

II. DOSSIÊ

PEQUENO HISTÓRICO DO ‘MATRIARCADO’ COMO HIPÓTESE PARA A INTERPRETAÇÃO DA PRÉ-HISTÓRIA

*Lolita Guimarães Guerra*¹

RESUMO

Este artigo apresenta um panorama do desenvolvimento da ideia de matriarcado pré-histórico desde sua formulação pelo classicista Johann Bachofen no século XIX até sua transformação, no século XX, por uma nova ênfase na proposição de uma ‘Grande Deusa’ pré-histórica. Refletimos sobre as ideias de História nela envolvidas, em especial quanto ao contraste entre uma Pré-História dinâmica, complexa e eivada de conflitos e transformações, como em Bachofen, e formulações em sentido oposto, encontradas em autoras como Jane Harrison, Jacquetta Hawkes e Marija Gimbutas. Além disso, consideramos as críticas acadêmicas e políticas conduzidas contra a hipótese.

PALAVRAS-CHAVE

Matriarcado; Pré-História; *Grande Deusa*; Johann Bachofen.

¹ Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, RJ, Brasil; Pesquisadora do Laboratório de Estudos de Gênero e Interseccionalidade (LABGEN) e do Centro Ciro Cardoso de Pesquisa do Pré-Capitalismo (CCCP-PréK), ambos da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil. E-mail para contato: lolitag@gmail.com

1. Introdução

Fora dos círculos acadêmicos, por vezes ouvimos dizer que no passado da humanidade houve uma sociedade matriarcal (Boff, 2018). Em uma entrevista concedida ao blog guatemalteco *Comunitaria Press*, a filósofa feminista Silvia Federici afirma:

O patriarcado é uma instituição muito antiga e não foi universal. Devemos rechaçar essa afirmação que diz que as mulheres sempre foram oprimidas, primeiro porque em muitas comunidades as mulheres tinham poder. Dois mil anos atrás havia formas de matriarcado – eu não posso esclarecer amplamente como se estabelecia um matriarcado, mas é importante compreender que a história foi destruída. (2015)

Como observado pelas afirmações de Federici, o passado matriarcal se confunde com uma ideia mitificada de Antiguidade, um tanto tenaz, absoluta e pouco histórica, que envolve sentidos de alteridade total, de origem da civilização (Liverani, 2016, p. 27-30). Em suma, trata-se de uma época primitiva e fora da História, mas primordial para a composição de nossas próprias ideias sobre o mundo do presente, inclusive no que se refere a gênero (Guerra, 2019, p. 161).

Junto à ideia de matriarcado, apresenta-se também a de uma religião pré-histórica (respectivamente, no singular e no geral) centrada no culto a uma deusa da fertilidade evidenciado por imagens femininas encontradas em sítios arqueológicos europeus e oeste-asiáticos. Acrescenta-se que as mulheres teriam inventado a agricultura. Enquanto o matriarcado pré-histórico circula em toda sorte de contextos não-acadêmicos, estas duas últimas propostas têm espaço também na história que se ensina na escola, mais especificamente, em livros didáticos² do Ensino Fundamental (Cabrini et al, 2004, pp. 147-148; Motooka & Barbosa, 2014, pp. 24, 26; Boulos, 2015, p. 60; Ribeiro e Anastasia, 2015, pp. 38, 43; Vaz e Panazzo, 2015, p. 64).

O matriarcado pré-histórico é um modelo generificado de leitura sobre o passado que envolve uma série de estereótipos não à toa associados à religião como única esfera pública de projeção das mulheres e à sublimação de suas capacidades reprodutivas. O

² Um caso relevante é a formulação da ‘descoberta’ da agricultura por mulheres em uma cartilha distribuída pela Associação Brasileira do Agronegócio nas escolas de Ribeirão Preto entre 2001 e 2014, informação sobre a qual chama atenção Eduardo Daflon (2018).

modelo não constitui uma mera *história das mulheres* com recorte na Pré-História, mas apresenta a História como história da organização de papéis sociais por diferenças e hierarquias baseadas no sexo. Os discursos sobre ele são, fundamentalmente, discursos de construção de gênero como categoria analítica do mundo, das “relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” (Scott, 1988, p. 86). Considerando *gênero* especialmente como um sistema de desigualdades, de significação das relações de poder e de diferenciação de *status* e de dominação – segundo o qual homens e mulheres são submetidos a modelos idealizados de comportamento (Lerner, 1986, p. 289; Scott, 1988, p. 75, 86; Kergoat, 2009, p. 71-72; Mathieu, 2009, p. 223), o matriarcado pré-histórico constitui um objeto privilegiado para pensarmos como a disciplina História reproduz e ratifica o gênero mesmo quando lança mão de uma narrativa sobre poder feminino. A proposta deste trabalho é contribuir para a compreensão do debate engendrado pelo tema, a partir de nosso recorte sobre sua disseminação na História da Antiguidade. Acompanhamos Joan Scott (1988) em sua afirmação de que “o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico” (p. 74). Portanto, conhecer o debate sobre nosso objeto evidencia e possibilita a crítica dos pressupostos de gênero construídos na disciplina e permite reavaliar as supostas evidências do matriarcado no sentido de pensar uma história das mulheres na Pré-História.

A disseminação da ideia do matriarcado pré-histórico foi discutida por diversas linhas argumentativas: o uso do conceito nas críticas à modernidade (Wagner-Hasel, 1991; Davies, 2010); sua presença na História da Antiguidade Grega e seu significado em diversos contextos (Georgoudi, 1991); o perigo político do feminismo sustentar uma teoria construída por ideias essencialistas que reduzem as mulheres a funções reprodutivas (Eller, 2000); sua disseminação entre círculos acadêmicos e políticos no século XIX (Eller, 2011); a construção moderna de ideias inverificáveis sobre a religião pré-histórica (Hutton, 1997). Acompanhando essas reflexões, destacamos os usos do matriarcado na História da Antiguidade e na Arqueologia como parte da contribuição desses campos para a forma como a Pré-História e as mulheres figuram no estudo da História.

2. O 'Matriarcado' na Formulação do 'Matriarcado Pré-histórico'

O conceito de *matriarcado* é uma invenção moderna, que associa duas concepções utilizadas pelos *scholars* do século XIX (Georgoudi, 1990, p. 451). A primeira, “direito materno” (*Mutterrecht*, em oposição a *Vaterrecht*, “direito paterno”), foi apresentada em 1861³ por Johann Bachofen para uma obra de mesmo nome. Ali, designava um estágio cultural pré-histórico marcado pela matrilinearidade e anterior ao direito do pai, ou seja, o que hoje denominaríamos de *patriarcado* – termo corrente nas traduções de *Vaterrecht*. Bachofen associa *Mutterrecht* a “ginococracia” (*Gynaikokratie*), conceito de origem clássica com o sentido de “governo de mulheres”⁴. Para ele, a longa era do direito materno teria incluído uma época de domínio das mulheres sobre os homens⁵. Hoje, falamos dessa era como *matriarcado*.

Bachofen inaugura a presença do matriarcado na História da Antiguidade e seu *Direito Materno* é central para a compreensão de sua difusão. Preocupado em construir uma teoria da História de largo espectro, ele estabeleceu diálogo com Lewis Morgan (1877), o qual levou seus conceitos para a Antropologia e para os cadernos de Karl Marx (1880-1882). A partir das notas de Marx e de subsequentes leituras dos próprios Morgan e Bachofen, Friedrich Engels escreverá e reeditará *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1884, 1891). Trabalhando em diálogo com Engels, August Bebel assumirá a hipótese e a terminologia da ginococracia em seu *Mulher e Socialismo* (1884)⁶, obra de grande circulação em meios socialistas da época. Em outro flanco, as primeiras feministas estadunidenses leem Bachofen e Morgan e utilizam a “era das mães” como fato histórico indicativo de que a política podia ser confiada às mulheres. Justificadas pela literatura acadêmica da época, elas construam idealizações da maternidade e estereótipos sobre as mulheres baseados em características femininas supostamente inatas e positivas. Assim, enalteciam as mulheres pré-históricas como líderes, inventoras de tecnologias e instituições como a agricultura e a domesticação animal, a medicina, a religião (centrada no culto a divindades femininas) e o governo (Gage, 1883; Stanton, 1891; Gamble, 1894). A ênfase no aspecto religioso foi uma tônica da caracterização do matriarcado entre

³ O original foi editado em seleções ao longo do século XX. Trabalhamos com a de Rudolf Marx (1926) traduzida por Ralph Manheim para o inglês (1967), edição correntemente usada no debate sobre a obra.

⁴ O termo encontra-se, por exemplo, em Aristóteles (*Política* 1269b, 1313b), Estrabão (*Geografia* 3.4.18), em Plutarco (*Marco Catão* 8.2; *Antônio* 10, 3) e no epítome de Heráclides Lembus ao estagirita (*Peri Politeion* 15 = Müller *FHG* 2.217.15).

⁵ Os antropólogos John McLennan (1865), John Lubbock (1870) e Edward Tylor (1896) propuseram uma época primitiva matrilinear, mas jamais a associaram à ideia de poder político feminino.

⁶ As primeiras edições de *Mulher e Socialismo* (1879 e 1883) não afirmavam o matriarcado pré-histórico, mas talvez fizessem parte das referências de Engels para escrever a *Origem*. Bebel pode ter trazido o matriarcado à própria discussão após seu estabelecimento por Engels. As obras, portanto, seriam fruto do diálogo entre os dois autores (Eller, 2011, p. 115-116).

arqueólogos, em parte inspirados pelo tratamento dado por James George Frazer (1890) às deusas mães. Na virada do século, Arthur Evans (1899/1900, 1930, 1931-1936) e Jane Harrison (1903) usarão a hipótese do matriarcado em sua interpretação das sociedades pré-históricas do Egeu tomando como eixo a religião da “Grande Deusa Mãe”. Essa tendência terá continuidade nos populares livros das arqueólogas Jacquetta Hawkes (1951; 1955; 1968) e Marija Gimbutas (1989; 1991). Estava assim formado o *núcleo duro* do pensamento sobre o matriarcado pré-histórico ao qual recorreriam seus adeptos no século XX.

Desde Bachofen, o *matriarcado* recebeu interpretações e definições muito variadas, passíveis de englobar, associados ou não, fenômenos como matrilinearidade, domínio das mulheres sobre os homens, controle feminino de algum aspecto da vida pública e *status* relativamente alto das mulheres (Lerner, 1986, p. 59; Cantarella, 1981). Tamanha plasticidade nos lança à insegurança quando nosso interesse é interpretar as sociedades pré-históricas, para as quais o estudo sobre gênero como categoria interpretativa e organizadora de desigualdades não permite fazer afirmações de domínio feminino com base no material arqueológico (Ehrenberg, 1989; Meskell, 2004, 2009, 2013).

No pensamento feminista, o matriarcado pré-histórico tem lugar no debate sobre o *patriarcado* como sistema de dominação das mulheres pelos homens. A historiadora Gerda Lerner define o patriarcado como “manifestação e institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade em geral” (1986, p. 290). Essa dominância aparece de diversas formas no tempo e no espaço e deve ser pensada a partir do recorte de classe, pois “inclui a possibilidade de aceitação voluntária do *status* subordinado em troca de proteção e privilégio” (Lerner, 1986, p. 285, 290). Por isso, o patriarcado precisa ser pensado como a face das relações de poder entre homens e mulheres exercidas nas esferas econômicas, políticas e jurídicas em uma história de transformações sociais de largo impacto (Lerner, 1986, p. 32). A contestação da naturalidade e da universalidade do patriarcado, desde o século XIX, foi um campo fértil para a construção da hipótese do matriarcado pré-histórico. Sua legitimidade histórica demandava, portanto, que as formas sociais matriarcais demarcassem diferenças concretas em relação ao patriarcado (como em Bachofen). A definição do conceito de *matriarcado* cunhado por Lerner para testar a hipótese é de especial importância para compreendermos os termos do debate:

Penso que só podemos falar em matriarcado quando as mulheres têm poder *sobre* os homens, não ao lado deles; quando esse poder inclui o domínio público e as relações exteriores, e quando as mulheres tomam decisões essenciais não apenas para seus parentes, mas para a comunidade. (...) esse poder deveria incluir a definição de valores e sistemas explicativos da sociedade, bem como a definição e o controle do comportamento sexual masculino. Pode-se observar que defino matriarcado como a imagem refletida do patriarcado. Segundo essa definição, eu concluiria que nunca existiu uma sociedade matriarcal. (1986, p. 59, *grifo da autora*)

Essas reflexões nos alertam a recuar antes de identificar as famosas *Vênus* paleolíticas e neolíticas como evidências de alto *status* das mulheres como grupo, pois conhecemos contextos históricos em que são recorrentes figurações de divindades femininas e, ao mesmo tempo, não constituem sociedades matriarcais (como a Atenas Clássica). Da mesma forma, relações matrilocais e matrilineares podem coincidir com ausência de poder político e econômico das mulheres sobre os homens, como já mostrava a Antropologia oitocentista. Mitos sobre mulheres em posições de poder ou como responsáveis pela instituição de aspectos fundamentais à vida coletiva (a exemplo das amazonas e da deusa Deméter) não comprovam qualquer matriarcado pré-histórico. Essa associação foi criticada por Simon Pembroke (1967), Sarah Pomeroy (1975), Eva Cantarella (1981) e Beate Wagner-Hasel (1991; 2020). Como toda documentação, os mitos são evidências das concepções e tensões de seus contextos de produção e circulação, e não de um passado longínquo. Como alertam Joan Bamberger (1974), Vidal-Naquet (1989) e Wagner-Hasel (2020), eles têm a função de afirmar o *status quo* através de mundos invertidos distantes no tempo e no espaço⁷. No entanto, quando Bachofen pensou sobre eles pela primeira vez, os interpretou de uma forma muito diferente.

3. Uma História de Conflitos no “Direito Materno” de Johann Bachofen

⁷ O argumento da imagem invertida foi considerado por Marx, para quem a ginococracia seria uma ideia propagada pelas próprias mulheres gregas que, ao inverter sua posição real na sociedade, expressariam sua esperança em um mundo melhor (1880-1881, p. 278).

A teoria da História de Bachofen está fundamentada em uma compreensão dialética sobre as relações entre homens e mulheres e sobre a religião como motor de transformações. A história da época mais antiga da humanidade era a história das transformações das relações entre os sexos e de princípios religiosos femininos e masculinos. Essas mudanças nasciam de eventos sangrentos e sublevações violentas provocadas pelas contradições e os excessos das próprias sociedades. “Levado ao seu extremo, todo princípio leva à vitória do seu contrário; mesmo o abuso se torna uma alavanca para o progresso; o supremo triunfo é o início da derrota” (1926, p. 93). O *Direito Materno* lê por essa lente os documentos da Antiguidade greco-romana, muitos dos quais narravam conflitos entre homens e mulheres ou relações de gênero distintas das encontradas em *póleis* como a Atenas do período clássico. Dentre os exemplos utilizados por Bachofen, podemos destacar a absolvição de Orestes pelo matricídio, nas *Eumênides* de Ésquilo (653-752), as alegações de matrilinearidade e de governo feminino na Lícia, feita por autores como Heródoto (1.173), Nicolau de Damasco (*FHG* 3.461.129) e Heráclides Lembus (*Peri Politeion* 15 = Müller *FHG* 2.217.15) e a suposta participação das mulheres na Assembleia de Atenas na época do reinado de Cécrops, mencionada por Agostinho a partir de uma passagem perdida de Varrão (*Cidade de Deus* 18.9). Bachofen via essas narrativas como evidências de que a Grécia teria conhecido um estágio cultural primitivo de domínio feminino e de ideias totalmente diferentes das de seu tempo. A época do direito materno seria marcada pela maternidade e o amor da mãe pelos filhos como características femininas essenciais e universais (1926, pp. 69-71, 80-85). Ela teria sobrevivido nos mitos, assumidos como relatos autênticos e independentes de uma era primordial (1926, p. 72). Para Bachofen, os mitos representavam a memória de experiências humanas reais e informavam sobre a transformação de um corpo de ideias religiosas de orientação feminina em outra, de orientação masculina, com consequências políticas concretizadas institucionalmente na forma do direito paterno (1926, pp. 98-110, 185).

A narrativa da Pré-História de Bachofen é estabelecida por estágios culturais universais em sentido às vezes evolutivo, às vezes revolucionário. Sua época mais primitiva é caracterizada pelo *hetairismo* (ou *afroditismo*). Trata-se de um tempo de promiscuidade sexual, degradante para as mulheres, vítimas indefesas do abuso coletivo dos homens (1926, p. 94). Porém, este é também um período marcado pelo amor materno e o vínculo da mãe com o filho como única luz civilizatória, em vista do desconhecimento da paternidade das crianças (1926, p. 140). Exauridas da luxúria masculina, conscientes dos

“mais elevados” direitos da maternidade e na ânsia por uma vida de segurança e castidade, as mulheres conduzem uma inevitável revolta armada (1926, p. 94-105). Esta época de crise é denominada por Bachofen “ginococracia amazônica”. Nela, os homens são a contragosto rebaixados a uma posição secundária e se institui um bárbaro e antinatural domínio feminino do Estado, do poder político-econômico e das famílias (1926, p. 94-107, 150-153, 179). Inimigas do casamento, as mulheres estabelecem uma lei estritamente baseada na maternidade, agora coletivamente valorizada (1926, p. 91-106, 143). Essa inversão de gênero traz consigo o início da civilização e de suas principais instituições. As mulheres findam o nomadismo ao queimarem os navios dos homens, fundarem cidades, repartirem a terra e desenvolverem a agricultura (1926, p. 105-107). Porém, tudo isso ocorre no bojo de uma severidade de costumes insustentável e, conseqüentemente, o amazonismo cede aos homens pelo “reconhecimento da superioridade da natureza fálica” (1926, p. 100-101). Essa transformação ocorre pela via do dionisismo, o qual seduz as mulheres por sua ênfase no casamento e no amor sexual e é perigoso para toda a sociedade. Nele, se degeneram os costumes e os homens são degradados pela feminilização da existência, ao mesmo tempo em que a promoção do masculino às expensas das mulheres as reduz novamente ao hetairismo (1926, p. 100-101). Por outro lado, a valorização dionisíaca do casamento faz dele dispositivo para a instauração da “ginococracia demétrica”. Nesse novo momento, as relações entre os sexos são pacificadas e se institui o casamento monogâmico (1926, p. 93-103). A maternidade ganha valor ainda maior pela associação da concepção com a terra lavrada em uma sociedade já marcadamente agrícola. Agora como esposa, a mulher é mediadora da paternidade enquanto ficção jurídica (1926, p. 109, 191). Esta época prepara o caminho para o direito paterno, enquanto mantém a mulher como referencial civilizatório. Aos poucos surge a ideia de uma geração puramente espiritual, baseada no laço com o pai como algo exclusivo aos seres humanos. Os homens se veem libertos da Natureza, das mulheres e da materialidade da maternidade. Ganha vulto a noção de imortalidade da família, eternamente regenerada pelo recurso à adoção (1926, p. 112-115). Na era do direito paterno as mulheres são condenadas a um *status* totalmente inferior ao dos homens. Por isso, o risco de retorno à ginococracia está sempre à espreita, na forma de sublevações dionisíacas (1926, p. 111-119).

A narrativa aqui sintetizada operava a todo tempo com oposições binárias destacadas dos documentos estudados por Bachofen a fim de demarcar diferenças essenciais entre as mulheres e os homens: esquerda x direita, noite x dia, lua x sol, terra

x céu, morte x vida, luto x alegria, materialidade x espiritualidade, oriente x ocidente (1926, p. 77-78, 99, 110). O modelo de desenvolvimento desde o hetairismo até o patriarcado conduzia a História não apenas do feminino ao masculino, mas do Oriente ao Ocidente, do instinto à razão, da Natureza à Cultura. Essa transição é expressa de maneira ambígua. Bachofen celebra a civilização do direito paterno, mas a ginococracia é frequentemente apresentada sob uma luz positiva, marcada por aspectos éticos nobres, como o amor entre irmãs (1926, p. 78) e, principalmente, da mãe por seus filhos:

A relação que se encontra na origem de toda cultura, de toda virtude, de todo aspecto mais nobre da existência é a entre mãe e filho; ela opera num mundo de violência como o princípio divino do amor, de união, de paz. Criando seus filhos, a mulher aprende mais cedo que o homem a estender seu cuidado amoroso para além dos limites do ego em direção a outra criatura e a dirigir todo seu dom de inventividade para a preservação e o aprimoramento da existência desse outro. A mulher nesse estágio é o repositório de toda cultura, toda benevolência, toda devoção, toda preocupação com os vivos e luto pelos mortos. (1926, p. 79)

A forma como Bachofen associa mulher, natureza e origem da cultura destaca sua compreensão da História pela demarcação às vezes rígida, às vezes permeável, entre passado e presente, entre discurso do mito e discurso do historiador. A origem da civilização, em sua forma supostamente oposta a ela, está sempre à espreita e demanda negociação com o presente. Como a natureza e a mulher, das quais a existência humana não pode prescindir, o mito se apresenta em Bachofen enquanto modalidade de pensamento sem a qual o conhecimento racional do passado é impossível. Por isso ele instila os historiadores a mergulharem nas profundezas do tempo e resgatar as origens das camadas do passado histórico.

O empreendimento de retorno às origens é conduzido por Bachofen como resposta a uma experiência extraordinária de tipo visionário (Davies, 2010, p. 10). Ela o levava a refletir sobre a existência de duas vias do conhecimento, não conflitivas, que se sustentariam mutuamente e, alcançando o mesmo fim, seriam igualmente legítimas: a via da racionalidade e a da imaginação, segundo ele passível de oferecer um saber repentino, mais vívido e colorido do que os produtos do intelecto (1854, p. 11-12). Bachofen tentava encontrar evidências e desenvolver métodos para demonstrar a verdade daquilo que primeiramente se constituía intuitivamente (Davies, 2010, p. 23). Como consequência,

em busca de uma leitura dos documentos clássicos em harmonia com esses princípios, o mito foi considerado como detentor de um relato historicamente verdadeiro, por meio do qual seriam acessíveis níveis de experiências mais “profundas” e mais antigas:

A tradição mítica pode ser considerada como um reflexo fiel da vida daqueles tempos nos quais a antiguidade histórica está enraizada. Ela é uma manifestação do pensamento primordial, uma revelação histórica imediata e, constantemente, uma fonte histórica altamente confiável. (1861, p. 73)

Essa consideração desafiava diretamente a vigente ortodoxia da disciplina na forma estabelecida pelo método crítico de Georg Niebuhr e de Theodor Mommsen, cuja *História de Roma* fora recentemente publicada e vigorosamente criticada por Bachofen (Davies, 2010, p. 36). Em *Direito Materno*, ele lamenta que a História da Antiguidade conduzida por esses autores descartasse o valor documental do mito como base significativa de evidência histórica, criando uma divisão artificial na disciplina com prejuízos para a compreensão da Antiguidade (1926, p. 75).

Bachofen estava correto no mérito, não no método de abordagem do mito. Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne não deixam dúvidas de que as narrativas míticas podem figurar entre nossos documentos. Porém, também sabemos que os vestígios do passado só se constituem em documentos através do trabalho do historiador de pensá-los em seus contextos. Bachofen pretendia construir uma maneira de fazer dos mitos fontes pertinentes à pesquisa sobre épocas anteriores àquelas em que foram escritos. Ele não conseguia ver que sua relação com os passados distantes ocorre como um construto tardio e incerto, lacunar e artificial. Esse construto figura uma “memória” que não representa a realidade concreta da Pré-História grega, mas uma ideia sobre essa Pré-História, na forma como os gregos do período clássico a podiam construir, condicionada por seus próprios interesses políticos. No caso do matriarcado esses interesses dizem respeito majoritariamente às relações entre homens e mulheres na *pólis*.

4. A Grande Deusa de Jane Harrison

A narrativa de Bachofen foi tomada em 1891 por Friedrich Engels, que assumiu a historicidade das passagens do hetairismo para a ginecocracia e para o patriarcado sem

lançar mão do modelo amazônico ou da forma dionisíaca (como não o fizeram Marx e Morgan). Apesar de sua admiração por Bachofen, Engels considerou sua ênfase na religião como motor da História um equívoco que pendia ao misticismo (1891, p. 23-24). Por isso, ele propôs uma leitura materialista da teoria, pertinente à crítica do capitalismo e à reorganização da sociedade e, para isso, privilegiou diferentes objetos (a família, a propriedade privada e o Estado).

Ao lado do modelo materialista adotado pelos intelectuais socialistas, o matriarcado pré-histórico como fenômeno religioso teve continuidade entre as já mencionadas primeiras feministas e os acadêmicos das áreas de estudos clássicos. Os *Prolegômenos* da arqueóloga Jane Harrison (1903) marcam a transição para a associação do matriarcado pré-histórico com a ideia de uma “Grande Deusa” e para a busca de suas evidências na cultura material. Trata-se de um distanciamento em relação a Bachofen, o qual assumia a importância do culto às divindades femininas antes do patriarcado, mas não postulava uma deusa suprema da qual as outras seriam derivações ou fragmentações. Pelo contrário, suas narrativas dos conflitos pré-históricos contrastavam estereótipos na forma de *princípios* centrais pelos quais eram também associadas ou postas em conflito as próprias deusas. O matriarcado de Harrison, por sua vez, é livre de conflitos internos e, portanto, melhor capacitado à formulação de uma *Grande Deusa* a partir da qual podia-se interpretar a totalidade da Pré-História grega. A “Deusa” possuiria “lados”, facetas integradas sem constrangimentos numa unidade que prescindia de nome para ser reconhecida, frequentemente expressa sob as formas genéricas de “mãe” e de “donzela” (1903, p. 194, 260-322).

Os *Prolegômenos* têm íntima relação com as escavações feitas por Arthur Evans em Cnossos e com o *Ramo Dourado* de James Frazer. A partir de mitos etnográficos e da Antiguidade Clássica, Frazer postulou que a religião primitiva estaria baseada em um culto vegetal associado ao par mãe-filho (1890). Apesar de conhecedor de Bachofen, Frazer pouco tocara na hipótese do matriarcado. Ao mesmo tempo, ele construía uma divindade feminina universal reverenciada por muitos nomes e lançava mão de ideias como “poder feminino da natureza” e “Grande Mãe” ao relacionar agricultura, religião e fertilidade feminina (1890, p. 157, 336, 349). A importância de sua mulher pré-histórica está circunscrita a suas capacidades reprodutivas, mistificadas na analogia com a fertilidade da terra e distanciadas de qualquer ideia de poder político-econômico.

É possível que as ideias de Harrison sobre a “Deusa” se originem parcialmente da obra de Frazer (Fraser, 1994, p. xlvi; Harrison, 1903, p. xiv). Além disso, sua viagem a

Creta em 1901 dera-lhe o que considerou como prova concreta da existência da “Grande Mãe” quando Evans mostrou-lhe um selo do período micênico com a imagem de uma figura feminina com cetro, de pé sobre uma montanha, ladeada por leões (e, ao rés do chão, uma figura masculina posicionada em direção a ela). Harrison o aclamou como uma representação da “Grande Mãe”, feita pelas mulheres de Cnossos à própria imagem, acompanhada por leões “domados como solenes guardiões heráldicos” e um ‘iniciado’ “arrebataado por êxtase em adoração”. O selo seria “um verdadeiro manualzinho da primitiva fé e ritual cretense” e, por isso o “mais importante monumento da religião micênica”. Em suma, um “duradouro monumento ao matriarcalismo” (1903, p. 498-499).

Para a autora, enquanto os poemas homéricos apresentavam os deuses como uma família patriarcal, outros documentos (especialmente os iconográficos), evidenciavam cultos e vestígios sobreviventes do matriarcado centrado na “Deusa” (1903, p. vii-viii, 260). Em tempos pré-históricos a Grécia teria se organizado a partir da matrilinearidade, identificada por Harrison a um “matriarcado” associado ao casamento e isento de qualquer traço de promiscuidade sexual (1903, p. 261-262). Ao conduzir desta forma seu argumento, ela excluía o hetairismo e o amazonismo bachofenianos e, assim, não precisava dar conta nem das transições nem dos conflitos da longa época do direito materno na forma originalmente pensada por Bachofen. Harrison considerava *Direito Materno* um livro que, apesar de valioso pela ampla coleção de “fatos antigos”, continha teorias às quais não se deveria dar atenção (1903, p. 262).

Enquanto as mulheres das ginococracias de Bachofen eram tanto maternais quanto sanguinárias, construtoras da civilização que detinham poder político e econômico, as mulheres matriarcais de Harrison eram “deusas”, “sacerdotisas”, “mães” e “noivas” representadas nas figurações religiosas, sem qualquer poder *sobre* os homens. A própria autora considera falso seu prestígio, fundamentado exclusivamente numa perspectiva mágica a ser dispensada quando os homens compreendem sua função na concepção (1903, p. 285). O matriarcado de Harrison é pacífico e nele as mulheres vivem com liberdade. Transformações estereotipadas são conduzidas sem conflitos, como a criação da agricultura pelas mulheres, enquanto os homens preocupavam-se apenas em caçar e lutar (1903, p. 136, 227). Não há aqui qualquer episódio de queima de navios para a fundação de cidades e o estabelecimento dos campos, como ocorre em Bachofen. A transformação é vista por Harrison de um ponto de vista exclusivamente religioso, pelo crescente favorecimento das imagens da “mãe do grão” em lugar das representações da mãe com seus filhos (únicas referências masculinas euforizadas na obra) (1903, p. 271-

272). Essa visão maniqueísta sobre homens e mulheres não cabia em Bachofen. Sua perspectiva multifacetada sobre os estereótipos impedia o uso da oposição mulher maternal x homem guerreiro como único paradigma de gênero. Em Harrison, todo mal imputado às mulheres é resultado de uma má compreensão patriarcal (1903, p. 256).

O fim do matriarcado de Harrison como uma época de paz e liberdade para as mulheres é demarcado (como em Bachofen) pela substituição da matrilinearidade pela patrilinearidade (1903, p. 326). Mas ao invés de associá-la a conflitos internos, Harrison imputa a passagem ao patriarcado à chegada de “bárbaros setentrionais”, “aqueus” de origem céltica voltados ao culto olímpico, à cremação, à pecuária e à alimentação carnívora (1903, p. 31, 57, 85, 93, 334, 511, 600). Seu paraíso fora do tempo só pode ser perturbado por ação externa, uma invasão na forma de uma “teomaquia racial” (1903, p. 300). Os setentrionais trazem o culto a Zeus e a Apolo, predominantes nos poemas homéricos no início da obra oportunamente dispensados pela autora (1903, p. 269, 286, 299).

A Pré-História de Harrison apresenta-se como uma unidade com muito pouca história interna e sua principal agência, feminina, é idealizada em uma figuração sem nome e unívoca. Com isso, os *Prolegômenos* rompiam com um pertinente elemento da teoria do matriarcado: a possibilidade de se pensar as sociedades pré-históricas como *históricas*. Lamentavelmente, é nesses termos que a Pré-História matriarcal centrada no culto à Deusa terá continuidade em Arthur Evans. Ele pouco discute o caráter matriarcal da Pré-História cretense, que aparece (como em Harrison) como uma relação entre mulher e religião. Sua obra não está interessada em apresentar uma reflexão detida sobre seus aspectos sociais e conflitos (1899/1900, p. 42; 1902, p. 43; 1921, p. 635).

Com o passar dos anos, Evans se tornará um defensor da tese da “Deusa”. Da década de 1920 a 1930 ele caminhará para seu explícito monoteísmo, afirmando que ela era “suprema”, orbitada por um “satélite masculino” e, finalmente, única no panteão (1921, p. 447, 721; 1930, p. 457; 1931, p. 41). De início, Evans sinalizou a possibilidade de que algumas das estatuetas femininas encontradas por ele próximas a Festos, por estarem nuas, tivessem conexão com uma “Deusa Mãe” babilônica, talvez Ishtar (1895, p. 131; 1901, p. 185). A ideia será levada até a década de 1920, quando Evans falará dessas e outras imagens neolíticas de Creta como ídolos da “Grande Deusa Minoica”. Ele destaca a partir desse momento elementos passíveis de associá-la à figura de Maria no cristianismo ao fazer dela “mãe” e “virgem” (1921, p. 52, 75). Nessa linha, o rei da Cnossos minoica (interpretado a partir de um afresco com a imagem de um jovem

coroado) seria o filho adotivo da “Grande Mãe” reverenciada em um culto misterioso da ilha e no esporte de salto sobre touro (também representado em um afresco do palácio) (1921, p. 5, 190). A “Deusa” seria assim também uma *Mater dolorosa*, em luto pela morte de seu jovem consorte (interpretado por Frazer como Átis, Adônis, Tamuz) que, para Evans, tomava a forma do Zeus Cretense como “satélite” (1921, p. 159-162, 447). A associação completa da “Deusa” ao cristianismo, como fruto de uma suposta universalidade mediterrânea, seria estabelecida por Evans em 1936:

A ideia enraizada era matriarcal, e a Deusa-Mãe preside. A adoração da Mãe e Filho em um anel-sinete, com os Magos na forma de guerreiros levando os seus presentes, é quase uma réplica daquela que existe em um anel de pedra cristão do século sexto de nossa era. A mãe aqui, com a criança no colo, é uma verdadeira Madona. Em outra cena interessante, a morte de um jovem deus refere-se claramente à (...) ideia de ressurreição após a morte, também repetida nestas cenas, simbolizada pela crisálida assim como pela borboleta. (Evans, 1936, como citado em MacGillivray, 2002, p. 363)

4. Antigas e Novas Interpretações da Cultura Material

Com Evans, chegamos a um novo capítulo do matriarcado pré-histórico, que perderá forças enquanto acontecimento histórico em favor da ênfase no culto generalizado da “Grande Mãe” difundido pela Arqueologia de Jacquetta Hawkes e Marija Gimbutas. Hawkes estava bastante segura em interpretar algumas estatuetas neolíticas de Creta como símbolos da fertilidade e da maternidade, formas arquetípicas universais da “Grande Deusa” conhecida por vários nomes no Período Clássico (1968, p. 26, 276). Apesar de poucas vezes mencionada, a hipótese do matriarcado estava presente em sua obra (1951, p. 163; 1955, p. 32, 133). Mas o mais importante era seu uso de fórmulas essencialistas como “princípios e valores”, “masculinos” e “femininos”, “habilidades femininas”, “divino feminino” além de falar em uma “natureza feminina” segundo a qual as mulheres estavam em busca de relações íntimas e de constituir família (1955, p. 32; 1968, p. 19, 27). As formas das estatuetas cretenses, com seios fartos e expostos, demonstrariam a admiração minoana pela “feminilidade nutriz e amorosa” (1968, p. 110).

A aparente valorização do “feminino” por Hawkes lança mão do mesmo quadro de referências essencialistas que servem à interpretação contrária de estatuetas semelhantes. Nesse sentido, chama atenção a análise feita por Ernest-Gustave Gobert de peças como a *Vênus de Willendorf*. Ele aceitava a ideia de uma sociedade pré-histórica dominada por mulheres graças ao legítimo medo masculino da feitiçaria feminina e descartava a possibilidade de atribuir sentidos de erotismo e fertilidade às estatuetas por considerá-las “velhas” e “obesas” (1968, p. 209-211). Elas teriam sido feitas para afastar os maus espíritos, pois “os diabos, ou os espíritos que imaginam os homens, não gostam das carnes moles que os próprios homens detestam” (1968, p. 212). Não é desprezível que tais objetos pudessem ser interpretados de maneiras tão díspares.

No que diz respeito às estatuetas de Creta, Peter Ucko se empenhou em historicizar o desenvolvimento da ideia de uma “Deusa Mãe” na modernidade e seu impacto na Arqueologia. Em 1962, ele sintetizou uma metodologia de análise das estatuetas pré-históricas centrada nas possibilidades de seus usos em cada contexto arqueológico. Ucko chamava atenção para a falta de rigor das análises anteriores. Interessadas apenas no significado das peças, elas tomavam como referência materiais de datação desconhecida e não se envergonhavam de interpretar juntos objetos de épocas muito distantes (1962, p. 38-39). Trabalhando apenas com estatuetas neolíticas passíveis de datação por estratigrafia, majoritariamente encontradas fora das residências e em áreas de descarte, Ucko observou sua grande variabilidade morfológica e técnica, além de uma maioria de exemplares carentes de características sexuais secundárias – algo ignorado pelos defensores da teoria da “Deusa Mãe” (1962, p. 39-42). A diversidade de suas formas ao longo do Neolítico foi vista por ele como sinal de transformações das convenções artísticas, e não de significado simbólico (1962, p. 42). As estatuetas masculinas e animais encontradas nos mesmos contextos o fez chamar atenção para a contradição das teses dos proponentes da “Deusa Neolítica”, que descartavam a possibilidade de divindades masculinas e teriomórficas (1962, p. 42). Ucko também apontava para a ausência de elementos capazes de sustentar a atribuição de divindade às estatuetas femininas: em sua maioria, elas foram produzidas em material barato (argila) e, além disso, nenhuma delas tinha a cabeça adornada ou foi encontrada em associação com espaços de culto (1962, p. 41-43). Ele então defende sua investigação a partir de três possibilidades interpretativas: das estatuetas como brinquedos, como figuras usadas em ritos de iniciação e como veículos de magia simpática (1962, p. 44-48). De todo modo, tanto no contexto restrito

da Creta Neolítica, quanto numa Pré-História “geral”, jamais seria pertinente advogar por uma interpretação única para todas elas (1962, p. 46).

Segundo Hutton, o trabalho de Ucko surtiu na academia o efeito de enfraquecer a hipótese do culto pré-histórico da “Deusa” (1997, p. 97). Porém, impermeável às críticas fora dos meios universitários o matriarcado pré-histórico persistiu, popularizado e legitimado não apenas pela própria obra de Hawkes (que não retrocedeu) mas também pela de Marija Gimbutas, a qual deu novo vigor à teoria das invasões patriarcais ao interpretá-las a partir do quadro estabelecido por Gordon Childe e de suas próprias escavações no leste europeu (1989, 1991). Gimbutas desenhava a Europa, a Anatólia e a Creta pré-históricas como “devotadas à Deusa”, com as mulheres como líderes clânicas e veneradas rainhas-sacerdotisas, livres de guerras e de domínio masculino. Ela se esquivava de uma imagem de domínio feminino passível de acomodar traços negativos (como a construiu Bachofen) ao negar a existência de um “matriarcado” propriamente dito. Para isso, ela lançava mão do termo *gylany*, cunhado pela feminista Riane Eisler (1987) para falar de uma estrutura social de igualdade sexual, sem hierarquias ou domínio pela força, oposta à “androcracia” (termo que ela não define) (1989, p. xx; 1991, p. 324). A “gilania” de Eisler era combinada por Gimbutas ao adjetivo “matrístico” (também indefinido), empregue na construção da oposição entre uma “cultura matrística-gilânica” e uma “cultura androcrática” para caracterizar as sociedades pré-históricas da Europa e do Oriente Próximo (1989, p. xviii). A escolha de Gimbutas em caracterizar as sociedades pré-históricas como “gilanias matrísticas” tornava irrecuperável o matriarcado como objeto para o debate sobre as relações de gênero na Pré-História.

A ideia de matriarcado leva a perguntas sobre as relações entre homens e mulheres e, para respondê-las, é preciso ir além de suas representações e idealizações (tanto das produzidas no passado, quanto das difundidas no presente). Entendemos que qualquer reflexão sobre o poder exercido por um determinado grupo social deve levar em consideração condições concretas de exploração, dominação e exclusão com reflexos nos vestígios materiais. Os encontrados em Çatal Höyük mostram por onde podemos caminhar.

O sítio neolítico de Çatal Höyük localiza-se na planície de Konya, na atual Turquia. Sua ocupação se estendeu de aproximadamente 7300 a 6000 a.E.C. (Hodder, 2014, p. 4). Ele é correntemente citado por Gimbutas como um dos seus sítios “matrísticos” e tem sido explorado em “tours da Deusa” nos quais visitantes vão ao sítio em busca de “conexão espiritual” com o local (Meskell, 1998, p. 136-139). As

representações femininas lá encontradas são bastante famosas, em especial uma estatueta em terracota de uma mulher sentada, com os braços apoiados sobre dois leopardos. É impossível saber se a imagem fazia alusão a uma figura de autoridade real ou à autoridade das mulheres como grupo. Estatuetas como esta parecem representar corpos fartos e idosos, com barrigas e seios proeminentes e pendentes. Caroline Nakamura e Lynn Meskell propuseram sua relação não simplesmente com as mulheres (na medida em que algumas são sexualmente ambíguas), mas com noções de abundância – ideia ainda mais interessante frente à ausência de sinais de obesidade nos restos mortais dos habitantes do sítio (2009, p. 221). Mais ainda, elas apontam que as representações de corpos maduros podem indicar uma preocupação com a longevidade dos indivíduos e, em termos mais amplos, com a duração da comunidade no tempo (2009, p. 222).

Para além das estatuetas, podemos observar os restos mortais dos habitantes de Çatal Höyük. A análise isotópica dos ossos e a observação dos enterramentos sinaliza diferenças dietéticas e funerárias entre os jovens e os idosos, mas não entre homens e mulheres. Junto com Pearson, Meskell viu nas ossadas variações quanto ao consumo de proteínas, aparentemente maior entre os de mais idade (o que também se poderia explicar pelo tipo de fonte proteica). Os enterramentos de pessoas mais velhas também demarcavam diferenciação, na medida em que os bens funerários associados a elas apontam para maior diversidade e caráter biográfico (Pearson & Meskell, 2013). Ao mesmo tempo, os ossos não mostram grandes diferenças quanto às tarefas especializadas e aos papéis sociais desempenhados pelos homens e as mulheres do sítio, que provavelmente participavam dos mesmos trabalhos, portavam ferimentos semelhantes, morriam em idades próximas e eram enterrados com tratamentos e objetos similares (Hodder, 2003, p. 79; Meskell & Nakamura, 2009, p. 208). Essas evidências mostram a necessidade de se descartar a hipótese matriarcal e qualquer ideia de *status* especial para as mulheres em favor de um quadro de hierarquias etárias.

Há mais. Se nos voltarmos aos laços de parentesco, os dentes dos habitantes de Çatal Höyük possuem características que pesam contra a defesa do matriarcado como sociedade de parentesco matrilinear. Sua análise permitiu observar que os indivíduos enterrados nas mesmas casas não possuíam laços de sangue. A “família” nuclear de Çatal Höyük (no sentido dos ocupantes de uma residência) não era nem matrilinear nem patrilinear (Pilloud & Larsen, 2011). Além disso, há pouca variedade fenotípica entre os dentes do grupo masculino e maior variedade entre os do grupo feminino, indicando patrilocalidade pós-marital (Larsen et al., 2019, p. 12619). Provavelmente, a maioria das

mulheres era original de outras comunidades. Se a hipótese estiver correta, as possíveis desigualdades implicadas ainda precisam ser compreendidas. Como elas chegavam e em que condições permaneciam em Çatal Höyük? O modelo antropológico do “comércio de noivas”, marcado pela patrilocalidade e a reificação de mulheres (Lerner, 1986, p. 77-84), mais do que nos afastar da utopia matriarcalista e oferecer uma resposta definitiva, enseja novas perguntas a serem feitas aos vestígios.

5. Conclusão: O Matriarcado Pré-histórico como Mito

Enquanto uma sociedade dominada política e economicamente por mulheres, em que os homens ocupam *status* secundário, o matriarcado não pode ser comprovado nem reprovado com base na cultura material pré-histórica. O mesmo vale para uma sociedade sexualmente igualitária. Significa dizer que, se por um lado é hipoteticamente possível um dia encontrarmos sociedades assim, por outro as interpretações da cultura material propostas até agora no sentido de comprovar o matriarcado foram descartadas por arqueólogos e historiadores. Mitos e artefatos de natureza aparentemente religiosa não são evidências satisfatórias e indisputáveis de autoridade política feminina.

Ao longo de sua história na modernidade, a hipótese do matriarcado pré-histórico combinou três operações de identificação hoje inaceitáveis: entre mito e história; entre sociedades pré-históricas e sociedades modernas ágrafas e não-europeias; entre *status* religioso (no mito, no culto) e *status* político e econômico. Apesar das transformações disciplinares que hoje impedem identificações como essas, por dentro e às margens das ciências humanas o matriarcado pré-histórico se constituiu como um *paraíso perdido* das mulheres, cuja memória teria sido ocultada pelo patriarcado graças ao monopólio masculino da escrita da História. Essa era dourada seria recuperável pelas mulheres, no presente, graças ao retorno a uma *ancestralidade comum* centrada na celebração do *feminino* e na reverência à *Deusa*. A restauração do matriarcado estabeleceria um mundo sem conflitos ou contradições, de relações baseadas no afeto, no altruísmo e no cuidado mútuo. O futuro traria o fim das desigualdades sociais e a felicidade generalizada. Para dar início a essa transformação social, as mulheres precisariam conhecer sua *história oculta*: o passado matriarcal.

A narrativa acima sintetizada foi defendida na segunda metade do século XX por autoras feministas que podemos chamar de “matriarcalistas” (Eller, 2000), como Merlin

Stone (1976), Riane Eisler (1987), Elizabeth Gould Davis (1971), Gloria Steinem (1972), Mary Daly (1973), Monica Sjöö e Barbara Mor (1987), Vicky Noble (1991) e Mara Lynn Keller (1997). Elas não meramente reatualizavam o matriarcado pré-histórico das primeiras feministas, mas o justificavam pela Arqueologia e o enquadravam no contexto mais amplo da contracultura do século XX. A Pré-História matriarcal difundida entre elas constitui o mito central do matriarcalismo: reúne uma narrativa repetida e reverenciada que oferece uma explicação histórica para a misoginia; oferece um referencial de conduta e uma agenda ética de cunho feminista e ecológico; e promete uma profunda transformação individual com vistas no coletivo (Eller, 2000, p. 5). Porém, seu sentido político não pode ser tomado ingenuamente.

Fora do feminismo matriarcalista, o valor emancipatório do mito da Pré-História matriarcal foi diversas vezes contestado. As críticas a ele não surgem no vazio, mas respondem a ideias em disputa sobre as mulheres e sobre a História. Como sintetizam Eller e Davies, a ideia do matriarcado pré-histórico se assenta em noções abstratas e universalizantes sobre uma suposta natureza distinta e papel maternal das mulheres (como alega o próprio discurso patriarcal) (Eller, 2000; Davies, 2010). Seu essencialismo chancela a rejeição a abordagens críticas das evidências como “inadequadas, masculinas e logocêntricas” ao elidir as distinções entre intelecto e intuição e enfatizar a crença em lugar da ciência (Davies, 2010, p. 4; Wagner-Hasel, 1991, p. 61). Esses problemas ficam ainda mais claros quando analisamos a centralidade da *Deusa* no mito. Meskell (2009, p. 127) alerta que o atual “movimento da deusa” deveria questionar as fundações ontológicas de suas narrativas, reforçadoras de dualismos entre natureza e cultura, entre corpo e mente e entre emoção e razão. Para ela, trata-se de um movimento reacionário, em oposição aos princípios feministas e que reafirma os papéis sociais do patriarcado. O passado matriarcal em uso pelo movimento é de grave perigo político. Como ressaltou Wagner-Hasel, ele alivia as mulheres de qualquer responsabilidade pelos aspectos negativos da “modernidade” (1991, p. 61).

Ao imputar apenas aos homens os males do mundo, a partir da mesma operação lógica feita em relação às mulheres em busca de características inatas, o mito do matriarcado também os desresponsabiliza (a ideia de uma *natureza* competitiva e destrutiva contradiz a de ação deliberada). Não há agência, portanto, para as desigualdades e para as calamidades. Homens e mulheres se põem fora do tempo, como expectadores involuntários de um drama histórico sem sujeitos. Pelo mito do matriarcado, a Pré-História se serve à conservação e à relativização das condições sociais precárias do

presente. Seu sub-texto torna inexplicáveis os fenômenos históricos. As desigualdades parecem assim tão *naturais* quanto a suposta natureza maternal das mulheres.

Se a Pré-História matriarcal não se sustenta nem como hipótese histórica, nem por uma função retórica dentro do movimento feminista, é preciso então dar sentido a sua presença dentro e fora da História. Beate Wagner-Hasel afirma que “nenhum outro conceito da História da Antiguidade teve tanta repercussão fora de suas próprias fronteiras” (1991, p. 43). Ao mesmo tempo, sua presença do lado de dentro do campo não pode ser minimizada, pois contribui para o verniz de legitimidade científica dessa popular ideia. Sempre é bom lembrar que, como aponta a autora (1991, p. 44), é a História da Antiguidade a disciplina que lança a ideia do matriarcado, com o *Direito Materno* de Bachofen. Desde então, a ideia circula em toda sorte de espaços, como artigo de fé. Ela se desenvolveu por correntes intelectuais muito diversas até chegar a nós, reproduzida frequentemente por fragmentos, ou melhor, pelas peças de seu construto, na forma de algumas ideias essencializadas sobre a Pré-História: religiões centradas no culto a *deusas da fertilidade* (ou uma única Deusa de múltiplas representações); invenção da agricultura pelas mulheres; igualdade social e entre os sexos; unidade mãe-criança como base da organização social; poder religioso das mulheres. Na maior parte de seu percurso, a hipótese da Pré-História matriarcal sempre esteve associada a posicionamentos contra-hegemônicos e mesmo marginais, porém se fez presente nos mais variados campos do conhecimento e setores do espectro político: em círculos socialistas, conservadores, liberais e (pasmem-se) nacional-socialistas (Wagner-Hasel, 1991; Davies, 2010, p. 351-388). Justamente por isso, ela deve ser levada a sério, não como inegável fato histórico, mas como uma ideia recorrente e extremamente adaptável sobre a Pré-História e sobre as mulheres. Que hoje ela seja uma certeza do feminismo de Silvia Federici diz menos sobre a teoria do que sobre quem a endossa. Que hoje duas de suas propostas favoritas (a “Deusa” e a invenção da agricultura pelas mulheres) estejam presentes em livros didáticos diz menos sobre a pertinência desses objetos do que sobre a História que temos interesse em ensinar.

Recebido: 30/08/2020

Aprovado: 04/11/2020

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachofen, J. J. (1967). *Mother Right*. In *Myth, religion and mother right* (seleção de 1926 do original de 1861, pp. 69-207). Bollingen.
- Bachofen, J. J. (1967). *My life in retrospect*. In *Myth, religion and mother right* (original de 1854, pp. 3-17). Bollingen.
- Bebel, A. (1917). *Women under Socialism* (original de 1884). New York Labor News.
- Boff, L. (16 de fevereiro de 2018). Como o patriarcado se impôs ao matriarcado há mais de 10 mil anos. *O Tempo*. <https://www.otempo.com.br/opiniaio/leonardo-boff/como-o-patriarcado-se-impos-ao-matriarcado-ha-mais-de-10-mil-anos-1.1574660>.
- Boulos, A. (2015). *História, Sociedade e Cidadania, 6º Ano*. FTD.
- Cabrini, C., Catelli, R., & Montellato, A. (2004). *História Temática. Tempos e Culturas. Ensino Fundamental, 5ª Série*. Scipione.
- Cantarella, E. (1981). *Pandora's daughters*. Johns Hopkins.
- Daflon, E. (15 de maio de 2018). *A história do agronegócio ou a deformação do passado?* [Conferência]. I Jornada sobre Ensino de História Antiga e Medieval, Instituto Federal Fluminense, Macaé, RJ, Brasil.
- Daly, M. (1973). *Beyond god the father*. Beacon Press.
- Davies, P. (2010). *Myth, Matriarchy and Modernity*. De Gruyter.
- Davis, E. G. (1971). *The first sex*. Putnam.
- Ehrenberg, M. (1989). *Women in Prehistory*. British Museum.
- Eisler, R. (1987). *The Chalice and the Blade*. Harper.
- Eller, C. (2000). *The Myth of Matriarchal Prehistory*. Boston, MA: Beacon.
- Eller, C. (2011). *Gentlemen and Amazons*. Berkeley, CA: California UP.
- Engels, F. (2019). *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (4ª ed., 1891). Boitempo.
- Evans, A. (1895). *Cretan Pictographs and Prae-Phoenician script*. Bernard Quaritch.
- Evans, A. (1899/1900). Knossos. Summary Report of the Excavations in 1900: I. The Palace. *The Annual of the British School at Athens*, 6, p. 3-70.
- Evans, A. (1930). *The Palace of Minos at Knossos* (Vol. 3). MacMillan.
- Evans, A. (1931). *The Earlier Religion of Greece in the light of Cretan Discoveries*. Macmillan.

- Evans, A. (1936). *The Minoan World. Lecture at the Royal Academy of Arts*. Oxford UP.
- Federici, S. (21 de abril de 2015). Entrevista a Gladys Tzul Tzul. El patriarcado del salario. *Comunitaria Press*. https://comunitariapress.wordpress.com/2015/04/21/el-patriarcado-del-salario-lo-que-llaman-amor-nosotras-lo-llamamos-trabajo-no-pagado/#_ftn1
- Fraser, R. Introduction (1994). In FRAZER, James George. *The Golden Bough* (edição abreviada de 1922). Oxford UP.
- Frazer, J. G. (1890). *The Golden Bough*.
- Gage, M. J. (1883). Woman as an Inventor. *The North American Review*, 136(318), 478-489.
- Gamble, E. B. (1894). *The Evolution of Woman*. G. P. Putnam's Sons.
- Georgeoudi, S. (1994). Creating a Myth of Matriarchy. In SCHMITT-PANTEL, Pauline (ed.), *A History of Women in the West. I* (original de 1990, pp. 449-463). Harvard UP.
- Gimbutas, M. (1989). *The Language of the Goddess*. Harper & Row.
- Gimbutas, M. (1991). *The Civilization of the Goddess*. Harper & Row.
- Gobert, E.-G. (1968). Sur les 'Vénus Aurignaciennes'. In CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *La Préhistoire. Problèmes et tendances* (p. 209-221). CNRS.
- Guerra, L. (2019). Reflexões sobre os sentidos dos passados distantes. *Transversos*, 16, 148-166. <https://doi.org/10.12957/transversos.2019.44740>
- Harrison, J. E. (1903). *Prolegomena to the study of Greek Religion*. Cambridge UP.
- Hawkes, J. (1951). *A Land*. Cresset.
- Hawkes, J., & Priestley, J. B. (1955). *Journey Down a Rainbow*. William Heinemann.
- Hawkes, J. (1968). *Dawn of the Gods*. Random House.
- Hodder, I. (2003). Women and men at Çatalhöyük. *Scientific American Special Editions*, 76-83.
- Hodder, I. (2014). Çatalhöyük: the leopard changes its spots. *Anatolian Studies*, 64, 1-22. <https://doi.org/10.1017/S0066154614000027>
- Hutton, R. (1997). The Neolithic Great Goddess: a study in modern tradition. *Antiquity*, 71, 91-99. <https://doi.org/10.1017/S0003598X0008457X>
- Keller, M. L. (1997). The interface of Archaeology and Mythology: a philosophical evaluation of the Gimbutas Paradigm. In Marler, J. (ed.). *From the realm of the Ancestors: an anthology in honor of Marija Gimbutas* (pp. 381-389). Knowledge, Ideas & Trends.

- Kergoat, D. (2009). Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H., Senotier, D. (orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo* (pp. 67-75) UNESP.
- Lerner, G. (2019). *A Criação do Patriarcado* (original de 1986). Cultrix.
- Larsen, C., Knüsel, C., & Haddow, S. (2019). Bioarchaeology of Neolithic Çatalhöyük reveals fundamental transitions in health, mobility, and lifestyle in early farmers. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116(26), 12615-12623. <https://doi.org/10.1073/pnas.1904345116>
- Liverani, M. (2016). *Antigo Oriente* (original da 2ª ed., 2009). EdUSP.
- Lubbock, J. (1870). *The Origin of Civilisation*. D. Appleton & Co.
- MacGillivray, J. A. (2002). *Minotauro. Sir Arthur Evans e a Arqueologia de um mito* (original de 2000). Record.
- Marx, K. (2015) Apuntes etnológicos. In *Escritos sobre la Comunidad Ancestral* (original de 1880-1882, pp. 209-221). Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Mathieu, N.-C. (2009). Sexo e Gênero. In Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H., Senotier, D. (orgs.). (2009). *Dicionário Crítico do Feminismo* (pp. 222-231). UNESP.
- McLennan, J. F. (1865). *Primitive Marriage*. Adam & Charles Black.
- Meskel, L. (1998). Oh my Goddess! *Archaeological Dialogues*, 5(2), 126-142. <https://doi.org/10.1017/S1380203800001264>
- Meskel, L., & Nakamura, C. (2004). *Figurines and miniature clay objects. Çatalhöyük 2004 Archive Report*. http://www.catalhoyuk.com/archive_reports/2004/ar04_25.html
- Meskel, L., & Nakamura, C. (2009). Articulate bodies: forms and figures at Çatalhöyük. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 16, 205-230. <https://doi.org/10.1007/s10816-009-9070-3>
- Meskel, L., & Pearson, J. (2013). Isotopes and Images: Fleshing out Bodies at Çatalhöyük. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 20(3), 1-22. <https://doi.org/10.1007/s10816-013-9184-5>
- Morgan, L. (1877). *Ancient Society*. Charles Kerr & Co.
- Motooka, D., & Barbosa, M. (2014). *Para Viver Juntos. História. Ensino Fundamental 6º Ano*. SM.
- Noble, V. (1991). *Shakti Woman*. Harper.
- Pembroke, S. (1967) Women in charge: the function of alternatives in Early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30, 1-35. <https://doi.org/10.2307/750735>

- Pilloud, M. & Larsen, C. (2011). “Official” and “Practical” Kin: Inferring Social and Community Structure From Dental Phenotype at Neolithic Çatalhöyük, Turkey. *American Journal of Physical Anthropology*, 145, 519-530 <https://doi.org/10.1002/ajpa.21520>
- Ribeiro, V., & Anastasia, C. (2015). *Piatã História, 6º Ano*. Positivo.
- Scott, J. (1995). Gênero. Uma categoria útil de análise histórica (original de 1988). *Educação e Sociedade*, 20(2) 71-99.
- Sjöö, M. & Mor, B. (1987). *The great cosmic mother*. Harper Collins.
- Stanton, E. (1891). The Matriarchate or Mother-Age. *The National Bulletin*, 1-12.
- Steinem, G. (2013). Wonder Woman. In Hatfield, C., Heer, J., & Worcester, K. (eds). *The superhero reader* (original de 1972, pp. 203-210). Mississippi UP.
- Stone, M. (1976). *The Paradise Papers*. Quartet Books.
- Tylor, E. B. (1896). The Matriarchal Family System. *Nineteenth Century*, 40, 81–96.
- Ucko, P. (1962). The interpretation of the anthropomorphic figurines. *Journal of the Royal Anthropologic Institute*, 92, 38-54. <https://doi.org/10.2307/2844320>
- Vaz, M. L. & Panazzo, S. (2015). *Jornadas.hist: História, 6º Ano*. Saraiva.
- Vidal-Naquet, P. Escravidão e ginecocracia na tradição, no mito, na utopia. In Vernant, J.-P. Vidal-Naquet, P. *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga* (original de 1988). Papyrus.
- Wagner-Hasel, B. (2020). Instead of a Conclusion. Gynaecocracy in the Orient, Oriental Seclusion
in the Occident. In Carlà-Uhink, F. & Wieber, A. (eds.), *Orientalism and the Reception of Powerful Women from the Ancient World* (pp. 200–209). Bloomsbury Academic
- Wagner-Hasel, B. (1991). Le Matriarcat et la Crise de la Modernité. *Mètis*, 6(1-2), 43-61. <https://doi.org/10.3406/metis.1991.961>

SHORT HISTORY OF 'MATRIARCHY' AS A HYPOTHESIS FOR THE INTERPRETATION OF PREHISTORY

ABSTRACT

This article presents an overview of prehistoric matriarchy's development as an academic idea from Johann Bachofen's formulation in the nineteenth century to its transformation, in the twelfth century, by a new emphasis on the proposition of a prehistoric 'Great Goddess'. We consider the ideas about History involved in it, especially regarding the contrast between a dynamic, complex Prehistory, riddled with conflicts and vicissitudes (as Bachofen proposed it) and opposite conceptions, found in authors such as Jane Harrison, Jacquetta Hawkes and Marija Gimbutas. In addition, we reflect on the academic and political criticisms conducted against the hypothesis.

KEYWORDS

Matriarchy; Prehistory; 'Great Goddess'; Johann Bachofen.