

*Reflexões sobre o falo e o chifre: por uma arqueologia do masculino no Paleolítico**

PEDRO PAULO ABREU FUNARI

Unicamp

FLÁVIA REGINA MARQUETTI

Unicamp/Unesp

Resumo: Neste artigo, tratamos de uma forma de representação pré-histórica bem conhecida e estudada, mas pouco explorada em seus aspectos simbólicos a um só tempo religiosos e sexuais. Para isso, nos valeremos de uma perspectiva semiótica que permite discutir alguns aspectos do simbolismo dos nossos antepassados mais distantes. Propomo-nos a apresentar alguns elementos constitutivos da matriz figural do masculino a partir das representações parietais e escultórias do Paleolítico, em confronto/conjunto com o feminino, na qual a protofiguratividade é recorrente e dela se conota um sentido, um significado pleno de valor para a sociedade do período.

Palavras-chave: Representação; Masculino; Religião.

Abstract: The paper explores a well-known prehistoric representation, but seldom studied as religious and sexual symbols. A semiotic approach is then used to interpret some aspects of symbolic representation of our most ancient ancestors. We study the key elements in images associated with male activity, as they shown in wall paintings and sculptures dated from the Paleolithic. Comparing them with female images, it is possible to explore a range of meanings relevant for human beings in that period.

Keywords: Representation; Male; Religion.

A proposta deste artigo é apresentar uma matriz figural para o masculino, determinada a partir das representações parietais e escultórias do Paleolítico, em confronto/conjunto com o feminino, na qual a protofiguratividade (conjunto de traços mínimos) é recorrente e

dela se conota um sentido, um significado pleno de valor para a sociedade do período, que poderá ser reconhecida ao longo das eras em sua essência, embora recoberta pelos novos valores culturais.

A partir da distinção feita entre a representação do masculino e do feminino é possível estabelecer uma leitura significativa das representações parietais e escultórias encontradas no Paleolítico. Enquanto a figura da mulher ocupa o centro das atenções e representa a grande Deusa Mãe,¹ o masculino é representado, principalmente pelos machos animais, privilegiando as regiões de força/virilidade, o dorso e o sacro (características sexuais primárias – órgãos reprodutores); a cabeça alongada e os chifres, que, como o corpo, têm inscritos os elementos de força, tomados aqui como arma de defesa ou de ataque e, portanto, de virilidade. A sobreposição de imagens de animais machos às figuras femininas, ou sua representação nas paredes dos abrigos onde as estatuetas das vênus foram encontradas, indica uma relação entre esses animais e as vênus.

O Paleolítico superior que compreende o período de 30.000 a 9.000 a.C., é dividido em três grandes ciclos: o Auraciano (atualmente desdobrado em duas culturas diferentes, a Auraciana propriamente dita e a Perigordiana – de 30.000 a.C., da vênus de Willendorf, a 20.000 a.C., de Lascaux), o Solutreano (cujo testemunho mais antigo data de 18.700 a.C.), e o Magdaleniano (que alcança de 15.000/13.000 até 9.000 a.C.).² São do Magdaleniano os exemplares que analisaremos, mas as características apontadas remontam desde o Auraciano.

O estudo do simbolismo sexual em contextos pré-históricos

O estudo arqueológico do passado tem se renovado, nas últimas décadas, a partir de uma ampliação dos horizontes. As abordagens materialistas e evolucionistas, que estiveram no centro do estudo do passado mais distante por tanto tempo, foram criticadas por desconsiderarem os aspectos subjetivos, tanto nas sociedades pretéritas, como em nossa própria interpretação. David S. Whitley resumiu esta situação em capítulo sobre o tema no *Handbook of Archaeological Theories* (2008, p. 561):

[...] for more than a century, Western archaeologists have largely assumed that religion is irrelevant and treated religious

remains as meaningless or without value as scientific data. Indigenous claims to sacred sites and objects appeared intrinsically spurious because the concept of sacredness itself was viewed as irrational. An archaeology of religion that analytically values and emphasizes the relevance of the kinds of contentious remains stands a good chance of bridging the divide that we have allowed to develop. An archaeology of religion in this sense is not just a useful approach that will help us better achieve a truly holistic archaeology; in certain regions it may provide the only means by which primary archaeological research can survive into future.³

Percebemos, portanto, como a inclusão da subjetividade religiosa tem se tornado essencial para a disciplina arqueológica. Chris Gosden, nesse sentido, lembrou que:

[...] forests have intentions and emotions too, to which human beings have to pay attention, so that hunting and gathering in the forest is not just a matter of right technology or training, but of respect and understanding for all the relationships people are enmeshed within (2003, p. 24).⁴

Não se trata de ignorar os aspectos tecnológicos ou materiais da vida em sociedade, mas de considerar que são de igual importância as representações sobre a vida social, em qualquer época e lugar, mas tanto mais no que se refere aos povos do passado. Essas representações simbólicas seguem lógicas que são diversas daquelas derivadas do racionalismo iluminista e que caracterizam a ciência moderna. Os sistemas de crenças de cada grupo humano são meios de compreensão do mundo, de modo que, quando os azandes, por exemplo, tomam a bruxaria como uma realidade, essa explicação mágica se torna não apenas lógica e racional, como fornece um significado moral para o que acontece na sociedade (MONAGHAN & JUST, 2000, p. 125). Karl Marx, ao criticar Hegel, chamava a atenção para o fato que “o homem faz a religião, a religião não faz o homem” (1971, p. 55), ou seja, a explicação da religiosidade está na sociedade, mas, nem por isso, o fenômeno religioso deixa de forjar as percepções sociais. Ao mencionarmos o termo *percepção*, o fazemos por referência à própria etimologia da palavra religião, cuja raiz provém do latino *legere*, “ler”, “colher”, “recolher ou juntar”, como lembra Cícero (*De Natura Deorum*, 2, 72): *sunt dicti religiosi ex relegendo*.⁵ Trata-se, do nosso ponto de vista, de uma abordagem que se afasta

da ontologia da percepção religiosa, mas que se preocupa com as manifestações religiosas, como propôs o antropólogo francês Marcel Mauss: “il n’y a que des phénomènes religieux” (1968, p. 93-94).⁶

Não por acaso, nossa atenção às leituras religiosas do mundo deriva de inquietações da nossa própria época, como lembra o filósofo francês Michael Foessel (2000, p. 11): “le ‘retour du religieux’ nous renseigne plus sur la nature d’une modernité inquiète que sur la religion elle-même”⁷.

Mas, poderia ser diferente? Cremos que não e isto nos leva ao segundo aspecto da nossa abordagem sobre o passado mais antigo do seres humanos e suas representações: a sexualidade. De fato, haveria algo mais típico da nossa época do que a preocupação com o sexo? Não, por certo, no sentido de que a modernidade seja mais dedicada ao relacionamento sexual do que outras épocas ou sociedades: de fato, não há prova alguma de que, nesses termos, sejamos os modernos ocidentais mais propensos a tais atos do que nossos antepassados. O que nos caracteriza é a invenção da narrativa sobre o sexo, ao qual damos o nome de sexualidade, e somos, aí sim, prolixos e prolíficos. Inventamos a *scientia sexualis*, sensu Michel Foucault (*Histoire de la Sexualité*, Paris, Gallimard, 3 volumes, 1976, 1979, 1984). Na esteira desse discurso sobre a sexualidade, surgiram temas correlatos, como as relações de gênero. A arqueóloga Roberta Gilchrist não hesitou, há pouco, a constatar que: “Over the past twenty years, the themes of sex and gender have emerged as central concerns to archaeology internationally” (2009, p. 1029).⁸

Preocupação central não é pouco e, como ainda recorda a mesma Gilchrist, isso resulta dos movimentos sociais como o feminismo, mas também das lutas pelo respeito à diversidade em geral. A própria discussão da masculinidade, neste contexto, adquiriu contornos novos e relevantes, em direção à discussão das identidades multifacetadas, plurais e mesmo conflitantes. Os temas relativos à sexualidade e ao gênero foram particularmente relevantes para a revisão do estudo da mais alta pré-história. Neste artigo, tratamos de uma forma de representação pré-histórica bem conhecida e estudada, mas pouco explorada em seus aspectos simbólicos a um só tempo religiosos e sexuais. Para isso, nos valeremos de uma perspectiva semiótica que permita discutir alguns aspectos do simbolismo dos nossos antepassados mais distantes.

Do chifre ao falo

A representação do macho (animal e/ou homem), diversamente das vênus,⁹ apresenta uma circularidade nas transformações sêmicas, ou seja: o lexema chifre, após as transformações, recai sobre o lexema falo, e vice-versa. Ambos (falo e chifre) apresentam o mesmo percurso, só que inversamente, confirmando a leitura antropológica do consorte da Deusa como *veículo de morte* por excelência e, ao mesmo tempo, *veículo fertilizado*.¹⁰ Dessa forma, o círculo em que ele se inscreve é caracterizado pelas transformações classemáticas e sêmicas por que passa a forma cilindróide e que levam do animal ao cultural, retornando ao animal/humano.

A análise de diversas representações animais, como o Bisão de Altamira, o Touro de Lascaux e outros machos sobrepostos às ancas/sexo das imagens femininas, levou a definição do conjunto sêmico e ao seguinte percurso temático-figurativo:

<superatividade> “cabeça” → <superatividade> “bastão/flecha” →
<superatividade> “falo”.¹¹

Chifre - forma cilindróide/animal – ação: bater/perfurar/romper¹² – função: ataque e defesa (manutenção do grupo).

Bastão/flecha – forma cilindróide/objeto/arma – ação: bater/perfurar/romper – função: ataque e defesa (caça- manutenção do grupo).

Falo – forma cilindróide/animal/humano – ação: penetrar/perfurar/romper - função: reprodução (manutenção do grupo).

Chifre → bastão/flecha¹³ → falo → bastão/flecha → chifre

<animal> “chifre” – » <objeto/arma> “flecha” → <animal/humano> “falo”.

Tanto o cilindróide “chifre” como o cilindróide “bastão”/“flecha” têm em comum o aspecto retilíneo, liso e sólido, ambos caracterizados como objetos de perfuração/penetração e utilizados para defesa ou ataque, portanto, arma – estabelecendo-se, então, a passagem do “chifre” <animal>, de semas <extremidade> + <superatividade> + <cilindricidade>, para “flecha” <objeto/arma>, de semas <extremidade> + <superatividade> + <cilindricidade>,¹⁴ ocorrendo uma alternância do <natural> ao <cultural>, visto que a flecha/bastão é um objeto feito pelo homem, portanto, da esfera do <humano/cultural>, e não <natural> como o chifre. Os semas atribuídos

ao chifre e ao falo são idênticos e conduzem ao mesmo núcleo sêmico, em decorrência, à mesma protofiguratividade.¹⁵ Compartilhando dos mesmos núcleos sêmicos e semas contextuais, a flecha e o falo parecem entrar em oposição pelo fato de a flecha ser um objeto de perfuração, cultural, que gera a morte, enquanto o falo é um objeto de penetração, natural (humano/animal), que gera a vida. Mas essa oposição é superficial, pois tanto a flecha pode gerar a vida – alimento e proteção do homem – quanto o falo pode gerar a morte – a reprodução humana como fator de destruição/caça de um maior número de animais e coleta de maior número de frutos, portanto, “morte” da natureza. Assim sendo, os termos chifre, flecha e falo assumem uma equivalência nos princípios de gerar e proteger a vida, mas também no perigo mortal que representam.¹⁶

Ao estabelecer essa equivalência o homem paleolítico criou uma fratura, uma metamorfose radical, na qual as figuras do mundo engendradas pela percepção se transmutam em figuras de sentido; ele transferiu os valores de um objeto a outro, num processo de fusão sincrética de dois termos opostos: natural x cultural, que leva ao mítico, ou seja, há, a princípio, uma negação parcial do processo natural, visto aqui como não consciente, não abstrato, e a afirmação de um “sobre-natural”, ou semi-simbólico: o chifre, a flecha/bastão e o falo equivalem-se e representam um todo que é da ordem do mítico – a agressividade/força/pujança sobre-natural capaz de fertilizar a Terra, gerar vida, mas também a morte.¹⁷

O melhor exemplo dessa equivalência estabelecida pelo homem paleolítico entre chifre e falo é o magnífico chifre de rena (fig. 1) encontrado na Gorge d’Enfer, Dordonha, e que traz esculpido dois falos. Datado do Magdaleniano, o *Duplo Falo* foi encontrado no abrigo de Blanchard, ao lado de imagens de sexo feminino; o homem do período esculpiu poucos falos, apenas dois outros exemplares em pedra foram encontrados, um nas grutas de Grimaldi, e outro em Balve, Alemanha, segundo Mauduit (1959, p. 144).

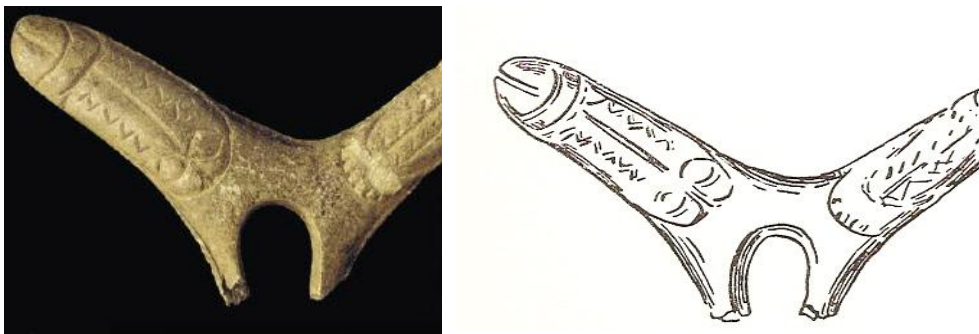


Fig. 01: Duplo falo esculpido em chifre de rena, Gorge d'Enfer – Dordonha
 Desenho retirado de MAUDUIT, 1959, p. 153,
 e reconstituição de <http://www.donsmaps.com/images19/doublephallusenfer.jpg>

A sobreposição do falo ao chifre indica a visão de dupla virilidade concedida ao chifre e, simultaneamente, a agressividade e energia mortal contida no falo, reforçando a imagem do animal cornudo enquanto mais pujante que os desprovidos de chifres e ligando a força, a ferocidade, a periculosidade destes animais ao ato sexual, poder fecundante, virilidade, e vice-versa.¹⁸ Morte e fecundação estão inbricadas no imaginário Paleolítico e Neolítico, e mesmo posteriormente. Pode-se dizer que o binômio agressividade/força/virilidade + audácia/coragem/morte/destruição são a base para o motivo temático que norteará o ideal futuro do guerreiro/herói masculino.¹⁹

Os dois falos trazem inscrições em ziguezague ao longo do dorso, são linhas quebradas que formam ângulos salientes e reentrantes alternados, semelhante ao desenho esculpido no punho/pulseira da vênus de Willendorf e em outras imagens femininas. O falo esculpido do lado esquerdo da peça, traz as inscrições mais nítidas e nela observa-se um interessante jogo de espelhos, pois as imagens parecem ter sido intencionalmente colocadas em simetria. Tomando-se os cornos isoladamente poder-se-á observar mais facilmente a correspondência existente entre as duas imagens ali gravadas, e perceber a semelhança destas com outras representações do masculino, a ambiguidade aqui abarca desde a protofigurativização do masculino humano até a de dois outros pênis, colocados lado a lado, compondo o falo base. Em outras palavras, falo, chifre e homem sinedóquicamente equivalem-se. As figuras masculinas humanas aí delineadas, bastante elementares, seriam

compostas pela cabeça, apenas esboçada pelo segmento de curva convexo, colocadas frente a frente, com a indicação dos olhos, formados pelos segmentos de curva concavos e convexos na parte superior do desenho; e o corpo, forma alongada/cilindróide, composta por retas simétricas e nas quais estão representados os zigzagues, a guisa de pelos talvez, ou alusão ao raio, como em alguns ídolos femininos.²⁰ A forma rudimentar e mesmo grotesca do masculino humano, cuja cabeça aproxima-se da representação da glândula, pode ser confirmada em outras representações, como no personagem masculino da Gruta de Altamira ou da Gruta de Combarrelles.

Os chamados bastões de comando compõem outro grupo importante nesta análise, bastante encontrados em sepulturas e abrigos, são geralmente decorados. Das cinquenta peças em bom estado de conservação, Leroi-Gourhan apresenta as seguintes proporções dos diferentes temas:

Em 16 casos, o cabo é **faliforme** sem ambiguidade possível;

Em 30 casos, o cabo está decorado (independente da **forma masculina da extremidade**), com símbolos dos grupos A, C ou D:²¹ cavalo, cabrito-montês, veado, corça, rena, mamute, felino, urso, homem, peixe, serpente, pássaro, e signo ramificado.

Os 7 casos de bisontes estão localizados na área do orifício, na base do cabo ou na extremidade distal. Em numerosos casos, esta termina por duas expansões incisivas que são a esquematização de um casal de bisontes, de que existe um exemplar completo em La Madeleine (LEROI-GOURHAN, 1990, p. 117).

Esta relação interessa, sobretudo, pela presença de dezesseis casos de bastões nitidamente com cabos faliformes, além dos outros trinta cuja extremidade é também fálica, ao todo são trinta e seis bastões que corroboram a leitura feita para chifre/falo e flecha. Se estes eram bastões de comando ou não, diz o pesquisador que faltam dados precisos, mas que possuíam um valor mítico e, talvez, mágico não resta dúvidas. Ainda segundo este, os objetos apresentam associações simbólicas semelhantes às encontradas nas paredes: cabo faliforme decorado com um animal dos grupos A, C ou D mais orifício próximo de representações do grupo B. Ou seja, o falô está associado a cavalos, veados, mamutes, cabritos-montês, renas, ursos, felinos e rinocerontes, animais de caça e ligados ao masculino;

ao passo que próximo do orifício são encontrados apenas bisões e auroques. Levando-se em conta que o orifício/círculo é eminentemente um símbolo feminino na arte do período (e até hoje), a presença de dois dos animais mais representativos em termos de virilidade/força não é aleatória,²² marca uma aproximação evidente entre os três elementos: o bastão + bisão/auroque (masculinos) e o orifício (feminino) e de como todos estes elementos estão correlacionados no imaginário paleolítico.

O uso dos bastões poder ter sido apenas simbólico ou também pode ter se assemelhado ao que acontece na manufatura da azagaia, que é “entendida como um ato em que o ciclo de correspondência homem-mulher, cavalo-bisonte, azagaia-ferida, desempenham papel essencial” (*Ibidem*, p. 117).

Ao que tudo indica há nas representações parietais e no mobiliário uma lógica na qual é retratada a complementaridade: macho/fêmea :: caçador/animal :: vulva/ferida/ falo/chifre/flecha :: vida/morte.

Dentro do conjunto formado pelos bastões de comando e dos propulsores, o bastão/falo de Mas d’Azil, é um exemplo bastante significativo. A peça é composta pelo corpo do pênis, estão ausentes os testículos e o saco escrotal, mas são bem definidas a glândula e a abertura da uretra. O falo é decorado ao longo do corpo por pequenas incisões (ou pontilhados) que compõem dois segmentos de reta em baixo relevo, formando duas séries de figuras semelhantes a pontas de lança, ou V invertido, o vértice do último, prolongado pelo pontilhado, termina na abertura da uretra; na base do corpo são perceptíveis oito anéis, igualmente compostos por pequenas incisões ou pontilhado, que circundam a peça; na lateral, de ambos os lados, pouco visível na foto, é possível divisar uma linha reta horizontal pontilhada que vai da base do corpo até o início da glândula; delimitando os “triângulos”, observa-se um orifício ou perfuração de cada lado da glândula, provavelmente para passar um cordão; a glândula, esculpida em relevo é decorada por linhas verticais regulares feitas por pequenas incisões.

Como ocorre no duplo falo de Dordonha, o falo de Mas d’Azil permite ver uma ambiguidade em sua composição, quer seja pela associação ou sobreposição do feminino (triângulo/delta público e anéis) ao masculino²³ (falo, ponta de lança e os segmentos de reta na lateral feito pelos pontilhados),²⁴ quer pela sugestão, ao observarmos a glândula, de ser ele composto por duas figuras humanas colocadas uma de costas para a outra, delimitadas pela fenda da abertura da uretra. A silueta “antropomórfica”

composta por cada metade da glândula e do corpo do falo assemelha-se às demais representações do masculino no período, mascarada ou disforme.

A equivalência entre arma/falo é reforçada por outra representação maciça das cavernas paleolíticas – as chagas/vulvas sangrando sobre o dorso dos animais ou junto a falos. Um dos exemplos mais originais está na gruta de Fontanet: “num grupo de gravuras que compreendem vários bisões, vê-se nitidamente gravada uma estrutura vulvar simples sobre o dorso de um deles” (DELPORTE, 1993, p. 44). A vulva que abre o flanco do animal é um símile da chaga ou ferida feita pela flecha, do mesmo modo como o falo rompe o corpo feminino, “ferindo-o” e fazendo-o sangrar.²⁵

O intercâmbio entre caça e cópula \Rightarrow flecha/chaga \Leftrightarrow falo/vulva se estabelece, segundo Lèvêque (1985, p. 22), por serem essas duas práticas geradoras de vida para a espécie humana e destruição/morte para a espécie animal: a caça mata o animal, enquanto a cópula (humana) põe em cena um aumento da população, gerando a necessidade de maior exploração do meio, criando um círculo de interdependência homem–natureza que terá de ser equilibrado.

A escolha de animais portadores de chifres, fortes e agressivos para consortes da Deusa Mãe decorre dessa equivalência entre o falo e o chifre. Esses animais cornudos assumem, na perspectiva paleolítica, uma dupla virilidade, sendo, portanto, mais agressivos e pujantes que os animais destituídos de cornos e mais competentes para fertilizar a grande-fêmea–terra.

É nessa ambivalência de vida/morte \cong gerar/destruir que se inscrevem as figurativizações do feminino: mulher, triângulo púbico, vulva – Deusa Mãe; e do masculino: animal cornudo, falo/flecha – consorte da Deusa. Signos bipolares, semi-simbólicos, míticos, que somados à percepção do ciclo da natureza, das fases da Lua, estabelecem a primeira hierogamia e ordenam o mundo a partir dos princípios macho e fêmea e de sua união – cabendo à fêmea a ligação com a Terra e ao macho, com a força animal e astral, a ligação com o Sol (fogo) e seus raios, com o relâmpago,²⁶ com a chuva, que, como o sêmen, fecunda a terra.

A representação do homem como um símile animal, mesclando suas características ao do cornudo, por um lado visa atrair para o homem a potência animal, quer seja ela sexual, quer de força/agressividade/ferocidade e, por outro, o homem “encarna” o animal, assume-se como Natureza – o homem do período agrupa os semas/signos de força de cada imagem, a

virilidade está diretamente ligada à ferocidade animal, o falo e os chifres são o motivo fulcral para o estabelecimento do perfil do macho, portanto, o homem vem mascarado sob os traços do animal, como na cena gravada em uma das paredes da gruta de Tuc d'Audoubert, Ariège, na qual duas fêmeas parecem se seguir: uma de rena, outra de bovídeo,²⁷ esta última com o sexo muito aparente; atrás destas, um homem de pé trajado como um animal. O homem à direita, caracterizado como animal, porta uma máscara com chifres, além da pele do animal sobre o corpo, nas mãos traz um arco musical,²⁸ indício de uma magia de caça (*ibidem*, p. 148). A correlação aqui é óbvia, o sexo exposto da segunda fêmea e o homem com aspecto animal indicam a ligação entre a caça e a cópula, e vice-versa.²⁹ Em todas essas representações observa-se o desejo de estimular a fecundidade/fertilidade da natureza, a sorte ou sucesso na caça, de beneficiar a sobrevivência do grupo.

Conclusão

Podemos, nesta altura, retomar as considerações epistemológicas iniciais. Mencionávamos a relevância dos estudos sobre a religiosidade e sexualidade, para a ciência contemporânea, em geral, e para a Arqueologia, em particular. Pudemos observar como as representações vindas da mais alta antiguidade podem ser lidas à luz dessas preocupações. De fato, há no imaginário pré-histórico e suas representações nas cavernas o uso de uma sinédoque comum, parte de um objeto ou ser é representado, de forma que o todo ali se encontra. Tomando a parte pelo todo, o homem das cavernas pensava que um elemento essencial de um animal deveria concentrar em si todas as forças vivas dele, assim sendo, representou a si próprio através de formas alongadas, deformado, semelhante ao falo ou mascarado, com chifres de touro, de auroque, de bisão – Minotauro ancestral que delimita e estabelece a matriz a ser seguida pelos demais machos humanos ao longo de muitos séculos: agressividade e virilidade/ chifre e falo. Essas representações, tão distantes no tempo, ainda nos tocam, como forças das profundezas, mas que nos têm muito a dizer e a refletir.

Agradecimentos

Agradecemos a Chris Gosden. Mencionamos o apoio institucional da UNICAMP, UNESP, CNPq e FAPESP. A responsabilidade pelas ideias restringe-se aos autores.

Referências

- ASSIS SILVA, I. *Figurativização e metamorfose. O mito de Narciso*. São Paulo: EDUNESP, 1995.
- ASSIS SILVA, Ignácio. A escuta do sensível. In: _____. *Corpo e sentido. A escuta do sensível*. São Paulo: EDUNESP, 1996. p.7-19.
- BENTLEY, R. A., MASCHNER, H. D. G. & CHIPPINDALE, C. (orgs.). *Handbook of Archaeological Theories*. Nova Iorque: Altamira, 2008.
- COURTÉS, J. *Le conte populaire; poétique et mythologie*. Paris: PUF, 1986
- DELPORTE, H. *L'image de la femme dans l'art préhistorique*. Paris: Picard, 1993.
- FOESSEL, M. *La Religion*, Paris: Flammarion, 2000.
- GILCHRIST, R. Sex and Gender. In: CUNLIFFE, B., GOSDEN, C. & JOYCE, R. A. (orgs.). *The Oxford Handbook of Archaeology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- GOSDEN, C. *Prehistory*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- GREIMAS, Algirdas Julien. *Des dieux et des hommes*. Paris: PUF, 1985.
- LEROI-GOURHAN, A. *Les religions de la préhistoire-paléolithique*. 3.ed. Paris: PUF, 1990.
- LÉVÊQUE, P. *Bêtes, Dieux et Homme. L'imaginaire des premières religions*. Paris: Messidor / Temps Actuels, 1985.
- LOPERA, J. A. (org.). *História geral da Arte. Pintura I*. Espanha: Ed. Del Prado, 1995.
- LUQUET, G.H. *L'Art et la religion des hommes fossiles*. Paris: Masson et Compagnie, 1926.

MARCEL, M. Philosophie religieuse, conceptions générales. *L'Année sociologique*, 7, In Marcel Mauss, *Œuvres*, t. 1, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 93-94.

MARQUETTI, F. R. *Da sedução e outros perigos. O Mito da Deusa Mãe*. São Paulo: EDUNESP, 2011. prelo.

MARX, K. *Critique de la Philosophie du droit de Hegel*. Paris: Aubier, 1971.

MAUDUIT, J. A. *Quarenta mil anos de arte moderna*. Trad. Pierre Santos e Jorge A. R. R. Alves. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1959

MONAGHAN, J. & JUST, P. *Social and Cultural Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

OLIVEIRA, L. Rev Bras Reprod Anim, Belo Horizonte, v.29, n.2, p.122-134, abril/jun. 2005. Disponível em www.cbra.org.br.

TREUIL, R. et al. Les civilisations égéennes du Néolithique et de l'âge du Bronze. Paris: Universitaires de France, 1989

TYMULA, S. Figures composites de l'art paléolithique européen. In: *Paléo*. N. 7, 1995. pp. 211-248. Disponível em <http://www.persee.fr>.

Notas

* Artigo submetido à avaliação em 21 de maio de 2011 e aprovado para publicação em 13 de junho de 2011.

¹ Conferir análise do feminino em MARQUETTI, F. R. *Da sedução e outros perigos. O Mito da Deusa Mãe*. São Paulo: EDUNESP, 2011. prelo.

² As informações aqui contidas sobre os períodos e suas respectivos estilos foram retiradas de: LUQUET, G.H., 1926, LOMMEL, A., 1966; TREUIL, R., 1989; LOPERA, J., 1995.

³ “por mais de um século, os arqueólogos ocidentais consideraram, em grande parte, que a religião é algo irrelevante e trataram os restos religiosos como sem sentido ou sem valor como dados científicos. Os reclamos dos indígenas em relação aos sítios e objetos sagrados pareciam intrinsecamente espúrios, pois o conceito de sagrado era visto como irracional. Uma Arqueologia da religião que valorize e enfatize, em termos analíticos, a relevância dos tipos de restos em disputa tem uma boa chance de ultrapassar essa divisão que permitimos existisse. Uma Arqueologia da religião nessa direção não é apenas uma abordagem útil que nos permitirá melhor chegar a uma Arqueologia holística; em algumas regiões, pode fornecer o único meio de continuidade da pesquisa arqueológica no futuro”.

⁴ “as florestas têm intenções e emoções também, para as quais os seres humanos devem prestar atenção, de modo que a caça e a coleta na floresta não é apenas uma questão da correta tecnologia ou treinamento, mas do respeito e compreensão de todas as relações nas quais as pessoas estão imbricadas.”

⁵ “são chamados religiosos, palavra que deriva de “ler com atenção”.

⁶ “só há fenômenos religiosos”, Mauss, Marcel (1904), « Philosophie religieuse, conceptions générales », *L'Année sociologique*, 7, In MAUSS, M. *Œuvres*, t. 1, 1968, p. 93-94.

⁷ “o “retorno do religioso” informa-nos mais sobre a natureza da modernidade inquieta do que sobre a própria religião”

⁸ “nos últimos vinte anos, os temas do sexo e do gênero emergiram como preocupações centrais para a Arqueologia, em termos internacionais”

⁹ Nas vênus as transformações sêmicas observadas levavam à identificação destas com a Terra-Mãe, fonte de vida e nutrix: 1. seio -> fruto -> bulbo/semente -> pedra/rocha e 2. ventre/útero -> bulbo/semente -> gruta/caverna. Análise completa no cap. 2 em MARQUETTI, 2011.

¹⁰ Segundo Afonso de Liguori *Oliveira*, (Rev Bras Reprod Anim, Belo Horizonte, v.29, n.2, p.122-134, abril/jun. 2005. Disponível em www.cbpa.org.br, O bisão apresenta, assim como o búfalo, um rendimento de carcaça menor que os outros bovinos devido à maior proporção da cabeça do animal. Esta informação associada à nossa hipótese permite ver uma aproximação ainda maior no percurso-temático figurativo estabelecido entre o animal e o falo, pois ambos possuem, proporcionalmente, a cabeça/glande “maior” que o corpo, detalhe que não deve ter escapado aos homens do Paleolítico

¹¹ Ao contrário das vênus que alternavam os semas contextuais na articulação espacial entre <superatividade> e <inferatividade>, conotando sua ligação com a terra e o ciclo da semente; o masculino mantém toda a sua articulação espacial ligada à <superatividade>, portanto ao alto, ao céu, ao sol.

¹² **Bater** v.t. Dar pancadas em. / Agitar com um instrumento; remexer. / Vencer. / *Chocar-se com, atirar-se contra.* **Furar/perfurar:** v.t. e v.i. Abrir furos (que ultrapassem a espessura de alguma coisa); cavar buraco em, esburacar; *romper.* / **Penetrar,** irromper. **Penetrar:** v.t. *Invadir,* caminhar para dentro de, passar através de. (Dicionário Aurélio: <http://www.dicionariodoaurelio.com>).

¹³ O termo flecha é utilizado aqui como sinédoque, pois recobre todos os instrumentos de caça dos dois períodos, como, por exemplo, a lança, a azagaia ou o bastão que compartilham dos mesmos semas.

¹⁴ A flecha, em decorrência de seu movimento de ascensão e descensão, sobrepõe os semas espaciais: *verticalidade superativa e verticalidade inferativa*, da mesma forma que o chifre e o falo.

¹⁵ É importantíssimo aqui a aproximação, ou sobreposição dos semas animal e humano, esta identificação primeva norteará todos os valores culturais posteriores em relação ao homem que deverá ser definido como um guerreiro, cuja força, valentia/ferocidade, agressividade, capacidade de matar e de copular estabelecerão a sua figuratividade e lugar na sociedade, no mundo.

¹⁶ Equivalência que será estendida ao raio, do Sol ou relâmpago, que, como os anteriores, rompe o ar para aquecer/fecundar a terra, mas é também uma “arma” – conduz a morte. Zeus tem por insígnia o raio e em Creta está associado ao touro.

¹⁷ Conferir análise de A. J. Greimas em *Des dieux et des hommes*, 1985 e I. Assis Silva em *A escuta do Sensível*, 1996.

¹⁸ Vale observar que a idéia de morte por perfuração é essencial para a equivalência entre caça e sexo e, entre o falo/chifre e a flecha.

¹⁹ Para a definição do termo: motivo temático ver introdução ou Joseph Courtés, *Le conte populaire; poétique et mythologie*. Paris: PUF, 1986 – cap. II.

²⁰ Sobre a leitura do zigzag e sua correspondência ao raio, ver Marquetti, *op. cit.*, cap. 2.

²¹ Ver classificação feita por Leroi-Gouhran (*op.cit.*,1990, p.117) para as representações nas paredes das grutas.

²² O bisão, o auroque e o touro são maioria nas representações onde há a sobreposições de machos a vulvas ou parte inferior das vênus.

²³ No Duplo Falo o arco de círculo sobre o qual os falos encontram-se são referência clara ao feminino.

²⁴ Como nas demais descrições apresentadas por Leroi-Gourhan, há uma mescla/sobreposição do feminino com o masculino, é de se notar que muitos dos objetos de forma fálca ou masculina possuem algum adorno com signos femininos.

²⁵ Segundo Leroi-Gourhan (1990, p.119), as azagaias são decoradas com temas do grupo A, C ou D, ou α , o mesmo acontecendo com os arpões, onde dominam o peixe e o signo ramificado (α). Esta orientação de decoração confirma a assimilação da azagaia a um símbolo viril; assim como a ferida, na arte parietal, é um símbolo feminino.

²⁶ É importante lembrar que o fogo, elemento essencial para o homem da caverna só era adquirido, a princípio, na natureza através dos fenômenos naturais, como o raio que, ao cair, incendiava uma árvore. A idéia da descarga abrupta de força (fogo), mortal, mas também propiciatória, será equiparada à descarga do sêmen e ao lançamento da flecha/lança. Mesmo depois, quando o homem conseguiu produzir o fogo a partir da fricção, a conotação sexual desta ação foi ainda maior, pois era necessária uma base fêmea, côncava, e um bastão macho.

²⁷ A análise detalhada da rena e do bóvideo revela que eles possuem partes de outros animais, não são “puros”, este tipo de procedimento na representação parietal é confirmada em outras cenas nas quais o homem/cornudo e os animais estabelecem uma relação semi-simbólica ou mágica. S.Tymula, 1995, faz um estudo pormenorizado dessas representações híbridas em seu artigo.

²⁸ Diversos arqueólogos vêem neste objeto um arco musical, mas ele também faz lembrar o arco usado para obtenção de fogo, o que retomaria a relação falo/fogo/sexo.

²⁹ Até hoje, entre os nossos indígenas, usa-se a expressão ir caçar para namorar e namorar para ir a caçar. Mesmo na giria citadina a idéia de caça e namoro ainda é atestada.