

“O silêncio dá graça as mulheres”: religião, poder e memória entre as mulheres da Grécia Antiga

“The silence gives grace to women”: religions, power and historical memory of womens in Ancient Greece

Missilônia Mirele de Oliveira Silva,¹ UPE

Resumo

Este artigo analisa a participação das mulheres na religiosidade da Grécia Antiga e os processos historiográficos que contribuíram para sua invisibilização. A partir de fontes primárias e da historiografia crítica, pretende-se discutir como os cultos religiosos ofereceram às mulheres espaços legítimos de atuação simbólica, mesmo em uma sociedade marcada pela exclusão feminina na política. Ao problematizar os silêncios e as escolhas da narrativa histórica tradicional, o estudo recorre a autores como Joan Scott, Nicole Loraux, Michel-Rolph Trouillot, Paul Veyne e Peter Burke para refletir sobre os usos do passado e os critérios que definem o que é considerado digno de memória. Recuperar essas experiências é, portanto, um gesto de crítica historiográfica e de reivindicação da memória coletiva.

Palavras-chave: Grécia Antiga; Mulheres; Religião; Historiografia; Memória.

Abstract

This article analyzes the participation of women in the religiosity of Ancient Greece and the historiographical processes that contributed to their invisibilization. Drawing on primary sources and critical historiography, it aims to discuss how religious cults provided women with legitimate spaces of symbolic action, even within a society marked by the political exclusion of women. By problematizing the silences and choices of traditional historical narratives, the study engages with authors such as Joan Scott, Nicole Loraux, Michel-Rolph Trouillot, Paul Veyne, and Peter Burke to reflect on the uses of the past and the criteria that define what is deemed worthy of remembrance. Recovering these experiences is, therefore, a gesture of historiographical critique and a claim to collective memory.

Keywords: Ancient Greece; Women; Religion; Historiography; Memory.

Introdução

A religião sempre ocupou um lugar de destaque na Grécia antiga, o mundo fantástico estruturado por heróis, deuses e monstros, narrado pelos grandes poetas serviu como fonte de inspiração e fascínio para a maioria daqueles que de algum modo chegam a conhecê-lo, mesmo que minimamente. A religiosidade grega era um dos temas principais na vida social nas pólis: a religião não se separava da vida política e era também uma dimensão da própria cidadania. Embora a sociedade grega apresentasse um cenário pouco favorável à participação

¹ Graduanda do curso de Licenciatura em História pela Universidade de Pernambuco – Campus Mata Norte (UPE/CMN). Membro do Leitorado Antigo – Laboratório de Ensino, Pesquisa e Extensão em História Antiga e Medieval. Bolsista CAPES no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID). E-mail: missiloniamirele@gmail.com

das mulheres na política, elas encontraram um espaço significativo no que diz respeito à religião. Ainda sim, a historiografia tradicional tendeu a invisibilizar por muito tempo a atuação das mulheres. Esse panorama tem se modificado; no entanto, ainda se priorizam as narrativas políticas, de guerra e de figuras masculinas relacionadas à Grécia.

Segundo Vernant (2006), a religião grega tinha base oral, e a posição feminina estava relacionada diretamente com a ordem religiosa e social, sendo responsabilidade das mulheres transmitir a tradição oral dos mitos a seus filhos ao lhes contar histórias – o que nos demonstra a importância da figura feminina no que diz respeito a formação do imaginário religioso da cultura grega (p. 11). Sacerdotisas como as pitonisas e as integrantes de cultos femininos assumiram funções que eram fundamentais para os rituais e festividades dentro da Grécia Antiga.

Tendo isso em mente, este artigo propõe uma análise da atuação religiosa feminina na Grécia Antiga, atentando para as formas como essas experiências foram registradas, esquecidas ou interpretadas ao longo do tempo. Essa proposta se insere em uma perspectiva crítica da construção histórica, principalmente tendo em vista que as narrativas do passado não são neutras, e tão pouco completas, mas fruto de escolhas, disputas e de silenciamentos.

A reflexão aqui presente parte de fontes primárias e da historiografia especializada para pensar sobre o papel da mulher nos espaços sagrados, ao mesmo tempo em que problematiza os usos do passado e os limites da memória histórica tradicional. Neste cenário, busca-se: (1) abordar o lugar das mulheres em cultos religiosos; (2) discutir a forma como essa presença foi registrada (ou silenciada) pela historiografia; e (3) investigar como essa experiência tem sido apropriada, interpretadas ou esquecidas na construção do saber histórico.

Mulheres gregas e o sagrado: funções, rituais e símbolos

A religião era parte importante da cultura grega antiga e, para entender os gregos, faz-se necessário, primeiramente, compreender a sua religiosidade. Como já dito anteriormente, Jean-Pierre Vernant (2006), destaca o papel da oralidade e da transmissão mítica nas relações familiares, o que se conecta diretamente com o que observa Buxton (2019), os mitos eram, inicialmente, transmitidos por amas-secas, mães ou avós. E quando a escola se torna uma realidade dos meninos, a recitação de poemas sobre os deuses era parte obrigatória do currículo (p. 28). Ao longo do tempo, muitos contextos sociais passaram a incluir a celebração dos deuses, como os *symposia*, festividades voltadas para homens jovens e aristocratas. No

entanto, o mito não se limitava apenas às ocasiões formais: ele era parte do cotidiano, e as histórias sobre aventuras e heróis eram constantemente comentadas nos locais de socialização.

A religião grega se estrutura especificamente por meio da prática de rituais e da repetição oral da tradição, sem escrituras sagradas, sem revelações ou qualquer dogma fixo comum às religiões contemporâneas. Segundo Walter Burkert, o culto grego não se apoiava em nenhum tipo de fundador carismático e também não tinha organização clerical. A força da religião estava relacionada à tradição oral e ao ritual, legitimando-se pela continuidade. Burkert afirma que a religião grega era “legitimada enquanto tradição que se comprova, a ela mesma, com a força incisiva da persistência que passa de geração para geração” (Burkert, 1993, p. 35). Nesse sentido, compreender o papel da mulher nesse contexto é fundamental, pois eram elas, em diversas situações, as responsáveis por assegurar a continuidade das práticas rituais, seja dentro de suas casas como mães, esposas ou amas, ou nos espaços religiosos públicos exclusivos ao feminino.

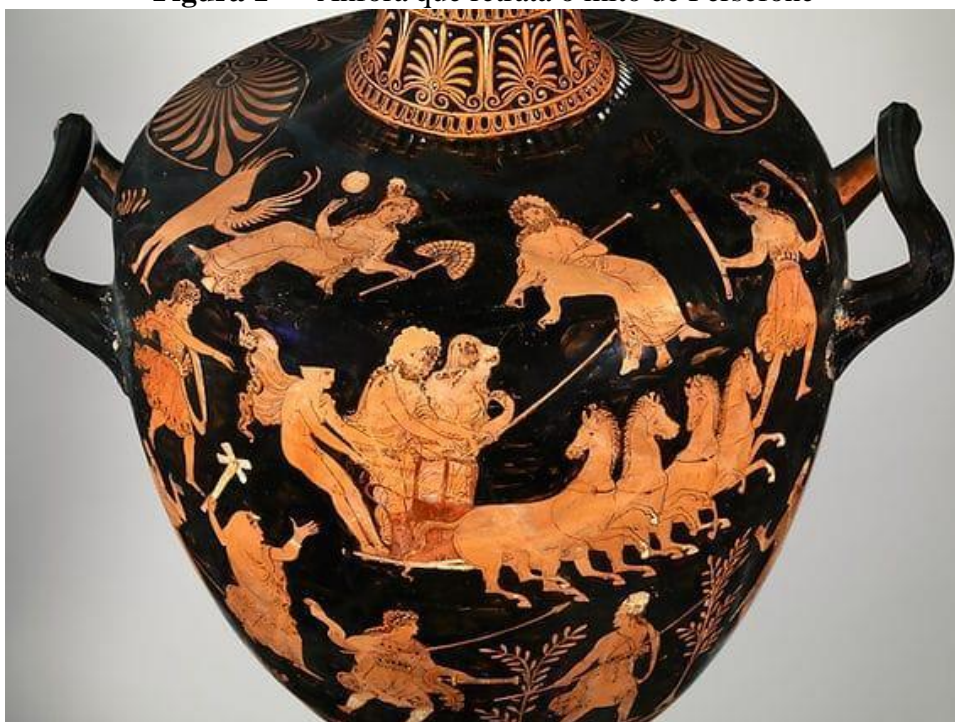
Os gregos chamavam os principais deuses de seu panteão de olímpianos, comumente representados como um grupo de doze divindades, das quais cinco eram figuras femininas: Hera, Atena, Ártemis, Afrodite e Deméter. Essas deusas, segundo o poeta, ocupavam “um trono dourado no monte olimpo, de onde desfrutavam de ambrosia e néctar” (Homero, *Iliada*, canto IV, v. 1–6). Embora não seja necessariamente uma olímpiana propriamente dita, a deusa Héstia – irmã de Zeus e filha de Cronos – também é incluída na categoria de olímpica, já que residia de forma permanente no palácio dos deuses. Com isso, totaliza-se seis deusas principais a quem os gregos prestavam culto e ofereciam sacrifícios.

A presença marcante de deusas no panteão grego refletia-se também na estrutura ritual da religiosidade helênica. Muitas dessas divindades ocupavam o centro de cultos que contavam com intensa participação de mulheres. Como exemplo, podemos citar a deusa Deméter, que ao lado de sua filha Perséfone, protagoniza os *Mistérios de Elêusis*, um importantíssimo culto da Grécia Antiga, que mesmo tendo a iniciação aberta a homens e mulheres, possuía uma simbologia centrada no ciclo da fertilidade e na relação entre mãe e filha. De acordo com Sarah B. Pomeroy em *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, os Mistérios Maiores e Menores eram celebrados anualmente em homenagem às duas deusas. Embora houvesse sacerdotes masculinos envolvidos no culto, algumas partes eram exclusivas às mulheres (p. 106). Um desses momentos era a *kernophoria*, uma das cerimônias preliminares onde se carregavam os vasos. Ainda segundo

Pomeroy, o Mistérios de Elêusis sobreviveu como o culto grego mais reverenciado até o final do paganismo (Pomeroy, 2011, p. 105).

A imagem 1 é uma representação do rapto de Perséfone pelo deus do submundo e senhor dos mortos, Hades. Datado de 340–330 AEC, este jarro de água tem como cena central a carruagem de Hades durante o ato do sequestro – esta imagem central é rodeada por outros indivíduos relacionados aos mitos, como Zeus e Deméter.

Figura 1 — Ânfora que retrata o mito de Perséfone



Fonte: Museu Metropolitano de Artes.²

Tais ânforas estavam amplamente presentes nos espaços domésticos e nos rituais femininos, sendo utilizadas em tarefas relacionadas à purificação, à higiene e às cerimônias religiosas. A decoração dessas peças não era meramente estética: tratava-se de uma forma de comunicação simbólica que inseria temas mitológicos no cotidiano, naturalizando valores culturais e estruturando a forma como as mulheres se relacionavam com o sagrado, com os mitos e com seu próprio lugar na sociedade. Assim, o vaso torna-se um meio pelo qual o imaginário coletivo é continuamente reforçado, permitindo que as narrativas religiosas façam parte não apenas das festividades públicas, mas também dos gestos mais ordinários da vida doméstica.

² Disponível em: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/247597>

Em homenagem a Deméter, havia na Grécia uma festividade exclusivamente feminina, *Thesmophoria*. Com carácter agrário, sua principal função era assegurar a fertilidade do solo e a sobrevivência dos grãos. Celebrada por mulheres casadas, a festa expressava o elo entre a fertilidade da terra e a fertilidade do corpo feminino. Segundo Pomeroy, o rito era composto por três dias, cada um com significados específicos:

The Thesmophoria was celebrated for three days. The first day was titled *kathodos* (going down) and *anodos* (rising up). Pigs, which were animals sacred to Demeter, had been thrown into subterranean caves early in the summer, probably at the festival of Demeter and Korē known as the *Sciophoria*. On the first day of the Thesmophoria, women went down into the caves and recovered the remains of the pigs, which they mixed with seed grain and placed on altars. The second day was titled *nēsteia* (fasting). The women fasted sitting on the ground, mimicking Demeter's behavior at the loss of her daughter. On the third day, *kalligeneia* (fair birth), the remains of the pigs and seed grain were scattered in the fields. (Pomeroy, 2011, p. 107).³

O ritual da *Thesmophoria*, ao conectar o corpo feminino, o luto materno e os ciclos agrícolas, evidencia como a religiosidade grega estabelecia vínculos profundos entre natureza, sexualidade e sociedade. Ao serem as únicas participantes ativas, as mulheres assumiram temporariamente um papel de centralidade simbólica na vida coletiva da pólis.

Outras deusas também desempenhavam um papel crucial na religião grega. Ártemis era uma das deusas castas, filha de Zeus com a titânide Leto. Ao nascer, a jovem deusa realizou seu primeiro grande feito: auxiliou sua mãe no parto de seu irmão gêmeo, Apolo, tornando-se, logo após, senhora dos partos, bebês e crianças. Ártemis era reconhecida como a deusa da caça e dos caçadores; também era associada aos animais, e algumas literaturas do período helenístico a apresentavam como deusa da lua, representada com um arco de prata, túnicas curtas e sempre rodeada por animais. Ártemis era uma divindade cuja natureza era protetora e independente. Segundo Léger (2015), Ártemis era a herdeira de tradições orientais de divindades pré-gregas que presidiam ritos de passagem. A deusa estava diretamente relacionada ao trabalho de parto e supervisionava, de acordo com as crenças, a educação de crianças e jovens (Léger, 2015, p. 34).

³ Tradução: “A *Thesmophoria* era celebrada durante três dias. O primeiro dia era denominado *kathodos* (descida) e *anodos* (subida). Porcos – que eram animais sagrados para Deméter – eram lançados em cavernas subterrâneas no início do verão, provavelmente durante o festival de Deméter e Korē, conhecido como *Sciophoria*. No primeiro dia da *Thesmophoria*, as mulheres desciam às cavernas e recuperavam os restos dos porcos, que eram então misturados com grãos de semente e colocados sobre altares. O segundo dia era chamado *nēsteia* (jejum). As mulheres jejuavam sentadas no chão, imitando o comportamento de Deméter diante da perda de sua filha. No terceiro dia, denominado *kalligeneia* (belo nascimento), os restos dos porcos e os grãos de semente eram espalhados pelos campos”.

Havia na Ática, nas mediações da Acrópole de Atenas, um santuário dedicado a Ártemis, cuja localização e o motivo da fundação são descritos por Eurípedes em *Ifigênia entre os Táurios*:

[...] Quando, ó Orestes, dessa ordem minha souberes, / Pois ouves minha voz mesmo longe da Deusa, / Parte! levando a estátua e também tua irmã. / E quando na divina Atenas tu chegares, / Na Ática há um lugar perto das derradeiras / Fronteiras, que é vizinho aos cumes da Carístia / E sagrado a meu povo, hás de chamá-lo de Halas. / Constrói um templo lá e assenta essa estátua, / C'o nome desta terra [...] / Artemis cantarão como a grã Deusa táurica. / Impõe-lhes o costume: em se havendo festejos / Em resgate à tua morte, um gládio seja posto / Em homem, no pescoço, e que caia algum sangue / Por respeito à pureza, e honra tem a Deusa. / Quanto a ti, Ifigênia, é preciso que sirvas / Na encosta de Braurão augusta àquela Deusa; / Quando morreres, lá serás sepultada e finos / Tecidos deporão, presente para ti, / Que mulheres em parto agonizante deixam / Em sua casa ao morrer.[...] (Eurípedes, 2023, p. 375 - 376, v. 1446 - 1467).

Ifigênia era filha de Agamemnon, rei de Micenas. No mito, a jovem deveria ser sacrificada em um altar para que os gregos pudessem partir para Tróia em segurança. O rei havia irritado Ártemis ao caçar em uma floresta sagrada e, para aplacar sua fúria, a princesa deveria ser oferecida como sacrifício. Contudo, no último momento, Ártemis se compadece de Ifigênia, substituindo-a por cervo e levando-a para a Táurida, onde ela passa a exercer o papel de sua suma sacerdotisa. Após toda uma aventura narrada por Eurípides, Ifigênia foge da Táurida acompanhada de seu irmão Orestes. Ao chegarem a Atenas, Orestes deveria construir um templo onde a estátua de Ártemis pudesse ser posta e adorada, onde Ifigênia seguiria exercendo sua função sacerdotal.

Segundo Léger (2015), realizavam-se em Brauron dois festivais religiosos dedicados à deusa: a Braurônia e a *Arkteia* (p. 349). As meninas que chegavam até Brauron recebiam a proteção de Ártemis enquanto eram preparadas para os ritos de iniciação e de passagem para a vida adulta. A *arkteia* era celebrada com músicas e danças, em que as garotas interpretavam os *arktoi* – ursos –, animais frequentemente relacionados à deusa. Ainda segundo a tradição local, após um parto, as mulheres deveriam levar peças de roupas feitas a partir de seus melhores tecidos como oferenda a deusa. Essa prática demonstra que, sob a proteção de Ártemis, as mulheres – especialmente as jovens – participavam de práticas rituais que vinculavam seus corpos à ordem simbólica da natureza e à legitimação das transformações sociais femininas.

A imagem 2 apresenta esculturas votivas de meninas e meninos que foram encontradas no santuário de Ártemis em Brauron. As duas figuras com maior destaque na foto – a menina

segurando uma lebre e o menino – datam de 400 a 300 a.C. Segundo Papadimitriou (1963, p. 116), a estátua da menina representa uma evidência clara da prática da *arkteia*, e segurar uma lebre representa sua associação com a deusa. Quanto ao menino, supõe-se que sua estátua tenha sido uma oferenda em agradecimento de uma mãe após dar à luz a um filho saudável.

Figura 2 — Esculturas votivas: meninas e meninos do santuário de Ártemis, Brauron.



Fonte: Museu Arqueológico de Brauron.⁴

Mais do que simples objetos devocionais, essas esculturas materializam práticas e valores que regulavam os papéis sociais desde a infância. Ao colocarem meninas e meninos em contextos rituais e religiosos, essas imagens participam da formação simbólica dos sujeitos, inscrevendo seus corpos em narrativas coletivas de pertencimento, gênero e dever social. Assim, as oferendas votivas não apenas refletem a religiosidade da época, mas operam como instrumentos pedagógicos, que reforçam, por meio da arte, as fronteiras e expectativas que sustentavam a organização política da pólis.

⁴ Disponível em: <https://www.greeka.com/seedo/photos/922/athens-archaeological-museum-of-brauron-gallery-4-480.jpg>

Ártemis, deusa que reúne traços de cuidado e selvageria, maternidade e violência ritual, oferecia um modelo divino que refletia a complexidade das experiências femininas do mundo grego. Ao lado dessa figura ambivalente, os registros votivos de meninos evidenciam que a infância, em sua pluralidade, era cuidadosamente inserida nas engrenagens religiosas da pólis. Assim, as oferendas infantis materializam não apenas devoções individuais, mas o projeto coletivo de formação simbólica, no qual religião, arte e política se entrelaçavam desde os primeiros anos de vida.

Contudo, o protagonismo feminino no âmbito religioso não se restringia aos cultos dedicados a divindades femininas. As mulheres gregas também estavam presentes nos cultos de deuses masculinos, como os dedicados a Apolo, em Delfos. Apolo era o deus da música e da arte, da cura e das pestes, da luz, da razão, da purificação e das profecias. Filho de Zeus e Leto, irmão gêmeo de Ártemis, segundo narra o *Hino Homérico a Apolo*, após seu nascimento, o deus teria partido em busca de um local onde pudesse estabelecer seu templo. O lugar indicado ficava em Delfos e habitado por uma terrível serpente chamada Pítón. Tomando para si uma flecha, o jovem deus atingiu a cabeça do monstro e ocupou o espaço sagrado e anteriormente dedicado a Gaia, tornando-se assim o senhor das profecias.

Esse mito traz a fundação do Oráculo de Delfos, um dos mais importantes do Mundo Antigo, onde todo o ritual se organizava em torno de uma mulher. A figura mais importante no sacerdócio do santuário de Delfos era uma mulher chamada Pítia. Ela era responsável por realizar a mediação entre o deus Apolo e os consulentes – aqueles que formulam perguntas ao oráculo. Ao visitar o santuário, o consulente escrevia sua questão, que era então entregue à Pítia pelos sacerdotes do templo, cuja função era auxiliá-la em todo processo. Após passar por ritos de purificação, a Pítia entrava em transe e, inspirada pelo deus, pronunciava uma resposta. Essa resposta era interpretada por um sacerdote e comunicada ao consulente (Volker, 2007, p. 11, 12 e 17)

Ainda segundo Volker em sua análise, a Pítia era uma figura que nunca errava – não podia errar pois sua inspiração provinha do deus. Ela se tornava uma com ele. No entanto, a voz que respondia às perguntas pertencia apenas a mulher (p. 130). Essa concepção reforça a autoridade simbólica da Pítia: mesmo em uma estrutura sacerdotal dominada por homens, era o corpo feminino que canalizava e dava corpo ao discurso divino. A palavra do deus era mediada pela Pítia, o que lhe conferia um papel único entre os gregos – uma mulher com autoridade espiritual legítima, ouvida por reis, legisladores e cidadãos de todas as regiões do mundo grego. Sua presença constante no centro do oráculo nos traz uma evidência clara de

como as mulheres, mesmo excluídas das esferas políticas formais, as mulheres – como a Pítia – exerciam autoridade espiritual reconhecida, inseridas em instituições religiosas de prestígio.

A imagem 3, um cálice de figuras vermelhas, ilustra um dos episódios mais conhecidos de consulta ao oráculo de Delfos: a ida de Egeu, rei de Atenas, em busca de respostas sobre sua descendência.

Figura 3 — Egeu consulta Pítia em Delfos



Fonte: Flickriver.⁵

A sacerdotisa de Apolo, sentada sobre o trípede e envolta em vestes que indicam sua autoridade ritual, segura em uma das mãos um ramo de louro e, na outra, uma *phiale*, enquanto atua como mediadora entre o mundo humano e a esfera divina. De acordo com a descrição do material, a Pítia nesta imagem não é uma sacerdotisa comum, mas sim a titânide Têmis. Mais do que uma representação individual, essa cena evoca a centralidade da figura feminina em processos de legitimação política e religiosa. A pitonisa, embora afastada das instituições cívicas, era detentora de um saber oracular indispensável às decisões da *pólis* — sua palavra, mesmo enigmática, influenciava alianças, guerras e sucessões dinásticas.

⁵ Disponível em: <https://www.flickrriver.com/photos/27906589@N05/4911054716/>

A autoridade da pitonisa não era uma exceção isolada, mas parte de uma lógica religiosa que atribuía às mulheres certos papéis específicos de intermediação com o sagrado. Sua presença nessa cena evidencia como o feminino, mesmo em uma cultura marcada pela exclusão política, foi integrado à esfera da autoridade simbólica. Ao ocupar o centro do oráculo de Apolo, a pitonisa corporificava um tipo de poder distinto — não bélico, não deliberativo, mas fundado no prestígio ritual e na escuta do divino. A imagem, portanto, materializa o reconhecimento institucional da mulher como agente legítima da comunicação religiosa e, nesse sentido, amplia as possibilidades de leitura sobre o lugar do feminino na cultura grega antiga.

Silêncios, disputas e Usos do passado: o lugar das mulheres na história da religiosidade grega - Silêncios e disputas na historiografia

A marginalização da experiência feminina nos espaços religiosos da Grécia Antiga não decorre apenas da escassez de fontes, mas também das formas seletivas com que se construiu o que hoje se reconhece como “história oficial”. Nesta seção, reflete-se sobre o caráter interpretativo da escrita histórica, marcado por disputas simbólicas, omissões intencionais e escolhas sobre o que merece ser lembrado. Essa seletividade torna ainda mais evidente a importância de analisar como as diferenças de gênero foram construídas historicamente, uma das questões centrais nas reflexões de Joan Scott.

Segundo Joan Scott, em *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, o gênero não deve ser compreendido como sinônimo de “mulher”, mas como uma categoria analítica que permite investigar como as diferenças entre os sexos são socialmente construídas e como essas construções organizam relações de poder. Em vez de reduzir o gênero a um mero dado biológico ou a papéis sociais pré-determinados, Scott propõe que ele seja pensado como “elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” e “uma forma primária de dar significado às relações de poder” (Scott, 1995, p. 86).

Com base nessa abordagem, compreende-se que as experiências atribuídas a homens e mulheres em diversos contextos históricos não são naturais, mas construídos e reiterados por normas, instituições e representações simbólicas. Essa perspectiva é especialmente útil para abordar o papel das mulheres na religiosidade grega, pois permite observar não apenas sua presença ou ausência nos cultos, mas também como essas experiências foram narradas, reguladas e silenciadas pela historiografia. Se Scott oferece uma chave teórica para pensar

gênero e poder, Loraux, por sua vez, evidencia como essas dinâmicas se manifestam no imaginário trágico da Grécia Antiga.

Em *Tragic Ways of Killing a Woman*, Nicole Loraux analisa as tragédias gregas e sua representação do feminino por meio da morte. As tragédias, enraizadas em seu contexto sociocultural, refletem valores e estruturas de sua época. Para Loraux, os corpos femininos são essenciais ao drama, mas seus destinos trágicos se realizam fora de cena: são descritos, mas não vistos (Loraux, 1987, p. 9). Esse apagamento traduz o lugar ambíguo reservado à mulher — necessária à estrutura do drama, mas afastada da visibilidade e da ação direta.

A morte de Ifigênia é um exemplo significativo. Segundo Loraux, trata-se de uma metáfora para o casamento, mais especificamente um “matrimônio com a morte” (p. 16). Mesmo quando a personagem exerce alguma forma de agência, como ao aceitar seu próprio sacrifício — em *Ifigênia em Áulis* —, essa escolha está confinada ao horizonte de valores definidos pelos homens (p. 17). A tragédia apresenta a mulher como elemento essencial, mas moldada pela linguagem do heroísmo masculino. Esse processo de apagamento nas tragédias, onde o feminino é afastado da ação direta, conecta-se às discussões de Paul Veyne e Michel-Rolph Trouillot sobre a natureza seletiva e disputada da narrativa histórica.

Paul Veyne argumenta que a história é uma narrativa construída por meio de escolhas: entre os eventos do passado, os historiadores selecionam alguns, interpretam sua relevância e os organizam em forma de enredo, sempre a partir das preocupações de seu tempo (Veyne, 2008, p. 19). Nesse processo, temas como guerras, política e feitos masculinos ganharam centralidade, enquanto a atuação feminina nos rituais religiosos foi relegada a um plano secundário. Essa exclusão, portanto, não é casual, mas resultado de disputas simbólicas que moldam o passado consagrado como memória histórica.

Michel-Rolph Trouillot aprofunda essa discussão ao afirmar que há uma diferença fundamental entre tudo o que aconteceu no passado e aquilo que é narrado como tendo acontecido. Para o autor, o processo de produção da história atravessa várias etapas — da criação à narração final —, cada uma marcada por relações de poder e decisões seletivas (Trouillot, 2016, p. 25–26). Os silêncios históricos não são neutros: resultam de escolhas que determinam o que será preservado, esquecido ou autorizado a ser contado. A escrita da história não é, assim, um espelho do passado, mas um campo de disputa pelo direito à memória. Trouillot e Veyne convidam-nos, portanto, a reconhecer a história como arena onde se negociam sentidos e memórias.

Religião, poder simbólico e usos do passado

Em uma sociedade em que a política era restrita aos homens, as mulheres gregas não eram figuras passivas ou secundárias. A esfera ritual oferecia-lhes um campo próprio de participação social, ligado à fertilidade, à morte e à continuidade da pólis. Como observa Sarah B. Pomeroy, essas mulheres não apenas estavam presentes: muitas vezes, eram as únicas autorizadas a realizar certas práticas, como nos cultos a Deméter, Perséfone ou Ártemis (Pomeroy, 2011, p. 105–107). Nesse contexto, a religião funcionava como espaço de legitimação simbólica feminina, no qual o corpo da mulher era reconhecido como intermediário entre o humano e o divino.

O prestígio feminino nesse contexto não se limitava à repetição de papéis tradicionais, mas incluía funções simbólicas cruciais na preservação da memória coletiva. A participação nos ritos, mistérios e sacrifícios implicava mais do que devoção: representava um saber ritualizado, transmitido por gerações e incorporado à identidade das comunidades. O espaço sagrado era, assim, uma instância de reconhecimento simbólico e social das mulheres, conferindo-lhes autoridade em uma cultura que, fora do domínio religioso, restringia seu acesso público e político.

No entanto, como observa Trouillot, nem toda experiência social se converte automaticamente em registro histórico. Mesmo quando abundantes em vestígios materiais e literários, essas práticas femininas foram muitas vezes negligenciadas pela historiografia tradicional (Trouillot, 2016, p. 29–30). O apagamento das mulheres religiosas é um exemplo claro do que o autor chama de *silêncios na formulação do passado*: exclusões que não se limitam à ausência, mas operam por meio da seleção do que merece ser lembrado (p. 51).

Reconhecer o papel das mulheres na religião grega não é, portanto, apenas preencher lacunas factuais. É reconhecer que o simbólico, o ritual e o mítico são partes integrantes da vida social e política. Ao ignorá-los, a história ocidental limitou sua própria capacidade de compreender a complexidade das relações de poder. Reintegrar essas figuras ao campo da história é disputar os critérios de legitimidade da memória histórica.

Reconstituir o papel das mulheres nos espaços religiosos da Grécia Antiga exige mais do que completar o registro factual: trata-se de um gesto político e epistemológico que questiona o cânone historiográfico e propõe novos critérios para validar o passado. Como destaca Michel-Rolph Trouillot, os silêncios históricos não são meras lacunas documentais, mas resultados de processos ativos de exclusão e legitimação, atravessados por relações de

poder que determinam o que se conta, por quem e com que autoridade (Trouillot, 2016, p. 25–27).

Entre o que efetivamente aconteceu e o que se registra como “o que aconteceu”, há uma diferença fundamental: os eventos são selecionados, organizados e narrados a partir de esquemas de significação. Para recuperar essas experiências, não basta adicioná-las ao relato: é preciso interrogar os critérios que sustentaram sua exclusão e propor novos paradigmas de legitimidade.

Nesse ponto, as reflexões de Peter Burke são fundamentais. Em *A Escrita da História: novas perspectivas*, Burke convida os historiadores a considerar formas de conhecimento menos centradas em feitos políticos e militares e mais sensíveis às práticas culturais, simbólicas e rituais dos grupos marginalizados (Burke, 1992, p. 144–145). Ao sugerir que mitos, ritos, imagens e performances sejam tratados como fontes legítimas para a história, Burke amplia o escopo da narrativa historiográfica e reescreve a agência de sujeitos antes desautorizados — como as mulheres gregas.

Tanto Burke quanto Trouillot reforçam a ideia de que a historiografia não é uma simples reprodução do passado, mas uma construção permeada por escolhas e disputas. Trazer à tona a atuação simbólica, espiritual e comunitária das mulheres gregas não é apenas reconstruir o que foi deixado de lado: é deslocar as fronteiras da história, interrogando seus critérios e paradigmas.

Como afirma Burke, o historiador deve estar atento aos usos sociais do passado, compreendendo que as narrativas históricas não são apenas explicações, mas instrumentos de identidade, poder e pertencimento (Burke, 1992, p. 141). Assim, recuperar e reinterpretar o papel das mulheres na religião da Grécia Antiga é um gesto de reivindicação da memória e de crítica às estruturas que sustentaram os silêncios. Recontar essas histórias é reafirmar que o silêncio nunca é neutro — ele é construído, e, por isso, pode (e deve) ser desfeito.

Considerações finais

A análise da participação das mulheres na religiosidade da Grécia Antiga permite compreender não apenas a profundidade de seu envolvimento nos cultos e práticas rituais, mas também os mecanismos simbólicos e históricos que contribuíram para a sua invisibilização. Ao ocupar posições centrais em festividades, mistérios e rituais, as mulheres exerceram formas legítimas de autoridade espiritual e cultural, mesmo em um contexto de exclusão política. No entanto, esse protagonismo foi, em grande parte, marginalizado pelas

narrativas historiográficas tradicionais, mais voltadas à exaltação de feitos masculinos e eventos políticos.

Ao longo deste trabalho, buscou-se destacar que os registros do passado são fruto de seleções, disputas e construções, e que o silêncio em torno das experiências femininas não é acidental, mas estruturado por relações de poder. Por isso, a recuperação dessas experiências demanda mais do que a simples adição de novos dados: ela exige um reposicionamento crítico diante das formas de fazer história.

A religião, nesse sentido, surge como um espaço privilegiado para refletir sobre a atuação das mulheres e para tensionar os critérios que tradicionalmente definem o que é digno de memória histórica. Através das reflexões de autores como Joan Scott, Nicole Loraux, Michel-Rolph Trouillot, Paul Veyne e Peter Burke, foi possível demonstrar que repensar o papel das mulheres nos espaços sagrados é também uma forma de repensar o próprio campo historiográfico — seus limites, suas lacunas e suas possibilidades.

Ao dar visibilidade a essas atuações, o historiador não apenas reconstrói um passado mais plural, mas também contribui para uma crítica às estruturas de exclusão que continuam a moldar os discursos sobre a história e a cultura ocidental. Recontar as histórias das mulheres gregas é, portanto, um ato de reconhecimento e de reposição de sentido diante de um passado que ainda fala no presente.

A trajetória das mulheres na religiosidade da Grécia Antiga revela não apenas práticas rituais e experiências simbólicas, mas disputas por visibilidade, legitimidade e memória. Ao ocupar papéis centrais em cultos e festividades, essas mulheres inscreveram seus corpos e saberes em um espaço de poder que desafiava as fronteiras impostas pela exclusão política. Contudo, o reconhecimento dessa atuação demanda mais do que a recuperação de dados: exige o enfrentamento dos critérios que sustentaram sua omissão histórica.

Refletir sobre os silêncios que permeiam a narrativa histórica é um exercício de crítica e posicionamento epistemológico. É, também, uma forma de construir alternativas para compreender o passado — não como um repertório fechado, mas como um campo em disputa. A presença das mulheres nos espaços sagrados da Grécia Antiga, quando reinterpretada à luz de autores como Scott, Loraux, Trouillot, Veyne e Burke, permite reavaliar o próprio ofício historiográfico e as fronteiras que ele constrói.

Ao dar visibilidade a essas atuações, o historiador não apenas reconstrói um passado mais plural, mas também contribui para uma crítica às estruturas de exclusão que continuam a moldar os discursos sobre a história e a cultura ocidental. Recontar as histórias das mulheres

gregas é, portanto, um ato de reconhecimento e de reposição de sentido diante de um passado que ainda fala no presente. Como afirma Trouillot (2016, p. 27), “a história é fruto do poder, mas o próprio poder nunca é transparente a ponto de sua análise ser supérflua”. Reconhecer essa dimensão é, em última instância, reafirmar que todo exercício historiográfico é também um ato político – e que trazer à tona as vozes silenciadas é parte essencial dessa tarefa.

Fontes

BARACAT JR., José C.; BARBIERI, Pedro; ANTUNES, Leonardo; BRUNHARA, Rafael. **Hinos antigos: Homéricos, Calímaco, Órficos, Proclo**. Edição bilíngue. 1. ed. São Paulo: Editora Madamu, 2024.

EURÍPIDES. **Ifigênia em Áulide; Ifigênia entre os Táurios**. Tradução de Bruno Gripp. 1. ed. Dois Irmãos, RS: Clube de Literatura Clássica, 2023.

HOMERO. **Hinos Homéricos**. Tradução de Mário da Gama Kury. São Paulo: Editora 34, 2020.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução e prefácio de Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

PAPADIMITRIOU, J. **The Sanctuary of Artemis at Brauron**. Scientific American, v. 208, n. 6, p. 110-122, jun. 1963.

BURKE, Peter. **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

BURKERT, Walter. **Religião grega arcaica e clássica**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

BUXTON, Richard. **O mundo completo da mitologia grega**. São Paulo: Planeta, 2019.

LÉGER, Marie. **Artemis and her cult**. 2015. 444 f. Tese (Doutorado em Classics, Ancient History and Archaeology) – University of Birmingham, Birmingham, 2015.

LORAUX, Nicole. **Tragic Ways of Killing a Woman**. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

POMEROY, Sarah B. **Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity**. Nova York: Schocken Books, 2011.

SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71–99, jul./dez. 1995.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. São Paulo: Hedra, 2016.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. 2. ed. Brasília: Editora da UnB, 2008.

VERNANT, Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

VOLKER, Elisabeth. **Pítia: a sacerdotisa de Delfos e sua função oracular**. São Paulo: Humanitas, 2007.

Submetido em: 30 jun. 2025

Aceito em: 22 ago. 2025