

A Higeia divina e as Higeias mortais: mulheres, saúde e cura na Grécia Antiga

The divine Hygieia and the mortal Hygieias: women, health, and
healing in Ancient Greece

João Vinícius Gondim Feitosa ¹

Milena Rosa Araújo Ogawa ²

¹ Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

² Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

RESUMO

Por meio da análise de dois tipos de fontes arqueológicas (iconografia votiva e epigrafia funerária), pretende-se tanto compreender a crescente aparição da deusa Higeia, a deusa da saúde, a partir de fins do século V a.C. quanto a atuação de mulheres no campo da medicina, cura e saúde na Grécia Antiga. Acreditamos que a investigação detalhada desses documentos relativiza o lugar de suposto silêncio e, portanto, de falta de atuação histórica atribuída a essas personagens. A vinculação entre a deusa e as mortais apresentada nas fontes demonstra uma complexidade de relações, simbólicas e concretas, que contradiz a reducionista passividade em que a historiografia, até bem pouco tempo, havia relegado as mulheres da Antiguidade.

PALAVRAS-CHAVE: Asclépio; cura; Higeia; mulheres; saúde.

ABSTRACT

Through the analysis of two types of archaeological sources (votive iconography and funerary epigraphy), this study aims both to understand the increasing appearance of the goddess Hygieia, the goddess of health, from the late fifth century BCE onward, and to examine the role of women in the fields of medicine, healing, and health in Ancient Greece. We argue that a detailed investigation of these documents challenges the notion of supposed silence and, therefore, of a lack of historical agency attributed to these figures. The association between the goddess and mortal women presented in the sources reveals a complex web of relationships, both symbolic and concrete, that contradicts the reductionist passivity to which historiography, until quite recently, had consigned women of Antiquity.

KEYWORDS: Asklepios; healing; health; Hygieia; women.

Considerações iniciais

Silêncio. Nenhuma outra ideia seria mais apropriada para caracterizar Higeia, a deusa da saúde para os gregos antigos. Uma deusa poderosa que se antropomorfiza como mulher e é exibida jovem, bela, em pleno vigor físico, muito presente nas representações iconográficas e inscrições a partir de fins do século V a.C., mas que, no entanto, sabemos muito pouco. Apesar da popularidade que seu culto adquiriu, nenhuma palavra foi mencionada pelos antigos como sendo proferida pela própria deusa – um contraste que é, sem dúvida, inquietante.

Conceito poderoso, o silêncio, para a historiografia, serviu – e, apesar de toda a crítica, ainda continua servindo – para enquadrar as mulheres da Antiga Grécia, sobretudo as atenienses do Período Clássico³ num lugar de passividade, de falta de protagonismo e de atuação histórica. O paralelo entre a deusa e as mortais, nesse aspecto, é muito relevante, pois, apesar de sabermos o quanto todas elas estavam presentes no cotidiano de suas comunidades, sintomaticamente as suas vozes não são ouvidas, com a justificativa de que foram pouco ou nada registradas, o que demonstraria as variadas tentativas e estratégias de marginalização de certos atores históricos (ANDRADE, 2024; OGAWA, 2025a).

Mais do que isso, o padrão normativo que modelava o comportamento esperado das antigas atenienses era de que elas silenciassem⁴. A boa mulher era aquela que, embora presente e auxiliadora, não reclamava, não contestava, não

³ Quando nos referimos aos períodos históricos ao longo deste texto, adotamos a seguinte periodização aproximada: Arcaico (800-500 a.C.), Clássico (500-323 a.C.), Helenístico (323-31 a.C.) e Romano (31 a.C.-330 d.C.).

⁴ Refere-se aqui ao comportamento encontrado em determinados textos gregos antigos do que seria uma boa mulher: reclusa em seu lar, disposta aos serviços domésticos, fértil, quieta e calada, o que convencionou-se chamar na historiografia de modelo *melissa* (LESSA, 2010, p. 15-16).

se expressava. Ou seja, a sua maior virtude seria o silêncio (LESSA, 2010, p. 16-23). Do ponto de vista de uma análise histórica dos estudos de gênero ou de História das mulheres, tal constatação é sob muitos aspectos especialmente difícil de lidar, pois, é consensual que a maioria das fontes literárias que nos restaram, por exemplo, foram produzidas por homens. Isto é, ainda que mulheres, reais ou fictícias, por vezes falem nesses textos, inevitavelmente suas palavras estariam filtradas pelo interesse masculino de quem as escreveu. Assim acontece também com a deusa Higeia. Se, por um lado, é possível atestar um aumento da recorrência de sua figura em variadas tipologias de fonte, por outro, em nenhuma delas Higeia fala. A deusa, tal como as mulheres, está presente, porém, áfona.

Tal paralelismo é no mínimo sintomático para que se possa refletir a situação das mulheres, deusas e mortais, a princípio no âmbito da cura/saúde, mas também na sociedade grega antiga como um todo. Para tanto, do ponto de vista metodológico, partimos da proposta construída por Marta Mega de Andrade (2024) de que a maneira como as mulheres aparecem nas fontes, mesmo aquelas produzidas por homens – não é resultado restrito da racionalidade de um único autor, mas fruto de um constructo coletivo que, ao mesmo tempo, é relacional e constitui-se em campo de disputas. Desse modo, a ideia hegemônica desse suposto silêncio pode ser desconstruída e determinadas agências, até então ignoradas, podem ser percebidas, compondo ou recompondo a narrativa histórica.

Defendemos ainda que os vestígios materiais são indispensáveis para uma análise mais complexa e aprofundada dessa realidade antiga. Com autonomia própria das fontes literárias, a cultura material dá acesso a informações que, de outra forma, seriam inalcançáveis, sobretudo quando se trata de grupos subalternizados (CERQUEIRA, 2008, p. 151-152; FRANCISCO; SARIAN; CERQUEIRA, 2020, p. 147). Assim, no presente artigo, iremos nos

debruçar sobre dois *corpora* de fontes principais: os relevos votivos depositados no santuário de Asclépio e Higeia em Atenas (a maior parte deles do século IV a.C.), que trazem representações figurativas do encontro dos devotos com os deuses; e, inscrições epigráficas (principalmente as dos Períodos Helenístico e Romano) que de alguma forma relacionam mulheres com atividades de cura/saúde. A análise cuidadosa das fontes permite concluir que os padrões de enclausuramento e silenciamento esperado das figuras femininas, sejam deusas ou mulheres, foram antes de tudo, expectativas que não as impediram de atuar em seus respectivos contextos históricos, como no caso da medicina antiga.

Um pouco para compreender Higeia

O nome Higeia é uma das formas vernacularizadas do grego clássico Ὑγίεια⁵, que pode ser transliterado para o alfabeto latino como *Hygieia*. Ao que tudo indica, o nome é uma forma de substantivo abstrato derivado do adjetivo ὑγίης (*hygies*) que, entre outras coisas, pode ser entendido como “saudável” (BEEKES, 2010, p. 1525; BOLOGNA, 2011, p. 1). Assim, Ὑγίεια (*hygieia*) pode ser vertido para o português simplesmente como “saúde” (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2022, p. 1115). E, aqui, já há o primeiro grande problema. A área na qual a deusa atuaria se confunde com o seu próprio nome. Desse modo, em muitos textos é difícil, por exemplo, discernir quando o termo Ὑγίεια (*hygieia*) está sendo usado como sinônimo de “saúde”, no sentido de um corpo saudável, ou quando está se referindo especificamente à deusa, ou, em uma perspectiva mais profunda, se essa distinção realmente existia – afinal, estar com saúde não seria estar com a própria deusa?

Enquanto o adjetivo ὑγίης (*hygies*) aparece desde Homero, o substantivo

⁵ Outras formas de vernacularização podem ser: Hígia, Higeia, Hygia, Hygieia, Hygeia.

ὕγεια (*hygieia*) é atestado na virada do Período Arcaico para o Clássico. A partir daí, seu uso se torna cada vez mais recorrente na documentação. Coincidentemente, no mesmo momento em que o culto da deusa Higeia também se tornaria mais popular. Correlacionando esse dado com outras fontes de modo a se compreender melhor o contexto, é possível perceber que em finais do século VI a.C., mas sobretudo entre os séculos V e IV a.C., os temas da saúde, cura e doença se tornam muito recorrentes na documentação grega, seja em uma literatura que poderíamos afirmar mais especializada como os tratados médicos, seja nos textos filosóficos, seja nas peças de teatro ou no vestígio material, por exemplo: material votivo depositado nos santuários. Ou seja, de alguma forma, a saúde/Higeia se tornou um dos pontos focais de interesse da comunidade grega ateniense nesse período (SCOTT, 2017, p. 53-54)⁶.

Como divindade, é possível que Higeia seja uma deusa antiga que provavelmente entre os séculos VI e V a.C. foi associada, devido talvez à sua área de atuação, ao culto salutar de Asclépio. Deus médico e da cura, Asclépio era considerado filho de Apolo, sendo caracterizado como um homem barbudo, trajando manto e portando um cajado no qual se entrelaça uma serpente. Sua figura se torna muito requisitada e seu culto tem uma rápida expansão pela bacia do Mediterrâneo a partir do final do século V a.C., tendo como principal epicentro a *polis* de Epidauro, no Peloponeso (MELFI, 2007; MIRO; GASPARRO; CALÌ, 2010; FEITOSA, 2026).

Desse modo, é após a vinculação com Asclépio que a figura de Higeia se tornou mais presente, estável e identificável. Higeia passou a ser percebida, na tradição mais recorrente, como filha de Asclépio e caracterizada na iconografia como uma jovem mulher, trajando túnica e manto, cabelos presos e portando

⁶ O contexto de mutilações trazido pelas guerras Médicas e do Peloponeso, bem como suas consequentes epidemias é colocado como um dos possíveis motivos para o aumento do interesse no campo da saúde (Gorrini, 2005, p. 146; Lamont, 2015, p. 37).

um vaso cujo conteúdo geralmente é oferecido para uma serpente beber. A deusa é representada, na maioria das vezes, ao lado de seu pai que, apesar de possuir um longo séquito de filhas e filhos divinos, forma com ele um par ritualístico quase que indissociável. São raros os casos em que Higeia é representada sozinha entre os séculos V e IV a.C.⁷

Enquanto Asclépio, ainda que com uma mitologia relativamente pobre em comparação com a de outras divindades do panteão grego antigo, é possuidor de mito e de fala, algumas vezes prescrevendo tratamentos diretamente aos seus devotos por meio de sonhos, é difícil saber qual era o papel de Higeia nos rituais. A deusa também não tem uma narrativa mítica clara⁸ nem tampouco fala. Assim como muitas outras mulheres, Higeia permanece em silêncio ao lado da figura masculina, no entanto, é importante que se enfatize, ela está presente e isso continua sendo inquietante, uma vez que ela poderia simplesmente não estar.

A Higeia divina e as Higeias mortais

A aparição recorrente de Higeia na documentação é mais reveladora do que a historiografia tradicionalmente considerou. Sua presença silenciosa pode ter um impacto gritante na compreensão da atuação das mulheres nos rituais de cura, bem como nos tratamentos médicos do período, desde que as fontes materiais sejam consideradas como portadoras de informações históricas com a mesma seriedade que as fontes literárias (CERQUEIRA, 2008, p. 151-152; OGAWA, 2025b, p. 4-5).

É preciso ter em mente que os rituais de cura de Asclépio/Higeia eram de

⁷ O par Asclépio/Higeia é densamente atestado tanto nas inscrições votivas quanto na iconografia (FEITOSA, 2024a).

⁸ Para a análise do que poderia ser vestígios do mito de Higeia, consultar: FEITOSA, 2024b.

incubação, isto é, o devoto enfermo deveria se colocar como suplicante e dormir no santuário. Em sonho, ele se encontraria com os deuses que procederiam a cura, tornando o indivíduo saudável quando desperto. Como em geral o comportamento religioso grego antigo estabelecia uma relação votiva entre suplicante e divindade, ou seja, uma troca recíproca deveria ser feita entre as partes. Assim, se por um lado o enfermo recebia a saúde dos deuses, por outro ele deveria doar algo importante em agradecimento (VON EHRENHEIM, 2011, p. 11; KOCH, 2012, p. 26-27; MYLONOPOULOS, 2013, p. 3441-3442; FEITOSA, 2014, p. 15).

No caso do culto de Asclépio e Higeia, os objetos depositados nos santuários em agradecimento pelas curas alcançadas, também chamados ex-votos, poderiam ser dos mais diversos tipos, como por exemplo: moedas, esculturas, vasos, inscrições, relevos, moldes das partes do corpo que foram sanadas, entre outros. Levando-se em consideração o material votivo que foi depositado no *Asklepieion*⁹ de Atenas, os que restaram em maior quantidade, no recorte cronológico do Período Clássico, foram os relevos figurativos. Tais artefatos foram erigidos em placas de mármore pentélico e neles eram esculpidas cenas que apresentavam o encontro dos devotos com Asclépio, Higeia e sua família divina. Por demonstrarem um contato íntimo entre mortais e deuses, alguns pontos são merecedores de investigação mais detalhada.

Primeiro, há de se ressaltar que Higeia é a figura divina mais recorrente depois de Asclépio – dos 113 relevos analisados, a deusa pode ser identificada com relativa segurança em ao menos 74 deles (FEITOSA, 2024a)¹⁰. Além disso, Higeia figura em posições mais flexíveis que as de Asclépio. Enquanto o deus, com raríssimas exceções, é representado rigidamente na mesma pose, sentado

⁹ Em grego, o santuário dedicado a Asclépio era chamado de *Asklepieion* (Ἀσκληπιεῖον).

¹⁰ Importante destacar ainda que Asclépio, de maneira geral, foi mais representado entre suas filhas que entre seus filhos.

ou em pé, sua filha tem posturas mais variadas e descontraídas, a saber: pernas que se cruzam, mãos que gesticulam, cabeça que rotaciona, levando o seu olhar em diferentes direções. Devido à rigidez de sua postura, Asclépio quase nunca repousa suas mãos em algo que não seja o seu cajado ou a sua cintura – em poucos casos o deus é mostrado tocando em devotos. Higeia, por outro lado, não apenas é retratada tocando em Asclépio e em outras divindades, como também nos devotos e em uma série de outros elementos presentes em cena, como paredes, colunas, árvores, serpentes, ex-votos e altares.

A mesma fixidez e maleabilidade de posturas é verificada nas representações dos suplicantes. Os homens, em geral, são representados friamente de pé, levantando o braço direito em um provável sinal de reverência, enquanto as mulheres, além dessa postura, também são representadas de joelhos, deitadas e demonstrando uma maior variedade de expressões de sofrimento ou espanto. Desse modo, é possível perceber que o padrão de masculinidade estabelecido nesse período admitia pouca ou nenhuma expressão de sentimentos intensos pelos homens, em contrapartida, tais expressões eram permitidas e até esperadas por parte das mulheres.

Do mesmo modo, Asclépio nunca é apresentado olhando diretamente para os seres humanos que estão diante dele em cena, permanecendo relativamente alheio, demarcando a grande distância existente entre mortais e imortais. Higeia, em contrapartida, é a única divindade nesses relevos que troca olhares com os devotos. Importante enfatizar que aqueles que encaram diretamente a deusa são sempre mulheres e crianças, na maioria das vezes meninas, o que pode ser revelador de uma vinculação especial entre Higeia e o público feminino. A deusa também é a única a ser representada de frente, como que olhando para fora do que está sendo retratado na cena, encarando o público

que visualiza tais objetos e, de certa forma, o incluindo na realidade sagrada¹¹.

Em ao menos 23 composições, Higeia está próxima ao altar, numa localização intermediária entre o grupo de devotos e a figura de Asclépio, como que recepcionando a entrada dos suplicantes em espaço sagrado. Importante destacar que, nas inscrições que regulamentavam os procedimentos nos rituais de cura de Asclépio, os primeiros sacrifícios deveriam ser direcionados às deusas integrantes do culto (IG II², 4962; HERONDAS, *Mimo*: 4, 19-20; PAUSÂNIAS, 2, 11, 6). De certa forma, eram elas quem permitiriam a entrada no espaço sagrado, uma vez que, para dar início aos rituais, as oferendas deveriam ser interpretadas como bem aceitas por elas. Assim, Higeia não era uma entidade accidental, mas necessária ao culto – é possível considerar que, dentre outras, a função da cura (Asclépio) seria trazer a saúde (Higeia).

Outro dado merecedor de atenção é que, de acordo com o levantamento realizado por Sara Aleshire (1989, p. 45) dos inventários do *Asklepieion* de Atenas, a quantidade de oferendas depositada por mulheres é superior à que foi depositada por homens. Hélène Castelli (2018, p. 126), analisando as inscrições votivas do *Asklepieion* de Epidauro, também chama a atenção para a notória quantidade de mulheres que frequentavam esse santuário vindas das mais diversas regiões da Grécia, revelando uma mobilidade que, de certa forma, desafia a ideia de enclausuramento feminino. Tais evidências podem demonstrar que as mulheres não apenas estariam presentes no processo de cura/saúde, como também eram percebidas como necessárias para que isso ocorresse, uma vez que, para os antigos gregos, a natureza da mulher possuía algo que a aproximava do divino (BANDEIRA, 2022, p. 233).

A possível vinculação entre Higeia e as mulheres mortais deve ser

¹¹ De acordo com Fábio Lessa (2004, p. 43), a representação do olhar frontal colocaria o personagem em contato direto com o destinatário da imagem. Isso criaria uma relação íntima e transparente, face a face, entre os dois polos.

percebida para além da questão simbólica, mas efetivamente de maneira prática e concreta. Nesse sentido, o primeiro caso merecedor de atenção é o de Fanostrata, pois se trata da primeira atestação que conhecemos (meados do século IV a.C.) de uma mulher na Grécia Antiga chamada explicitamente de médica – é digno de destaque que o termo utilizado em sua inscrição funerária é “ἰατρός/*iatros*” (IG II², 6873), isto é, a mesma palavra que era usada para se referir aos homens médicos. Além de seu monumento funerário, uma base de estátua encontrada no santuário de Asclépio em Atenas também é significativa, pois traz uma inscrição que contém o nome de Fanostrata (IG II/III³, 4, 700). Ao que tudo indica, a médica foi homenageada graças à realização de uma cura bem-sucedida, percebida como sendo feita por ela e pelas mãos do “grande salvador” Asclépio. Ou seja, o culto de cura de Asclépio e Higeia, com o seu relativo destaque dado às frequentadoras mulheres, pode ter funcionado como uma via de legitimação ou reconhecimento para algumas mulheres exercerem e serem reconhecidas na função de médica.

Apesar de Fanostrata ser o caso mais antigo que se tem notícia, o reconhecimento de mulheres médicas não se encerrou com ela. No Período Helenístico, os vestígios epigráficos reconhecendo mulheres como médicas têm um aumento substancial e a forma feminina do termo “médico” como “ἰατρίνη/*iatrine*” se torna de uso corrente¹². Enquanto no Período Clássico o termo masculino “*iatros*” era usado para se referir tanto a médicos como a médicas, no Período Helenístico, a criação de um termo declinado no feminino (*iatrine*) pode ser um indicativo de uma maior aceitação de mulheres atuando com legitimidade e reconhecimento no campo da cura/saúde.

A afinidade entre deusa e mortais talvez ganhe uma dimensão mais profunda quando constatamos que, a partir do século II a.C., “Higeia” aparece,

¹² Consultar o catálogo de IRVING, 2015.

principalmente na epigrafia funerária, como nome próprio de várias mulheres por todo o território ao redor da bacia do Mediterrâneo. Assim, torna-se imprescindível investigar um pouco do contexto em que essas inscrições estão inseridas para que seja possível compreender o que esse uso antroponímico do nome da deusa poderia significar, bem como o que ele poderia revelar sobre alguns aspectos das vidas dessas mulheres.

De acordo com Jennifer Irving (2015, p. 222-224), um grupo de inscrições, sobretudo do Período Imperial Romano¹³, faria referência a escravizadas ou a libertas¹⁴ – provavelmente de origem grega – que talvez teriam recebido o nome da deusa como epíteto por serem médicas, ou por terem notório conhecimento na área da cura/saúde. Isso pode ser percebido, por exemplo, na estela funerária da liberta de Marcela, que é referida como parteira (*obstetrix*) e tinha por nome: Higeia¹⁵. Também é possível que uma médica fosse chamada de Higeia em um dos epigramas de Marcial (*Epigramas*: 11,60). Em pelo menos um caso, da ilha de Cós, século III d.C., uma mulher chamada Aur(élia) Plut(--) Higeia foi uma sacerdotisa do deus Hélios¹⁶.

Em certa medida, o mesmo pode ser inferido de algumas inscrições funerárias de mulheres adultas, nas quais várias Higeias são referidas como irmãs, esposas ou mães. Nesses casos, não é possível distinguir se o nome Higeia foi dado a elas desde o nascimento ou foi adquirido ao longo da vida como epíteto, entre outras coisas, como forma de reconhecimento de seus saberes, de suas atividades ou mesmo como uma tradição familiar que tentava

¹³ Há um grande volume de inscrições desse tipo entre os séculos I-III d.C.

¹⁴ De fato, algumas inscrições não são de estelas funerárias, mas contratos de compra e venda de escravizadas, por exemplo: IG XII,4 5:4132; *Tit. Calymnii* 158; *I.Leukopetra* 51.

¹⁵ *CIL* 6, 4458.

¹⁶ *Bosnakis, Epigraphes* 229,II.

conferir credibilidade às mulheres ou às suas famílias no campo da medicina¹⁷.

Em um outro número de inscrições funerárias, o nome Higeia aparece como sendo o antropônimo de meninas – provavelmente conferido logo após o nascimento, pois a baixa faixa etária explicitada ou inferida nessas inscrições dificulta a afirmação de que o nome seria um epíteto de reputação. O caso mais antigo remonta à Esparta, século II a.C.¹⁸. Na inscrição, colocando o deus Hades como “invejoso”, os pais lamentam que a sua jovem filha Higeia tenha morrido antes da idade do casamento. Em outra lápide, desta vez da Ática do Período Imperial Romano, o pai lamenta o falecimento de sua filhinha Higeia de apenas 3 anos¹⁹. Nas demais inscrições que tivemos acesso, Higeia aparece como filha, no entanto, não é possível saber qual a sua idade²⁰.

Como nome próprio conferido ao nascer, a perspectiva talvez fosse um pouco diferente. Os pais deveriam esperar, em certa medida, que os poderes benfazejos da deusa agraciassem suas filhas e filhos²¹. Nesse sentido, é possível que os nomes divinos dados às crianças carregassem também funções apotropaicas. Em um mundo em que a mortalidade infantil era muito alta, desejar que os filhos tivessem saúde era vital. Assim, o uso do nome de alguma forma também reforça o que é percebido nos relevos votivos, isto é, que o culto de Asclépio e Higeia – mais especificamente Higeia – além de ser de cura era também de proteção, ou ainda algum tipo de rito de passagem com ênfase

¹⁷ São, por exemplo, os casos: TAM II 1101; *Knidos* 197; *IK Anazarbos* 557; SEG 26:1551; IG IX,2 885; IG IX,2 968; IG IX,2 1033; IG XII,3 1268/1667; IG XII,7 333; IG XII,7 361; IG XIV 509.

¹⁸ IG V, 1, 726.

¹⁹ Peek, *Att. Grabschr.* II 164. Caso semelhante também em: IG XIV 38.

²⁰ *IK Byzantion*, 133; *IK Byzantion* 344; SEG 23:543; IG XII,4 3:1896; IG XII,4 4:3226; IG XII,5 307.

²¹ Apesar de não constituir o foco de análise do presente artigo, sabemos que o nome Higeia (*Hygieia*) possuía variantes no gênero masculino, grafado de diversas formas: *Hygieinos*, *Hygeinos*, *Hyginos*, geralmente vernacularizado na língua portuguesa como Higino.

especial para as crianças, sobretudo meninas.

Levando-se tudo isso em consideração, descortinamos uma gama de relações sociais muito mais rica e complexa. A popularização de Higeia pode ser interpretada, entre outras coisas, como um sinal da atuação das mulheres em suas realidades específicas. Não é que a existência da deusa foi necessariamente pré-requisito para que mulheres pudessem, em seguida, ser admitidas no campo da cura, como defendeu Elaine Wainwright (2006, p. 90-92). Diferente disso, acreditamos que a construção e a popularização da deusa são concomitantes e ocorrem de maneira dialética à atuação das mulheres, uma vez que a religião foi um campo que permitia maior espaço de reconhecimento e de legitimação para elas. Tanto a representação de Higeia como a de médicas podem expressar um conjunto de diferentes atitudes que se interligavam e tentavam fazer com que as necessidades femininas não fossem ignoradas, em um quesito extremamente sensível, o da integridade de seus corpos, de suas próprias existências e, conseqüentemente, da manutenção da *polis*.

Considerações finais

Seja como um epíteto de reputação, seja como um antropônimo de nascimento, é perceptível que Higeia adquire uma popularidade que não se limita apenas ao campo simbólico, mas pode ser revelador da atuação de mulheres no campo da cura. A expansão do culto de Asclépio e Higeia pode ser percebida, portanto, para além da construção dos diversos santuários em várias localidades do mundo grego antigo²², da grande quantidade de material votivo, da sistematização de um saber médico, mas da atuação (não tão) silenciosa de muitas Higeias que efetivamente curavam. Deslocar as mulheres de sujeitos

²² Alguns deles fundados por mulheres, por exemplo, o caso emblemático de Nicágora e a introdução do culto em Sición (PAUSÂNIAS, 2, 10, 2-3).

passivos e, por meio da cultura material, perceber que elas poderiam ter papel atuante e fundamental na cura/saúde, legitimado pelos poderes da deusa Higeia, é, como pontuado por Marta Mega de Andrade (2024, p. 68), “abrir buracos” provocativos na parede do discurso historiográfico androcêntrico que tenta reduzi-las ao lugar do silêncio.

Assim, com a Higeia divina e as Higeias mortais temos uma dimensão não apenas mítica, mas também humana de mulheres reais – escravizadas, libertas, irmãs, mães e filhas – que atuaram em suas comunidades. Desse modo, a construção de um olhar mais plural e dinâmico sobre essa realidade contribui para a compreensão de que as relações de gênero, no que tange à cura e à saúde, não se limitavam a um binômio simplista do tipo: homens podem, mulheres não. Mais do que isso, havia uma variada gama de possibilidades que permitia que diversos agentes atuassem na produção de suas realidades históricas. Deusas, médicas, parteiras, sacerdotisas ou Higeias dão mostra da rica tecitura social que se processava à margem, ou para além, das tentativas de proibição e de silenciamentos do passado e do presente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abreviaturas

Bosnakis, Epigraphes: Anekdotēs epigraphēs tēs Kō. Epitymvia mnēmeia kai horoi.

CIL 6: Corpus Inscriptionum Latinarum VI: Inscriptiones Urbis Romae Latinae.

I.Leukopetra: Inscriptions du sanctuaire de la Mère des Dieux autochthone de Leukopetra (Macédoine).

IG II²: Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. 2. Ed.

IG II/III³: Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. 3. Ed., parte 4, fasc. 2.

IG V, 1: Inscriptiones Graecae, V, 1: Inscriptiones Laconiae et Messeniae.

IG IX,2: Inscriptiones Graecae IX, 2: Inscriptiones Thessaliae.

IG XII,3: Inscriptiones Graecae. XII, 3.

IG XII,4: Inscriptiones Graecae: Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum. XII, 4. Partes I a V.

IG XII,5: Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Cycladum. XII, 5.

IG XII,7: Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Amorgi et insularum vicinarum. XII, 7.

IG XIV: Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus. XIV.

IK Anazarbos: Die Inschriften von Anazarbos und Umgebung I: Inschriften aus dem Stadtgebiet und der nächsten Umgebung der Stadt.

IK Byzantion: Die Inschriften von Byzantion. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien.

Knidos: Knidos inscriptions: texts and list.

Peek, Att. Grabschr. II: Attische Grabschriften II.

SEG 23: Supplementum Epigraphicum Graecum. Volume 23.

SEG 26: Supplementum Epigraphicum Graecum. Volume 26.

TAM II: Tituli Asiae Minoris II: Tituli Lyciae linguis Graeca et Latina conscripti.

Tit. Calymnii: Tituli Calymnii. In: Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente.

Documentação

BOSNAKIS, Dimitris. **Anekdotēs epigraphēs tēs Kō: epitymvia mnēmeia kai horoi**. Atenas, 2008.

BOSNAKIS, Dimitris; HALLOF, Klaus (ed.). **Inscriptiones Graecae: Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum. XII, 4**. Partes I a V. Berlim; Boston: 2010-2021.

CURBERA, Jaime. **Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores**. 3. Ed., parte 4, fasc. 2. Berlim: De Gruyter, 2017.

DELAMARRE, Jules (ed.). **Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Amorgi et insularum vicinarum. XII, 7**. Berlim, 1908.

HENZEN, Wilhelm; DE ROSSI, Giovanni Battista; BORMANN, Eugène; HÜLSEN, Christian (eds). **Corpus Inscriptionum Latinarum VI: Inscriptiones Urbis Romae Latinae**. Berlim: G. Reimer, 1876.

HERONDAS. **Mimos**. In: GHANDOUR, Samea. Os mimos de Herodas: tradução e comentário dos mimiambos e estudo do gênero mimo no Período Helenístico. 2020. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

HILLER VON GAERTRINGEN, Friedrich (ed.). **Inscriptiones Graecae. XII, 3**. Supplementum. Berlim, 1904.

HILLER VON GAERTRINGEN, Friedrich (ed.). **Inscriptiones Graecae: Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum. XII, 3**. Inscriptiones Symes, Teutlussae, Teli, Nisyri, Astypalaeae, Anaphes, Therae et Therasiae, Pholegandri, Meli, Cimoli. Berlim: 1898.

HILLER VON GAERTRINGEN, Friedrich (ed.). **Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Cycladum. XII, 5**. 2 vols. Berlim: 1903-1909.

KAIBEL, Georg (ed.). **Inscriptiones Graecae: Inscriptiones Siciliae et Italiae, additis Galliae, Hispaniae, Britanniae, Germaniae inscriptionibus. XIV**. Berlim, 1890.

KALINKA, Ernst (ed.). **Tituli Asiae Minoris II: Tituli Lyciae linguis Graeca et Latina conscripti**. Fasc. 3. Viena, 1944.

KERN, Otto (ed.). **Inscriptiones Graecae IX, 2: Inscriptiones Thessaliae**. Berlim, 1908.

KIRCHNER, Johannes (ed.). **Inscriptiones Graecae II et III: Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores**. 2. Ed., Partes I-III. Berlim: G. de Gruyter, 1913-1940.

KOLBE, Walter (ed.). **Inscriptiones Graecae, V, 1: Inscriptiones Laconiae et Messeniae**. Berlim: Reimer, 1913.

ŁAJTAR, Adam. **Die Inschriften von Byzantion. Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien**. Vol. 58. Bonn: R. Habelt, 2000.

MARTIAL. **Epigrams**. Disponível em: <<https://topostext.org/work/677>>. Acesso em: 13 abr. 2026.

McCABE, Donald Francis. **Knidos inscriptions: texts and list**. (The Princeton Project on the Inscriptions of Anatolia, Institute for Advanced Study). Princeton: Packard Humanities Institute, 1996.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia**. Livro 1 ao 5. Introdução, tradução e notas de Maria de Fátima da Silva. Coimbra: Imprensa Universitária de Coimbra, 2020-2023.

PEEK, Werner. **Attische Grabschriften II**. Berlim, 1957. Reimpresso em: OIKONOMIDES, Alexander N. (ed.). **Supplementum Inscriptionum Atticarum. v. I**. Chicago: Ares, 1976.

PETSAS, Photios Michail; HATZOPOULOS, Miltiades Basilios; GOUNAROPOULOU, Loukretia; PASCHIDIS, Paschalis. **Inscriptions du sanctuaire de la Mère des Dieux autochthone de Leukopétria (Macédoine)**. (Meletēmata, 28). Atenas: Kentron Hellenikes kai Romaikes Archaïotetos, 2000.

PLEKET, Henry Willem; STROUD, Ronald (eds.). **Supplementum Epigraphicum Graecum**. Volumes: 26-41. Amsterdã, 1979-1994.

SAYAR, Mustafa Hamdi. **Die Inschriften von Anazarbos und Umgebung I:**

Inschriften aus dem Stadtgebiet und der nächsten Umgebung der Stadt. 2 v. (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien, 56). Bonn, 2000.

SEGRE, Mario. **Tituli Calymnii**. In: *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, v. 22-23, n. 6-7, 1944-1945 [1952], p. 1-248.

WOODHEAD, Arthur Geoffrey (ed.). **Supplementum Epigraphicum Graecum**. Volumes: 12-25. Leiden, 1955-1971.

Bibliografia

ALESHIRE, Sara Bavousett. **The Athenian Asklepieion: the people, their dedications, and the inventories**. Amsterdã: J.C. Gieben, 1989.

ANDRADE, MARTA MEGA DE. **Mulheres de Atenas/Mulheres na História: reflexões sobre o sujeito-objeto**. In: LESSA, Fábio de Souza. (Org.). *Gênero e Sexualidade em perspectiva comparada*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2024, v. 1. p. 59-72.

BANDEIRA, Lennyse Teixeira. **Mulheres e magia: os rituais de consulta aos mortos na Grécia Antiga**. *Mythos: Revista de História Antiga e Medieval, Imperatriz*, ano VI, n. 1, p. 231-244, 2022. Disponível em: <https://revistas.uemasul.edu.br/index.php/mythos/issue/view/13/13>. Acesso em: 16 abril 2026.

BEEKES, Robert. **Etymological Dictionary of Greek**, v. 1. Leiden; Boston: Brill, 2010.

BOLOGNA, Maria Patrizia. **Una suggestione omerica**. *Lanx. Milão*, n. 10, p. 1-8, 2011. DOI: <https://doi.org/10.13130/2035-4797/2297>. Disponível em: <https://riviste.unimi.it/index.php/lanx/article/view/2297>. Acesso em: 16 abril 2026.

CASTELLI, Hélène. **Pélerines à Epidaure. Femmes, guérison et publicite dans un sanctuaire Panhellénique au IVE siècle av. J.-C.** *Archimède, archéologie et histoire Ancienne*. [S.l.], n. 5, p. 124-133, 2018. Disponível em: <https://shs.hal.science/halshs-01826293v1>. Acesso em: 16 abril 2026.

CERQUEIRA, Fábio Vergara. **Evidências Iconográficas da participação de**

mulheres no mundo do trabalho e na vida intelectual e artística na Grécia Antiga. IV Encontro de História da Arte. Campinas: IFCH / UNICAMP, 2008, p. 151-185. Disponível em:

<https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2008/CERQUEIRA,%20Fabio%20Vergara%20-%20IVEHA.pdf>. Acesso em: 16 abril 2026.

FEITOSA, João Vinícius Gondim. **Afastado de ti, ninguém é feliz: a deusa Higeia e as mulheres médicas no final do Período Clássico.** Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2024a. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/57838>. Acesso em: 16 abril 2026.

FEITOSA, João Vinícius Gondim. **Higeia de sorriso suave: a construção literária da deusa da saúde na Grécia Antiga.** In: CANDIDO, Maria Regina (Org.). *Religião, conectividade e conflitos: no Mediterrâneo Antigo*. 1 ed. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2024b. p. 93-104.

FEITOSA, João Vinícius Gondim. **Santuários de Asclépio e Higeia: a arquitetura sagrada da cura na Grécia clássica.** *Perspectivas & Diálogos: Revista de história social e práticas de ensino*. Caetité, v. 8, p. 78-92, 2026. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/nhipe/article/view/25500>. Acesso em: 16 abril 2026.

FEITOSA, João Vinícius Gondim. **Sonho e cura: o culto de Asclépio em Epidauro entre os séculos IV e II a. C.** Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/19659>. Acesso em: 16 abril 2026.

FRANCISCO, Gilberto; SARIAN, Haiganuch; CERQUEIRA, Fábio. **Retomando a Arqueologia da Imagem: entre iconografia clássica e cultura material.** *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 40, n. 84, p. 141-165, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-93472020v40n84-07>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/L5npqKrwGHXzhzyNb8ddfVg/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 16 abril 2026.

GORRINI, Maria Elena. **The Hippocratic impact on healing cults: the archaeological evidence in Attica.** In: VAN DER EIJK, Philip Jan (ed.). *Hippocrates in context*. Leiden, Boston: Brill, 2005. p. 135-156.

IRVING, Jennifer. **The greek epigraphic evidence for healer women in the**

Greek World. Tese (Doutorado em História Antiga) - Macquarie University, Sidney, 2015. DOI: <https://doi.org/10.25949/19432871>. Disponível em: <https://figshare.mq.edu.au/articles/thesis/The Greek epigraphic evidence for healer women in the Greek world/19432871?file=34528349>. Acesso em: 16 abril 2026.

KOCH, Scheila Rotondaro. **Os santuários de Asclépio: expressões arquitetônicas, sociais e religiosas nos séculos V, IV e III a.C.** Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. DOI: [10.11606/D.71.2012.tde-28082012-135046](https://doi.org/10.11606/D.71.2012.tde-28082012-135046). Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-28082012-135046/pt-br.html>. Acesso em: 16 abril 2026.

LAMONT, Jessica. **Asklepios in the Piraeus and the Mechanisms of Cult Appropriation.** In: MILES, Margaret Mary (ed.). *Autopsy in Athens: Recent Archaeological Research on Athens and Attica*. Oxford; Filadélfia: Oxbow Books, 2015. p. 37-50.

LESSA, Fábio de Souza. **Mulheres de Atenas: Méliissa – do Gineceu à Agorá.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2010.

LESSA, Fábio de Souza. **O Feminino em Atenas.** Rio de Janeiro: Editora Mauad, 2004.

MALHADAS, Daise; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português.** Cotia: Ateliê Editorial/Araçoiaba da Serra: Editora Mnema, 2022.

MELFI, Milena. **I santuario di Asclepio in Grecia**, v. 1. Roma: "L'ERMA" di BRETSCHNEIDER, 2007.

MIRO, Ernesto de; GASPARRO, Giulia Sfameni; CALÌ, Valentina (orgs.). **Il culto di Asclepio nell'area mediterranea.** Roma: Gangemi Editore, 2010.

MYLONOPOULOS, Ioannis. **Incubation.** In: BAGNALL, Roger et al. *The encyclopedia of Ancient History*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd., 2013. p. 3441-3442.

OGAWA, Milena Rosa Araújo. **Gênero no mundo antigo e medieval.** In: OGAWA, Milena Rosa Araújo; DAGIOS, Mateus; CAMARGO, Vander Gabriel; MENDONÇA JUNIOR, Francisco de Paula Sousa de; SANTOS, Lidiane

Carolina Carderaro dos; KRUGER, Dirceu Arno (Orgs.). Estudos da Antiguidade e do Medievo em transição: Grupo de Trabalho em História Antiga do Rio Grande do Sul - 24 anos de formação e trajetórias. 1. ed. Porto Alegre: Mundo Acadêmico, 2025a, v. 1. p. 20-27.

OGAWA, Milena Rosa Araújo. **O uso das fontes: a estatuária romana e a construção visual do poder**. Calíope: Presença Clássica, v. 49, p. 1-13, 2025b. DOI: <https://doi.org/10.17074/cpc.v1i49.67533>. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/caliope/article/view/67533>. Acesso em: 16 abril 2026.

SCOTT, Calloway Brewster. **Asklepios on the move: Health, Healing, and Cult in Classical Greece**. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) - New York University, Nova Iorque, 2017.

VON EHRENHEIM, Hedvig. **Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic times**. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) - Stockholm University, Estocolmo, 2011.

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