando a cauda, aqueles que vão ao templo, sejam estrangeiros ou não; e a noite, eles acompanham com gentileza os que estão levemente embriagados e titubeiam pelo caminho, e se fazendo de escolta e guia conduzem cada um até sua casa; quanto àqueles que se conduzem como bêbados, eles lhes infringem um castigo proporcional; eles saltam sobre eles e dilaceram suas roupas, e essa pequena correção é suficiente para os conduzir à razão; em contrapartida, quanto aos que se entregam à bandidagem, eles os fazem em pedaços com extrema ferocidade (*Personalidade dos animais*, XI, 20).

Este relato de familiaridade-fidelidade-afetividade do cão, além de sua faculdade de detecção e perspicácia, é também apontado por Plínio o Velho, para quem os animais constituem a única espécie animal, exceto o homem, a reconhecer seu mestre e ser capaz de sentir sua presença, mesmo quando ele chega de maneira inesperada ou incognito; eles sabem seu nome e reconhecem as diferentes vozes dos habitantes da casa... o que leva Plínio a deduzir que nenhum animal, exceto o homem, tem mais memória que o cão. Igualmente, reconhecemos o fato de ser capaz de oferecer sua vida ou de se oferecer em caso de doença por quem ele tem afeição. Pelos

exemplos, o autor demonstra as várias funções utilitárias que o cão exerce, reforçando nossa ideia acerca da relação entre o cão e Asclépio:

Entre os animais que vivem em sociedade conosco, muitos são dignos de conhecimento, e, na frente de todos os outros, o cão, tão fiel ao homem, e o cavalo. Nós lemos que um cão combateu por seu mestre contra bandidos, e que, perfurado por golpes, ele não deixa o corpo, do qual afastava os pássaros e as bestas de rapina; que outro, em Épiro, reconheceu entre uma congregação o assassino de seu mestre, e o forçou a admitir o crime com suas mordidas e latidos. Duas centenas de cães trouxeram do exílio o rei dos Garamantes, combatendo os que se opuseram ao seu retorno. Os povos de Cólofon e Castabala tinham coortes de cachorros equipados para a guerra; essas coortes combatiam nas primeiras linhas, sem nunca desanimar; eram os auxiliares mais fiéis, e que não cobravam nada de pagamento ... (Plínio o Velho, História Natural, VIII, 40, 1).

Enfim, não poderíamos concluir nosso estudo do canídeo sem mencionar o belo “proema” (prosa-poema) sobre os méritos do cão, do imperador bizantino Nicéforo:

Tais são as qualidades do cão, qualidades que conferem aos capazes um sentimento de espanto misturado ao prazer. Esse animal hábil em guardar os rebanhos de ovelhas, de bois e cavalos, é cheio de habilidade para combater as bestas ferozes. Por que não mencionar o mais estranho? Ele guia os cegos e se torna para eles um outro olho; ele os conduz por toda parte até as portas para pedir pão e os retorna à sua moradia. Com os deuses como testemunha, há algo maior que esse afeto? O que os homens não suportam fazer uns pelos outros, esse animal, o qual não possui razão, o faz pelos homens. Ele baixa timidamente e humildemente o pescoço sob a mão daqueles que lhe desejam, e imagina adotar um passo comedido para não parecer puxar violentamente quem ele conduz. Se apenas desejasse, nada o impediria de latir para seu mestre, de quebrar suas coisas e fugir; mas ele se deixa bater e quando é perseguido, não salva a si mesmo. Ele prefere morrer sob os golpes a ficar um instante sequer separado de seu mestre [...] Também não me preocupo em afirmar que de todas as qualidades que no homem mostram uma alma generosa, não há nenhuma da qual os cães não sejam dotados (Nicéforo Focas, Elogio do cão, trad. E. Miller).

### **Representação simbólica da serpente no culto asclepiano e na religião grega**

A representação da serpente no domínio religioso evoca analogias significativas com a imagem do cão que tratamos anteriormente. A serpente tem espaço considerável no culto de Asclépio; suas aparições e intervenções no curso da incubação não possuem nada de zoomórfico ou mais exatamente de ofiomórfico (do grego *ophios* “serpente” e *morphos* “forma”), elas resultam da crença em seu poder libertador e curativo que

os gregos, em especial os epidauros, tinham em relação ao réptil (A. Verbank-Piérard, 1998: 155). E hoje, nossos médicos e farmacêuticos conservam essa lembrança antiga da serpente, que se tornou o emblema universal das profissões médicas. E lembremos que o caduceu de Asclépio é sujeito a diversas interpretações:

- Quando a serpente de Asclépio se enrola em torno do bastão (ou haste) de Asclépio, ele forma o emblema asclepiano que simboliza o deus da medicina ou simplesmente a Medicina;
- em torno de um bastão acima de um espelho, forma o caduceu dos médicos da França e da *Ordre des Médecins de France*;
- em torno da taça de Higéia, forma o emblema dos farmacêuticos;
- associado a uma forma geométrica ovoide, simbolizando o útero da mulher grávida que substitui o bastão de Asclépio, forma o caduceu das *Sages-femmes*;
- e por fim, associado ao microscópio e ao espelho, forma o emblema de certos laboratórios de análises médicas.

Segundo a mitologia greco-romana, a relação entre Asclépio e o ofídio resultaria da exegese de uma das constelações do zodíaco, identificada como a décima terceira e chamada de Serpentário (Ovídio, *Fastos*, VI, 735) ou Ophiuchus. Constatamos que essa constelação representaria Asclépio, não ainda o deus-médico. Um dia, quando Asclépio estava em um jardim, uma serpente se aproximou dele; com medo, ele a matou. Para sua grande surpresa, ele viu outra serpente reanimar a morta com uma erva que aplicou sobre a pele. E depois desse dia ele utilizou esta erva mística para o exercício de sua função médica, que conheceu um sucesso incomensurável. Graças a essa erva, Asclépio conseguia ressuscitar os mortos. Tal versão mítica acerca da aquisição do superpoder de Asclépio remonta ao relato de Apolodoro sobre a ressurreição de Glauco, filho de Minos, pelo adivinho Polidos, usando a erva de uma serpente (- Ovídio fez alusão a esta versão nos *Fastos* VI, 753, colocando no lugar do adivinho o jovem Asclépio -):

Glauco, ainda criança perseguindo uma ovelha, caiu em uma jarra de mel e morreu. Com seu desaparecimento, Minos o procurou por todo lado, depois consultou enfim o oráculo. As Curetes disseram que ele tinha em seus estâbulos uma novilha de três cores, e aquele que encontrasse a comparação mais justa para explicar esse fenômeno, lhe daria seu filho vivo. Os adivinhos sendo chamados, Polidos, filho de Coeranos, comparou a cor da vaca à da fruta do espinheiro. Então, Minos o obrigou a procurar seu filho, e o homem o encontrou pelos sinais de sua adivinhação. E Minos disse que ele deveria fazer com que vivesse, depois o trancou com o cadáver. Polidos ficou muito incomodado quando viu uma serpente se aproximar do cadáver. Com medo de que a cobra o matasse, ele a

matou com uma pedra. Uma outra serpente se aproximou, e depois de ver a serpente morta, se retirou e voltou um instante depois, trazendo uma certa erva que aplicou no corpo da serpente morta e que lhe devolveu a vida. Polidos, tendo visto isso com admiração, colocou a mesma erva no corpo de Glauco e o ressuscitou assim (Apolodoro, Biblioteca, III, cap. 3, § 1).

Essa versão mítica acerca da relação entre Asclépio e a serpente deixa a entender que a última, tornada a auxiliar do deus curandeiro, é portadora de cura e astuta conhecedora das ervas médicas. Além disso, essa espécie de serpente não possui nada de temível, se assemelhando aos ofídios inofensivos, como as cobras não-venenosas. Os relatos (XVII, XXXIII, XXXIX, XLIV, XLV, LVIII) são autênticas ilustrações. Antes de continuar, convém lembrar que do ponto de vista médico, certos órgãos eram em si verdadeiros remédios para as lesões vistas como incuráveis. Plínio o Velho não evitava evocar seus tradicionais usos curativos, pois “mesmo contra as lesões incuráveis, encontramos salvação nas entranhas das serpentes, usadas elas mesmas de maneira tópica, diz ele, e que aqueles que alguma vez engolem o fígado cozido de uma víbora, depois não serão jamais feridos pelas serpentes. As cobras não são venenosas, exceto durante alguns dias do mês quando irritadas pela lua; o lar só precisa a capturar viva, moer na água, e fomentar a ferida com o preparo. Além disso, pensamos que ela fornece um número grande de remédios, como exporemos gradualmente; e por isso ela é consagrada a Asclépio. Demócrito fez preparos monstruosos para entender a linguagem das aves” (Plínio o Velho, História Natural, XXIX, 22). E sabemos que nos séculos XIX e XX, na Alta Provença, sobretudo em Vaucluse, a pele da serpente era utilizada para facilitar os partos: “Fazíamos a parturiente beber uma infusão de pele de serpente seca” (D. Musset, 2004/3: 430). Será essa crença antiga em relação ao papel particular da serpente, acerca do parto e da maternidade, que sobreviveu até esta época? As virtudes medicinais da serpente na medicina tradicional francesa não são uma herança dos antigos? A questão continua aberta. No que concerne a identificação e localização das serpentes curandeiras e sagradas, Pausânias nos dá informações, declarando que “todas as serpentes, e principalmente a espécie que tem uma cor avermelhada, são consagradas a Asclépio, e não fazem mal aos homens. As últimas são apenas conhecidas no país de Epidauro. Os outros países têm também seus animais particulares. Encontramos apenas na Líbia crocodilos de terra com até dois côvados de comprimento. Da Índia trazemos coisas diferentes, como os papagaios. Quanto às enormes serpentes que têm trinta côvados ou mais de comprimento, como as que encontramos na Índia e na Líbia, os epidauros fazem delas uma espécie particular de répteis que se distinguem das serpentes” (Pausânias, Periegeese, II, 28, 1). Eliano faz também uma

descrição das serpentes de Epidauro que nomeia de “gordinhas” (pareias ou parouas):

A gordinha tem a cor vermelha, olho vivo, boca larga, e sua mordida é sem perigo e inofensiva. É por isso que os primeiros a constatar suas propriedades atribuíram o animal ao deus que mais ama os homens e a chamaram de serva de Asclépio (Eliano, *Personalidade dos animais*, VIII, 12).

É interessante constatar que as serpentes de Asclépio eram consideradas entre os animais mais inofensivos e dóceis, que protegem aqueles aos quais são ligadas; elas são fervorosas defensoras, dotadas de afeição e fiéis, como o cão. Em uma das placas votivas em bronze encontradas no Asklepíon de Pérgamo datada do século II d.C. (Dedicada por Attale), o dedicador, de nome Attale, menciona que ao invocar a serpente de Asclépio foi salvo de diversos perigos: τὸν | δεξιούμενον δράκοντα σω|θεὶς ἐκ πολλῶν κινδύ|νων (Habicht, *AvP VIII* 3, 71). Igualmente, Eliano nos fornece um belo exemplo desta relação humano-ofídio:

Na vila de Pátras na Achaia, uma criança tinha comprado uma pequena serpente, e a alimentava com muito cuidado. Quando o animal cresceu, a criança falava com ela como se fosse capaz de ser compreendido: ele brincava e dormia com ela. Mas por fim, a serpente tendo crescido, os habitantes exigiram que ela fosse mandada para algum lugar desabitado. Aconteceu em seguida que a criança atingiu a adolescência, e retornando de alguma festa com seus amigos, foi atacada por bandidos. Seus gritos ressoaram, e a serpente acudiu, colocou em fuga uma parte dos bandidos, devorou os outros, e salvou o jovem homem (Eliano, *Varia Historia*, XIII, 46).

Pausânias também relata a intervenção miraculosa de uma serpente que estava do lado da cidade de Élis em sua batalha contra os arcadianos:

É relatado que quando os acadianos entraram em Élis com um exército, quando os elianos estavam arrumados em linha de batalha, uma mulher veio se encontrar com seus generais; ela trazia uma criança pequena e disse que a havia colocado no mundo; que seguindo as visões que tivera, ela a daria para auxiliar os elianos. Os chefes, dando crédito ao relato da mulher, colocaram a criança nua em frente ao exército; e quando os arcadianos avançaram, a criança se metamorfoseou em serpente. Incomodados com a vista desse prodígio, os arcadianos fugiram; os elianos perseguiram e conquistaram a vitória mais marcante (Pausânias, *Periege*, VI, 20, 5).

Os testemunhos nas estelas não deixam de elucidar seu papel no culto. Ela se sobressai por suas intervenções ativas para acelerar o sucesso das curas, tocando ou lambendo os membros doentes, que recuperam imediatamente a saúde:

Um homem teve o dedo curado por uma serpente. Ele estava em estado miserável por causa do ferimento no dedo do pé. Enquanto isso, depois de transportado pelos servos a um assento, ele descansa. Quando caiu no sono, uma serpente, saída do bastão, cura seu dedo com a língua (ao lambar) e, depois da operação, se retira novamente ao templo. Ao acordar, estando curado, ele diz ter tido uma visão: pelo que lhe parecia, um belo jovem colocou um remédio em seu dedo (relato XVII).

Aristófanes também dá testemunho sobre as serpentes curadoras em seu *Pluto*, que pelo favor divino intervinha diretamente junto às doenças, como os médicos, e que possuía o poder de recuperar o vigor após a enfermidade:

[...] então o deus assobia e duas serpentes enormes saem do santuário. [...] Elas deslizaram suavemente sob o véu roxo, lambendo, creio eu, as pálpebras do doente e [...] Pluto se levanta: ele via. Com alegria, bato as mãos, desperto meu mestre; imediatamente o deus desaparece no santuário com as serpentes (Aristófanes, *Pluto*, v. 659-741).



**Figura 02:** Grmek M.D. et Gourevitch, *Les maladies dans l'art antique*, Paris, Fayard, 1998: p. 296, fig. 233.

Como médico itinerante, a serpente podia ser encarregada de uma missão médica fora do santuário: delegada do deus, ela propaga as forças geradoras necessárias para a saúde e cura. A placa votiva da época clássica, conservada na Gliptoteca Ny Carlsberg em Copenhague, ilustra bem a ideia da serpente sagrada operando um milagre fora do santuário. “Acontece que o deus, irritado com certas disposições morais ruins de seus clientes, os rejeitava ser intervenção, mas em seguida mudava de ideia, em sua grande indulgência. Aqui imaginamos facilmente que o doente sai do templo ainda inválido; ele é levado em uma maca por quatro belos efebos;

um quinto jovem acompanha o pequeno grupo. À vista do animal, eles se espantam; estão a ponto de colocar a liteira no chão, alguns se preparam para expulsar a besta com pedras. Apenas o doente compreende o que se passa e a saluda em gesto de suplicação” (Grmek M.D.; Gourevitch D., 1998: 296-297).

A serpente é igualmente atributo de outras divindades que restauram e mantêm a saúde, como Trofônio (relevo encontrado em Lebádeia na Beócia, datado entre 350 e 325 a.C., e conservado no Museu Nacional de Atenas [inv. nº 3942]: Trofônio representado no centro, tendo um bastão envolvido por uma serpente, como Asclépio) e Anfiarau (o relevo votivo de Archinos dedicado à Anfiarau). Pausânias relata esta associação da serpente com Trofônio em seu culto em Lebádeia:

As nascentes do rio estão no covil: notamos também as estátuas de pé com serpentes enroladas ao redor de seus cetros, o que poderíamos entender como Asclépio e Hígia; elas podem ser igualmente Trofônio e Hercyna, pois as pessoas do país pensam que as serpentes não são menos consagradas a Trofônio que a Asclépio; [...] O templo e a estátua de Trofônio são o que há de mais notável no recinto sagrado; ele é representado como Asclépio, e sua estátua é de Praxiteles (Pausânias, *Periegeze*, IX, 39, 3-4).

Se no relato XLIV de Iamata, a serpente surge bruscamente para provocar o medo (φόβου πλέα) e a cura, ainda assim é escondida que ela se introduz nas bagagens de Melissa para gentilmente curar seu tumor (relato XLV). O relato XLV permite, mais uma vez, ver que as serpentes de Asclépio eram inofensivas e que suas mordidas não eram mortais. Nós podemos afirmar, sem risco de nos enganar, que os epidauros descobriram no réptil o desejo e as virtudes terapêuticas da divindade políade: eles devem ter observado uma correlação estreita entre os resultados do ministério da serpente e de Asclépio. De fato, as cobras eram alimentadas no Asklépieion de Epidauro; e se chegou a afirmar mesmo que foi nessa forma que Asclépio se fez ver, ao menos, os romanos acreditavam que ele veio até eles nessa forma (o que relembra, é claro, o caráter ctoniano primitivo do divino Asclépio), quando enviaram uma embaixada a Epidauro para implorar pela proteção do deus contra a peste que desolava sua vila em 293 a.C.:

Eles mal terminaram de orar, escondido na forma de uma serpente, o deus levanta sua cabeça esmaltada em ouro e anuncia sua presença com longos assobios [...] A serpente se levanta subindo pelo mastro, caminha em torno de sua cabeça e olha qual moradia deve escolher [...] É assim que descendo do vaso latino, a serpente se retira. Ela retoma sua figura divina. Sua presença faz cessar o luto no Lácio e ele se torna o deus conservador de Roma (Ovídio, *Metamorfoses*, XV, 622-744).



**Figura 02:** R. G Penn., 1994: p. 38, fig. 25.

A introdução de Asclépio não foi desprovida de consequência na evolução da crença mitológica romana. A serpente, que era a encarnação de forças generativas, agora vai ser considerada como o gênio que garante a proteção dos lares e de seus habitantes, se podemos acreditar em Plínio o Velho: “A serpente de Asclépio foi trazida de Epidauro para Roma; e desde então, elas são alimentadas mesmo nos lares, de modo que se os incêndios não destruíssem os germes de tempos em tempos, não poderíamos resistir à sua fecundidade” (História Natural, XXIX, 22). Essa chegada fenomenal de Asclépio a Roma, na ilha tiberina, é ademais comemorada por este medalhão de bronze, no reinado de Antonino Pio, mais de três séculos depois (138-161).

Além disso, a instalação do culto asclepiano em Roma, marcado pela construção de um Asklepieion na ilha entre 292 e 289, também favoreceu a chegada inevitável dos médicos gregos na cidade. A medicina romana estava nas mãos de estrangeiros; além disso, segundo Plínio o Velho, um certo Arcagato, do Peloponeso, seria o primeiro médico grego instalado em Roma. Isso não acontece sem inquietação dos romanos; motivo pelo qual Plínio declararia que “o povo romano, ao expandir suas conquistas, perdeu seus antigos costumes; vencedores, nós fomos vencidos. [Eles] obedecem aos estrangeiros; e, graças a uma única profissão, eles conquistam os seus conquistadores” (História Natural, XXIV).

Se a tradição epidauriana confere tais poderes terapêuticos às serpentes, é por mostrar o valor positivo do réptil contrariamente a imagem aterrorizante, maléfica que se fazia dela nas outras crenças e civilizações da Antiguidade. Notemos que “o movimento rápido da serpente, apesar da ausência de membros, intriga e que sua troca de pele periódica era sinal

de embelezamento constante, de renascimento e juventude perpétua, desde sempre pelos homens, e por fim de imortalidade. Ao mesmo tempo, a troca era símbolo de regeneração corporal após a doença e de fato, o sinal da cura médica” (Savas Kasas, 1979: 21-22). Eusébio de Cesaréia, em sua *Praeparatio evangelica*, elucida esse aspecto benéfico e saudável do ofídio ligado a medicina:

Sua virtude estimulante é personificada sob o nome de Asclépio. É pintado com um bastão, para marcar que ele é a força de apoio dos corpos debilitados pela dor: uma serpente o reveste de suas dobras para representar sua virtude saudável nos corpos e nas almas (ou na exposição das leis físicas, os naturalistas, desejando explicar porque certos animais se arrastam, rastejando sob a terra, lhes dando como razão a matéria grossa e terrestre de que são formados); pois mais do que todos os animais, a serpente é composta de uma substância do espírito; ela abandona seu corpo extenuado de fraqueza para revestir um outro. A ciência médica parece mesmo uma propriedade nela; pois ela encontrou a arte de dar a seus olhos uma perspicácia prodigiosa, e soube descobrir a planta da qual o suco faz ressuscitar (*Praeparatio evangelica*, III, 11, 26).

Se admitimos que a mitologia ou a lenda relativas a metamorfose dos deuses em animais ou a associação de um animal com uma divindade contribuiu para fazer desaparecer o totemismo ao qual deve em parte sua origem, então podemos supor que a serpente era o animal totem (Cf S. Freud, 2001: 7), ancestral e protetora dos epidauros, objeto de tabus e deveres particulares, associada ao deus Asclépio, fora os argivos (Eliano, evocando os costumes estranhos em relação aos animais, relata o testemunho de Clearco segundo o qual “os argivos eram os únicos peloponesos a se recusar a matar as serpentes”, por não sei qual razão [Personalidade dos animais, XII, 34]). Como costume vernacular, os epidauros eram o único povo, em todo o Peloponeso, que não matavam as serpentes por razões culturais, sua cidade era a única que alimentava as serpentes ditas sagradas que poderiam e deveriam transferir para a construção de um templo em honra de Asclépio em outra cidade. “Depois que Atenas adotou o culto a Asclépio, nenhum templo consagrado ao deus podia ser erguido sem que uma serpente sagrada, vinda de Epidauro, fosse transferida” (J.-C. Belfiore, 2003: 83). O relato XXXIII de Tersandro de Halieis nos proporciona a prova. A cura de Tersandro, atingido pela consumpção, foi realizada por um auxiliar do deus, a saber uma serpente, fora do Asklépieion. Esse habitante de Halieis, que parecia desesperado por não ter recebido nenhuma visão durante sua incubação, foi curado miraculosamente em sua casa. Sua cura foi tão surpreendente que toda a cidade foi informada. A impressão era que os habitantes de Halieis não eram muito adeptos do culto de Asclépio; e que esse milagre foi não apenas um elemento catalisador de sua ancoragem no culto, mas também um

pretexto para erguerem um templo em honra do deus na cidade. A construção do Asklépieion que exige o deslocamento de uma serpente de Epidauro é atestada no século V a.C. em Sición. Neste lugar, a crença tradicional apresenta a transferência da serpente como deslocamento do deus Asclépio metamorfoseado em serpente. De maneira tranquilizante, os sícianos relatam que “o deus foi removido de Epidauro, sob a forma de uma serpente, em uma condução puxada por mulas, conduzida por Nicagora de Sición, mãe de Agásicles e mulher de Arquídamos” Φασὶ δὲ σφισιν ἐξ Ἐπιδαύρου κομισθῆναι τὸν θεὸν ἐπὶ ζεύγους ἡμιόνων, δράκοντι εἰκασμένον, τὴν δὲ ἀγαγοῦσαν Νικαγόραν εἶναι Σικυωνίαν, Ἀγασικλέους μητέρα, γυναῖκα δὲ Ἐχετίμου (Pausânias, *Periegesis*, II, 10, 3). O mesmo cenário é observado em Atenas (falamos acima IG II/III2 4960 + 4961, linhas 12-16):

Telêmaco, de sua casa, foi delegado para procurar uma serpente; e ele a transportou até aqui em uma condução οἴκοθεν [ν μεταπεμ]ψάμενος δ<ρ>ά[κοντα ἦγ]αγεν δεῦρε ἐφ’ [ἄρματος] Τηλέμαχο[ς κ]α[τὰ χρησμό]ς.

Ainda é necessário especificar de uma maneira geral totemismo e tabu, emprestando as definições de Salomon Reinach. Começaremos pela noção de tabu, tão importante e antiga quanto os cultos em si. Em caso de infração do tabu, assim como das normas do culto, a sanção prevista ultrapassa as leis editadas pelos homens, é uma calamidade, ao menos pensamos, tal como a loucura ou a cegueira ou outra doença ou pior ainda a morte, que se abateu sobre o culpado. Segundo Salomon Reinach, “a noção de tabu é uma das mais fecundas que nos foram ensinadas pela etnografia no século XIX. A passagem do tabu à interdição motivada, racionada, racionável, é quase a história do progresso do espírito humano” (S. Reinach, 1914: 7). E neste ponto, diremos que os epidauros não erraram ao fazer progredir o culto asclepiano, mantendo esta dimensão original e inovadora que relembra aos outros povos a origem epidaura do culto, mesmo se de acordo com certas versões lendárias, Asclépio seria a princípio um herói tessálio. Em seguida, focando no princípio do totemismo, podemos desde já notar que parece mais antigo que o culto em si. De fato, “uma vez que o homem primitivo cede a tendência de ampliar quase indefinidamente o círculo de suas relações reais ou supostas, é natural que englobe certos animais e certos vegetais, aos quais designa um lugar no grupo ofensivo e defensivo formado pelos membros de seu clã [...] Esse aspecto da vida de um animal, de um vegetal, forma primitiva do culto dos animais e dos vegetais, que encontramos, mais ou menos misturado de antropomorfismo, no Egito, na Grécia e em outros países, não é senão um exagero, uma hipertrofia do instinto animal [...] O culto dos animais e das árvores ou plantas é encontrado, em estado de sobrevivência, em todas as

sociedades antigas. Estão na origem das fábulas que chamamos de metamorfoses” (S. Reinach, 1914: 22-23). Ainda hoje, no oeste africano, em especial no Senegal, nos povos sererês conhecemos a persistência e o fervor animista, a serpente é venerada não apenas como gênio protetor, capaz de entregar oráculos, curar e castigar, mas é também símbolo dos santos sererês ou dos espíritos ancestrais, conhecidos sob a denominação de Pangool (intercessores entre o humano e o divino). Convém destacar que desde sempre, são atribuídos símbolos universais e quase sempre a mesma origem a certos animais, em todos os povos e raças do mundo: este é o caso do famoso réptil.

Se voltamos aos textos epigráficos que deixam entrever um verdadeiro “sincretismo cultural associando totem e deus políade”, compreendemos, sobretudo, que era também uma vontade premente dos sacerdotes construir, com mais mistério, os templos dedicados a Asclépio em outras cidades, apenas para afirmar sua notoriedade. É claro que esta conexão da serpente com Asclépio conseguiu, sob a ação do sincretismo, manter viva a herança epidaura na religião grega: seu totem, a serpente. “Nos cultos terapêuticos, a serpente terá um papel em primeiro plano, seja como agente da saúde a serviço do deus, seja como encarnação de um santo curandeiro, seja ainda com o estatuto de divindade independente” (A. Verbank-Piérard, 1998: 155). Heródoto testemunha um culto dos gregos dedicado a serpente. Nas Histórias VIII, 41, o autor relata que os atenienses realizavam um grande culto mensal a serpente que, diziam, teria poderes oraculares e seria a “Guardiã da Acrópole”. Se em Heródoto era dedicado um culto, em Homero a serpente tem a imagem de um réptil aterrorizante e horrível, sinal de mau augúrio (sobretudo as venenosas que representavam perigo para aqueles ao seu redor): “Os troianos tremiam ao ver na terra entre eles, a serpente que se torcia, presságio de Zeus porta-égide” (Homero, *Ilíada*, XII, 208-209).

A serpente, no mundo grego, era conhecida por suas faculdades mânticas ou divinatórias, particularmente junto ao deus Apolo. Esse fato é atestado por Eliano que cita as cidades de Épiro e Lavinium.

[Em Épiro], há um bosque consagrado ao deus Apolo, rodeando um recinto circular no interior do qual se encontram serpentes, os animais preferidos do deus. Apenas a sacerdotisa, uma mulher virgem, entra no lugar e alimenta as serpentes [...] Em Lavinium, há um bosque sagrado, grande e espesso, e ao lado se encontra um santuário dedicado à Hera Argólida. Nesse bosque, se encontra uma caverna, grande e profunda, que é a residência de uma serpente. Nos dias fixados pelo costume, as virgens sagradas entram no bosque, um bolo na mão e os olhos cobertos por uma faixa. A inspiração divina as conduz diretamente ao

covil da serpente e elas avançam sem medo [...] (Personalidade dos animais, XI, 2 e 16).

A presença das serpentes nos sítios oraculares é contínua. Graças As Nuvens de Aristófanes, pela boca de sua personagem Estrepsíades, conhecemos a presença no culto de Trofônio em Lebadeia, onde os consultantes deviam encarar as serpentes levando bolos de mel para obter a resposta desejada: “Estrepsíades à Sócrates: Coloca-me nas mãos agora um bolo de mel: tenho medo de entrar lá dentro, como se estivesse descendo ao covil de Trofônio” (Aristófanes, As Nuvens, 508).

Apolodoro, em sua Biblioteca I, relata que são as serpentes que permitiram a Melampo tomar consciência de seu talento de adivinho:

Melampo, vivendo na campanha, tinha em frente de sua casa um carvalho que abrigava serpentes; seus escravos matando as serpentes, Melampo fez trazer a madeira, a queima e cria as pequenas. Essas serpentes, quando grandes, se enrolaram em torno de seus ombros durante o sono, e purificaram suas orelhas com suas línguas. Ele se levanta com medo, mas percebeu em seguida que entendia a linguagem das aves; e depois disso, ele previa o futuro. Ele se instruiu também na parte da adivinhação feita através dos sacrifícios (Biblioteca, livro I, cap. IX, § 11).

## CONCLUSÃO

Finalmente, mantemos que neste culto asclepiano, e de maneira geral nos cultos curativos e na religião grega, o cão e a serpente são consagrados ao deus médico, porque simboliza, por excelência, a vigilância, e que essa noção de vigilância em um médico é necessária no exercício da função e indispensável para os pacientes: mas também médico e paciente devem, os dois, ser vigilantes diante dos sinais precursores da doença, antes que ela se torne difícil ou impossível de evitar.

## BIBLIOGRAFIA

APOLLODORE. *Bibliothèque*. Livre I. Traduit par Carrière J.-C. et Massonnie B.. Paris: Annales littéraires de l'Université de Besançon, 443, 1991.

ARISTOPHANE. *Les Nuées*. Texte établi par Victor Coulon et traduit par Hilaire Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

ARISTOPHANE. *Ploutos*. Texte établi par V. Coulon et traduit par H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

ARISTOTE. *Histoire des animaux*, t. II. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

ARISTOTE. *Psychologie d'Aristide. Opuscules*. Traduit par Saint-Hilaire J. B.. Paris: Dumont, 1847.

DIODORE DE SICILE. *Bibliothèque*. Livre XIV. Texte établi et traduit par Bonnet M. et Bennett É. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

ÉLIEN. *Histoire Variée*. Livre XIII. Traduit et commenté par A. Lukinovich et A.-F. Morand. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

ÉLIEN. *Personnalité des animaux*. Traduit et commenté par Arnaud Zucker. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

EURIPIDE. *Les Bacchantes*. Texte établi et traduit par Henri Grégoire. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

EUSÈBE DE CÉSARÉE. *Préparation Évangélique*, III. Traduit par M. Séguier de Saint-Brisson. Paris: Librairie Gaume Frères, 1843.

HÉRODOTE. *Histoires : Uranie*, l. VIII. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

HÉRON D'ALEXANDRIE. *Les Pneumatiques. Chap. I : Du vide*. Traduit par Albert De Rochas. Paris: La Nature, 1881.

HÉSIODE. *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

HOMÈRE. *Iliade IX - XI - XII*, t. II. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

HORACE. *Les Satires*. Texte établi et traduit par François Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

HYGIN. *Fables*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

LUCIEN DE SAMOSATE. *Œuvres. Opuscules*. Texte établi et traduit par Jacques Bompaigne. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

LUCRÈCE. *De la Nature*, t. II. Texte établi, traduit et annoté par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

NICÉPHORE PHOCAS. *Éloge du chien*. Traduit par Émile Miller, œuvre numérisée par Marc Szwajcer.

OVIDE. *Les Fastes*, VI. Texte établi et traduit par R. Schilling. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

OVIDE. *Métamorphoses*, XV. Établi et traduit par G. Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce*. Traduction nouvelle par M. Clavier. Paris: A. Bobée (Société Académique des sciences), 1796.

PAUSANIAS. *Description de la Grèce : l'Arcadie*, t.VIII, l. VIII. Texte établi par Michel Casevitz, traduit et commenté par Madeleine Jost et Jean Marcadé. Paris: Les Belles Lettres, 1998, p. 18.

PAUSANIAS. *Périégèse*, I, 34, 1-5 ; II, 23, 2 ; II, 26 ; II, 27, 2-3 ; II, 27, 5 ; II, 28, 1 ; III, 12, 5 ; V, 13, 3 ; VI, 20, 5 ; VIII, 25, 11 ; IX, 11, 1 ; IX, 37, 1-7 ; IX, 39, 5-14 ; IX, 40, 1-2 ; X, 24, 7 ; X, 38, 13.

PINDARE. *Pythiques*. Texte établi, traduit et annoté par Gauthier Liberman. Paris: éd. Calepinus, 2004.

PLINE L'ANCIEN. *Histoire Naturelle*. Texte établi et traduit par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

SERENICUS SAMMONICUS. *Préceptes médicaux*. Traduit pour la première fois par Louis Baudet. Paris: Panckoucke, 1845.

TITE-LIVE. *Histoire Romaine*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud. Paris: Les Belles Lettres, 2005.

## **ESTUDOS MODERNOS**

BELFIORE, J.-C. *Dictionnaire de Mythologie grecque et Romaine*. Paris: Larousse - VUEF, 2003.

BURKERT, W. *La religion grecque à l'époque archaïque et classique*. Traduction et mise à jour bibliographique par Pierre Bonnechère. Paris: Picard, 2011.

CASSIN, B.; LABARRIÈRE, J. L. *L'animal dans l'Antiquité*. Paris: J. Vrin, 1997.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1999.

DUNAND, F.; LICHTENBERG, R. *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*. Paris: Du Rocher, 2005.

DURKHEIM, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige; PUF, 1912.

EDELSTEIN, L. *Asclepius, a collection and interpretation of the Testimonies*. Vol. 1 & 2. New York: Arno Press, 1975 (première édition: Baltimore: John Hopkins University Press, 1945).

EDELSTEIN, L. *Asclepius, a collection and interpretation of the Testimonies*. New York: Arno Press, 1975 (première édition: Baltimore: John Hopkins University Press, 1945).

FREUD, S. *L'interprétation des rêves*. Paris: PUF, 1973.

FREUD, S. *Sur le rêve*. Traduit de l'allemand par C. Heim, Dossier et notes réalisés par F. Legrand, lecture d'image par Ch. Hubert-Rodier. Paris: Gallimard, 1988.

FREUD, S. (1912) : *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse des la vie sociale des peuples primitifs*. Ouvrage traduit de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur en 1923 par le Dr S. Jankélévitch. Édition électronique par Jean Marie Tremblay en 2001.

GAUTIER, É. *Les messagers du rêve*. Paris: Jacques Grancher, 1993.

GIRARD, P. *L'Asclépieion d'Athènes*. Paris: É. Thorin, 1881, n° 246.

GOUREVITCH, D. *Pour une archéologie de la médecine Romaine*. Paris: Bocard, Collection Pathologique 8, 2011.

GOURMELEN, L. *Kékrops, le roi-serpent : Imaginaire athénien, représentation de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

GUYON, Th.; Galliez, R. M. *Guérison divine à Épidaure*. Paris: L'école des loisirs, 2008.

HEER, J. *La personnalité de Pausanias*. Paris: Les Belles Lettres, « Études anciennes », 1979.

*Histoire générale des religions : Grèce – Rome*. Sous la direction de Mme Maxime Gorge et Raoul Mortier. Paris: Librairie Aristide Quillet, 1944.

HOLLOWCHACK, M. A. *Ancient science and dreams: Oneirology in Greco-Roman Antiquity*. New York: University Press of America, 2002.

IAKOVIDIS, S. E. *Mycènes-Épidaure-Argos-Tirynthe-Nauplie*. Athènes: Ekdotike Athenon, 1979.

JACKSON, R. *Doctors and Diseases in the Roman Empire*. London: British Museum Press, 1988.

JOSSET, P. *Le sommeil et le rêve en Égypte et Mésopotamie antiques*. Paris: Le Plessis Tréville, 2002.

JOST, M. *Aspects de la vie religieuse en Grèce : du début du Ve siècle à la fin du IIIe siècle av. J.-C.* Paris: SEDES, 1992.

KASAS, S. *Importants centres médicaux de l'Antiquité – Épidaure et Corinthe -*. Quand la médecine était encore divine. Athènes: Éditions Kasas, 1979.

KAVVADIAS, P. *Fouilles d'Épidaure*. Vol.1. Accompagné de dix planches. Athènes: Imprimerie S. C. Vlastos, 1891.

KAVVADIAS, P. *Τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρῳ*. Athens: Perre Brothers, 1900.

KAVVADIAS, P. « Ἐπιγραφαὶ ἐκ τῶν Ἐπιδαυρία ἀνασκαφῶν », *Ἐφήμερις Ἀρχαιολογική (AE)*, 1883 – 1885 -1918.

LÓPEZ, S. M. El sueño incubatorio en el cristianismo oriental. *Cuadernos de Filología Clásica* X. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1976, p. 147-188.

MAGNIN, P. *Le sommeil et le rêve*. Paris: PUF, « Que sais-je ? », 1990, rééd. 1999.

MAINOLDI, C. *L'image du loup et du chien dans la Grèce antique : d'Homère à Platon*. Paris: Éditions Ophrys, 1984.

MARTIN, R. Sur quelques particularités du temple d'Asclépios à Épidaure. *BCH LXX*. Paris, Boccard, 1946, p. 352-368.

MUSSET, D. Serpents : représentations et usages multiplex. *Ethnologie française*, vol. 34. Paris: PUF, 2004/3, p. 427-434.

NISSEN, C. *Entre Asclépios et Hippocrate : études des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*. « Kernos » suppl. 22. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2009.

OLMER, F. La médecine dans l'Antiquité : professionnels et pratiques. *Société et Représentations*. Paris: Publication de la Sorbonne, n° 28, 2009, p. 153-172.

OSANNA, M. *Santuari e culti dell' Acaia antica*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1996.

PAPADIMITRIOU, J. Le Sanctuaire d'Apollon Maléatas à Épidaure. *BCH* 73. Paris: Boccard, 1949, p. 361-383.

PAPADIMITRIOU, J. Chronique des fouilles. *BCH*, 74 - 75 - 76. Paris: Boccard, 1950 - 1951 - 1952.

PEDLEY, J. *Sanctuaries and the sacred in the ancient Greek world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

PENN, R. G. *Medicine on Ancient Greek and Roman coins*. London: B. T. Batsford Ltd, 1994.

PIGEAUD, J. Le rêve érotique dans l'antiquité gréco-romaine : *l'oneirogmos*. *Littérature, médecine, société*, n° 3. Nantes: Université de Nantes, 1981, p. 10-23.

POUILLOUX, J. *La forteresse de Rhamnonte*. Paris: Boccard, 1954.

PRÊTRE, C.; CHARLIER, P. *Maladies Humaines, thérapies divines : Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.

REINACH, S. *Orpheus : l'histoire générale des religions*. Paris: L'Harmattan, 1914.

RIETHMÜLLER, J. W. *Asklepios : Heiligtümer und Kulte*. Studie zu Antiken Heiligtümern, Band 2/1. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte, 2005.

ROBERT, F. *Épidaure*. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

SÉCHAN, L.; LÉVÊQUE P. *Les grandes divinités de la Grèce*. Paris: Boccard, 1966.

SPEZIALE, F. Le médecin des rêves. Cultes des saints et guérison onirique chez les musulmans du Decan. *Divins remèdes. Médecine et religion en Asie du Sud*. Paris: EHESS, 2008, p. 163-190.

STAPLETON, M.; SERVAN-SCHREIBER, É. *Le grand livre de la mythologie*. Paris: Deux coqs d'or, 1978.

TAFFIN, A. Comment on rêvait dans les temples d'Esculape. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. 4<sup>ème</sup> série, n°3. Paris: Les Belles Lettres, 1960, p. 325 - 366.

VERBANCK-PIERARD, A. Les héros guérisseurs : des dieux comme les autres ! *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*. Kernos, suppl. 10. Liège: Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 2000, p. 304-332.