

**Universidade Federal do Rio Grande do Norte**  
**CCHLA - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes**  
**Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

**Gladson Paulo Milhomens Fonseca**

**ARCHÉ TUPI**

**Natal/RN**  
**Março de 2010**

**Ou**  
***Uma leitura arquetípica da mulher índia em Casa-grande & senzala***

**Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ana Laudelina Ferreira Gomes.**

GLADSON PAULO MILHOMENS FONSECA

ARCHÉ TUPI

Ou

*Uma leitura arquetípica da mulher índia em Casa-grande & senzala*

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de mestre, tendo como componentes da Banca Examinadora os seguintes membros:

---

Prof.ª Dra. Ana Laudelina Ferreira Gomes – UFRN

---

Prof. Dr. Aleksandro Galeno de Araújo Dantas – UFRN

---

Prof. Dr. Álvaro de Pinheiro Gouvêa – PUC-RJ

---

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel Lopes Júnior – UFRN

Natal/RN

2010

## DEDICATÓRIA

*Paras vós, eu entrego...*

*Dedico este trabalho  
a cinco continentes de  
minh'alma, ora forças  
irmãs, distantes e próximas,  
que marcam meu trajeto  
de vida como uma força  
tenaz... Por um fio de poesia  
no lapso último da existência...  
.... À minha família, presenteio!*

*Maria (minha mãe, nos bosques de Belém),  
José (meu pai, talvez nos vales de Goiás),  
Lucas (meu irmão, no coração da  
Amazônia),  
Paula (my sister, for new live in USA)  
e Marcos (meu irmão, no cerrado  
tocantinense).*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, aos Espíritos de Luz, por sua bela companhia e torcida...

Caberiam tantas homenagens, mas seria necessário uma dissertação inteira para citar a todos/as. Gostaria, de alguma forma, de dividir este trabalho com essas almas inesquecíveis que sempre estiveram em minha vida e, que de alguma modo, contribuíram para que eu chegasse até aqui.

Gostaria de começar agradecendo ao PPGCS e, em especial, à minha tutora Ana Laudelina. Poucas pessoas conseguem unir otimismo, humildade, beleza e inteligência em suas idéias. Acho que você consegue Ana. E muito bem.

Saudades – dessa palavra do português brasileiro – do meu querido irmão Lucas, além dos meus agradecimentos de sempre: por sua causa eu cheguei ao nordeste, num momento de decisões importantes. Qualquer dia desses eu piso de novo no Amazonas, parte inesquecível de nossa infância.

Graça Miranda, minha flor de Cotijuba, sempre que estás na Ilha Marajoara eu sinto sua falta. *A tudo que fizeste por mim, mana.* Agora e sempre. Teu espírito é sempre luz.

Querido Marcos, apesar de não ter sido um irmão tão exemplar nos últimos três anos, sei que agora já clareio o caminho de outrora. São votos de gratidão! Nos encontraremos em breve no Norte. Precisava deixar isso registrado aqui.

Em terras potiguares, dedico parte disso à minha generosa Dani Machado, agora aventurando-se em montanhas fluminenses. Não poderia falar em Natal sem falar em ti. Vitrola, Billie Holiday, Corto Maltese... Só contigo! Amiga amada!

Ao grupo de estudos culturais *Sertania*, em especial a psicóloga junguiana Márcia Bottini, sempre disposta a tirar minhas dúvidas. Nosso grupo é uma escola incrível.

Minha inesquecível orientadora de graduação, historiadora Ana Lúcia G. Muniz, por sua consciência política engajada, conversas, copos e discos.

Em especial, minha gratidão à poesia de Lígia, enquanto amiga e companheira. Sua história, suas palavras, suas lutas... Me fazem sempre acreditar que o mundo pode ser melhor com tua existência. Mesmo com as surpresas da vida, continuamos unidos vinhos à mesa...

## SUMÁRIO

Resumo .....	08
Lista de figuras .....	10
Apresentação .....	11
<b>Capítulo I</b>	
Casa-grande & senzala para o Brasil de Gilberto Freyre .....	17
As influências de Freyre .....	23
Questões de contexto .....	26
<b>Capítulo II</b>	
Mulheres & portugueses (uma leitura junguiana) .....	32
A respeito da psicologia de Jung .....	37
<i>Ânima</i> , nos porões da casa antiga .....	41
América é fêmea, a terra é o princípio <i>feminino</i> .....	43
<i>Sombra &amp; Persona</i> .....	46
A <i>Sombra</i> : imaginário presente? .....	49
A matriz índia .....	50
<b>Capítulo III</b>	
A Índia Mãe: aspectos da Terra e ritos da Alma .....	56
Fontes da Terra Brasilis .....	61
Considerações finais .....	68
Bibliografia .....	74

## RESUMO

Esta dissertação é uma proposta de diálogo entre Pensamento Social Brasileiro, História da América Portuguesa e a Psicologia Analítica de C.G. Jung, destacando os seguintes arquétipos: *Ânima*, *Animus*, *Sombra* e *Persona*. Direcionando o estudo para a imagem da *mulher índia*, presente na interpretação brasileira de *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre, temos como eixo principal a negação desta imagem enquanto princípio feminino criativo e positivo no imaginário cultural brasileiro, no caso de uma análise mais específica. Partimos do pressuposto de que sua obra inspirou diversas pontes imaginárias sobre o Brasil, inclusive nos aspectos referentes à mestiçagem, no estudo sobre estrangeiros viajantes, jesuítas e colonos/invasores dos séculos XVI e XVII ao aportarem na América Portuguesa. Neste sentido, pretendemos enfatizar a influência de sua obra enquanto imagem perdulária através do tempo e do espaço na ordem escravista portuguesa. Sobretudo, pretende-se fazer uma leitura do feminino indígena pensada em seu livro.

**Palavras-chave:** Mulher Índia – Inconsciente Coletivo – Arquétipo.

## ABSTRACT

This dissertation is a proposal for dialogue between Brazilian Social Thought, History of Portuguese America and the Analytical Psychology of C.G. Jung, highlighting the following archetypes: Anima, Animus, Shadow and Persona. Directing the study to the image of Indian women in this Brazilian interpretation of *Casa-Grande & senzala* by Gilberto Freyre, have largely centered on denial of the feminine image as a creative and positive in the minds of Brazilian culture, where a more specific analysis. We assume that your work has inspired several bridges over imaginary things in Brazil, including aspects relating to miscegenation, the study of foreign travelers, Jesuits and settlers / invaders of the sixteenth and seventeenth centuries the Portuguese disembarked in America and in this sense, the influence of his work as wasteful image through time and space of the Portuguese slave order. Above all, we intend to do a reading of Native women thought in his book.

**Key words:** Women India - Collective Unconscious - Archetype

**LISTA DE FIGURAS**

<b>Figura 1</b> – Vista do Recife Antigo .....	21
<b>Figura 2</b> – Moinho de cana-de-açúcar em Minas Gerais .....	22
<b>Figura 3</b> – Mulher Tapuia .....	36
<b>Figura 4</b> – Ritual antropofágico Tupinambá .....	54
<b>Figura 5</b> – Prisioneiro em ritual Tupinambá .....	55

## APRESENTAÇÃO

Quando cheguei ao Estado do Rio Grande do Norte, no início de 2007, muitas dúvidas pairavam sobre os rumos de uma nova vida, de um recomeço. Só gostaria de dizer aos leitores/as, em síntese, o que esta dissertação tem de autobiográfica: o rito de passagem. De alguma forma, senti a necessidade de dialogar num formato mais introvertido, de *Individuação*. Ou seja, uma mudança de região, um novo lar, talvez uma religação com aspectos mais familiares de minha trajetória pessoal. Depois de quase uma década trabalhando com Artes Cênicas e Música, resolvi encerrar minhas atividades no campo teatral. Por esta época, já estava em minhas mãos um exemplar de *O povo brasileiro* (1995), de Darcy Ribeiro.

Toda aquela linguagem me apaixonava pela coloquialidade. Para quem não sabe, trata-se de um indigenista e antropólogo fundamental na história do Pensamento Social Brasileiro. Só quero estabelecer uma conectividade sobre meus rumos futuros. Na sociedade capitalista e materialista em que vivemos, a educação limita-se à lógica produtivista e meramente racional-materialista, incapacitando-nos a repensar os paradigmas que nos cercam, moldando para uma superficialização da vida.

A conseqüência disto, é que toda construção subjetiva e reflexível tende a se perder nas curvas da história, fazendo de nós, seres quantitativos, de massa, absorvendo qualquer tipo de informação que molde um caráter. Também nesta conjunção, uma característica de identidade cultural. É olhar para o chão e reconhecer nosso rosto, ou uma *cara* representativa da cultura brasileira, ou culturas, para ser menos reducionista.

Há alguns anos, quando li Darcy Ribeiro pela primeira vez, foi exatamente o estimulante da idéia inicial. É incrível como em nossa sociedade, não toleramos os *ritos*. A subjetividade da transformação. E tudo isso, a meu ver, está num plano coletivo. Seja qual for o processo de mudança (na ordem dos grandes acontecimentos públicos, nas religiões, na ciência) proposto, é sempre um fardo

vergonhoso a ser carregado. Daí criamos psiquicamente a necessidade do conformismo/individualismo.

Então, gostaria de iniciar essa exposição, a partir da concepção ideológica de *individualidade*:

Para descobrirmos o que é autenticamente individual em nós mesmos, torna-se necessária uma profunda reflexão; a primeira coisa a ser constatada é quão difícil se mostra a descoberta da própria individualidade. (JUNG, 1978, p.133)

Utilizo idéias de Carl Gustav Jung, psicólogo suíço, inicialmente de uma análise acadêmica, em um Programa de Mestrado em Ciências Sociais, mas levar isso na perspectiva circunscrita aos moldes de uma dissertação me deixou preocupado. Por isso, acabei me conscientizando sobre meu *rito*, quando escolhi este tema em questão. Mas observemos atentamente:

Conheço demasiadamente o círculo da terra,  
 O mais além é vedado ao nosso olhar;  
 Tolo! Quem para lá dirige os olhos ofuscados  
 Invento seu duplo nos abismos do ar!  
 Decida-se aqui e não se perca além;  
 Para o homem bom o mundo tem finalidade  
 Sem que se perca em vão na eternidade!  
 O que distingue, bem pode dominar.  
 Deixá-lo seguir ao longo dos terrestres dias;  
 Que os fantasmas assobrem, segue sua via,  
 Ao caminhar encontra a dor e o contentamento,  
 Mas ai! para sempre o eterno descontente.  
 (GOETHE *apud* JUNG, 1978, p.138)

Nas palavras do *Fausto*, de Goethe, há uma mensagem filosófica fundamental: o que será o eterno descontente? Geralmente, por mera suposição, temos duas escolhas na vida, sendo uma de conseqüências nefastas e outra, de circunstâncias positivas. Ou seja, para uma existência singular, é preciso não apenas mergulhar numa atmosfera de introspecção, mas de driblar qualquer tipo de interpretação racionalista o suficiente para não entendermos – ou tentar, pelo menos – ouvir nossa ligação com a Terra, com o estado de natureza interior, pessoal, que também é coletivo. Mas enfim, não quero cansar os leitores/as. No exato momento em que escrevo essas linhas, estou localizado num enorme quintal de uma casa, aos pés da

Mata Atlântica – ou pelo menos o que restou dela – no Parque das Dunas, em Natal. Desde o século XVI, com idas e vindas de europeus, guerras, estupros, saques e fugas, uma pequena parte dessa floresta foi transformada em reserva natural. Em pleno século XXI gostaria – e até me esforço – para ouvir os sons da mata: pássaros, pequenos animais e alguns lagartos passeando entre pequenas pedras e as divisas do muro.

Desde que comecei a ler alguns livros de Jung e tomar contato com uma forma de pensamento menos linear para meus estudos, percebi a complexidade da chamada *Individuação*. É o que psicólogos dessa corrente chamam de *Self* (Si Mesmo). Nossa estrutura individual, denominada *Ego* (onde são acumuladas todas as experiências da vida) deve caminhar para o desprendimento das camadas superficiais que formam a psique humana, indo ao encontro de sua vocação: uma existência plena e original. Mas é evidente que desse processo surge uma responsabilidade coletiva, na medida em que *indivíduoar-se* requer intervir construtivamente nas sociedades, na cultura.

Nestas viagens, senti a necessidade de apresentar aos leitores/as tudo isso de uma forma diferente. No decorrer do trabalho, espero poder dizer com sinceridade aquilo que penso ser coerente com as escolhas pessoais. O conteúdo das próximas páginas é, antes de mais nada, um esforço para rebater qualquer possibilidade de determinismo e separação na direção de uma construção do saber.

Como veremos a seguir, as idéias de Carl Gustav Jung ainda são pouco elencadas nos departamentos universitários. Certa vez, perambulando pelo centro de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, indaguei sobre a existência dessa “escola” por lá. Alguns comentários soaram indiferentes. Nós, ocidentais, estamos mais preocupados com algo que preserve estruturas rígidas, “comprometidas” com o bem estar da ciência:

(...) Não estou pensando neste momento nos bancos escolares nem em seus representantes. Como médico que lida com pessoas comuns, sei que as universidades deixaram de agir como disseminadoras de luz. As pessoas estão cansadas da especialização científica, do racionalismo e do intelectualismo. Querem ouvir verdades

que ampliem mais do que restrinjam, que não obscureçam mas que esclareçam, que não se lhes escape como água e sim que nelas penetrem até a medula. *Com muita probabilidade, esta busca está destinada a desencaminhar um público muito grande, ainda que anônimo.* (JUNG apud NORDBY, 2005, p.111)

Ou ainda, por este prisma:

A “variedade dos pontos de vista” da psicologia junguiana talvez seja um dos motivos pelos quais os psicoterapeutas junguianos não constituem maioria! Os métodos propostos por Jung abrangem um conhecimento extremamente diversificado da humanidade, ou mais precisamente: o terapeuta junguiano deve possuir um “conhecimento universal” do homem para poder compreender cada paciente no próprio contexto. Por nos parecer assim tão complexa, por possuir tantas capacidades e permitir um tão grande número de abordagens diferentes é que a psicoterapia junguiana faz-se tão valiosa! (NORDBY, 2005, p.111)

Trata-se de uma leitura sobre cultura no século XX. As idéias de Jung, assim como os continuadores/as de seu legado estão no século XXI, discutindo e propondo a transversalidade em diferentes contextos culturais. É uma visão macro para psicólogos-terapeutas e, pode ser ampliada, levada para as Ciências Sociais, História do Brasil, Antropologia, etc. Penso num estado de convergência angustiada para sair do útero. A referência citada está focada no trabalho direcionado a todos/as que buscam explorar outras possibilidades de um pensamento transdisciplinar.

Falei de alguns conceitos junguianos e no decorrer do trabalho, estes se conectam a uma abordagem do livro *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, publicado no início da década de 1930, tornando-se um clássico da literatura brasileira. Expus neste caminho individual algumas inquietações na qual busquei uma tentativa de resposta para uma relação de formação da identidade brasileira a partir da América Portuguesa. No livro, o que me chamou a atenção foram os aspectos referentes à figura indígena feminina no contexto geral do livro. O autor inspira-se em fontes históricas e literárias que até hoje permeiam o nosso imaginário dos Trópicos.

Uma leitura arquetípica da mulher indígena na sociedade de engenho? Sim, ela não está lá. Não como a Mãe Negra, também amamentadora imprescindível. Mas nossa Mãe Índia e sua maternidade foram enterradas em nossa formação cultural, através do pensamento coletivo. É interessante revelar que durante essa pesquisa, conversei com alguns professores, homens propositalmente, a respeito do tema, onde seria interessante discutir a ausência da mulher na obra. Penso que mesmo a ausência precisa ser debatida. Este também pode ser um *foco de estudo*.

Formulações como *Ânima, Animus, Sombra e Persona*, que serão discutidos adiante, estão inseridos na estrutura geral de outro conceito: o *Arquétipo*. Vamos falar de uma energia, uma forma psíquica atravessando todos os tempos disponíveis na memória e experiência humana, chegando sempre como uma manifestação das variações da cultura. A isto chamamos energia arquetípica. Neste contexto, uma reflexão pessoal, de minha parte, levou-me até a obra de Freyre. É claro que anteriormente, tomei leituras mais antropológicas sobre os povos indígenas, mas confesso que *O espelho índio* (1988) de Roberto Gambini me cativou de maneira mais afetiva do que *O Mámore e a Murta* (1992) de Viveiros de Castro, esta última, uma obra prima de etnologia indígena no Brasil. São visões diferentes, mas nos levam ao lugar sagrado: a morte, a perda, o enterramento da cosmogonia gentílica.

Para essa abertura, achei importante não fazer uma espécie de capítulo extra, de iniciação direta ao texto. Uma apresentação, sinteticamente, consiste em discorrer afetivamente sobre os efeitos pessoais da pesquisa, o que vai sendo operado no caráter do sujeito/a enquanto transformação. Isso ficou bem claro, numa perspectiva *individual para a coletividade* a ser construída. De fato, é o que um trabalho precisa realmente mostrar: sua construção intelectual e moral a partir de um foco direcionado pela ciência para com a maioria.

Quanto ao título *Arché Tupi*, procurei inspiração na etimologia grega da palavra, onde Arché significa “argila” ou “coisa primeira”. No sentido empregado pelos helênicos na Antigüidade, podemos interpretá-la como “matéria primeira de todas as coisas”. Como estamos fazendo uma abordagem arquetípica da mulher indígena a partir de um trabalho sobre Pensamento Social no Brasil, o sentido de Tupi mescla-se à base primeira da formação da cultura brasileira: uma matriz Tupi

(imenso tronco etno-lingüístico e populacional), um início indígena, um *útero índio*. De certa forma, uma tentativa de reflexão para sentir o fio que ainda nos liga ao sentido de nossa origem cultural e afetiva nos meandros da história.

## Capítulo I

### *Casa-grande & senzala para o Brasil de Gilberto Freyre*

*Assisti ao nascer de Casa-grande & senzala, tenho acompanhado sua atuação durante um quarto de século dramático, e quero dar meu testemunho (...) Naqueles anos que sucederam ao movimento armado vitorioso de 1930. Iniciava-se esse crescer de nossa cultura, do público leitor, do interesse pelas coisas brasileiras.*

Jorge Amado

*Casa-grande & senzala*<sup>1</sup> foi publicado em 1933, compondo juntamente a *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1957) as três maiores contribuições de Gilberto Freyre à sociologia brasileira. O livro trata da formação colonial e do patriarcado no Brasil a partir da ocupação portuguesa no nordeste litorâneo. O período compreende o que chamamos América Portuguesa na historiografia produzida sobre o tema, enfatizando os primeiros duzentos anos da implantação das lavouras de açúcar como projeto mercantilista lusitano de exploração e extração comercial. O livro divide-se em cinco capítulos:

No primeiro capítulo, *Características gerais da colonização portuguesa no Brasil: formação de uma sociedade escravocrata e híbrida*, o autor situa sua compreensão para o início da ocupação lusa através dos navegadores portugueses. O segundo, *O indígena na formação da família brasileira*, onde trabalha com relatos de cronistas e viajantes para perfazer o papel do indígena na sociedade brasileira. Na terceira parte, *O colonizador português: antecedentes e predisposições*, para abordar o papel português como gerenciador do projeto de colonização. *O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro*, a quarta parte, enfatizando a importância do escravo africano nas relações senhores/escravos (sexo e família) do engenho de açúcar e o V capítulo que serve para uma continuação deste.

---

<sup>1</sup> Utilizaremos a abreviação CG&S para designar esta obra de Freyre durante esse estudo.

Possui ainda um subtítulo: *Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil - I*. A referência secundária soa sugestiva, na perspectiva que Freyre pensava em dar continuidade à obra numa cronologia sobre o tema<sup>2</sup>. O resultado deste livro deu-se num período de três anos de exílio, após as mudanças ocorridas no Brasil em 1930 e sua ligação com o panorama político da época:

(...) Casa-grande & senzala se insere num quadro em que o debate sobre a formação nacional compõe um cenário político em que a centralização administrativa altera o lugar não apenas das regiões como dos grupos que exercem o poder local e regional (...) Podemos pensar a existência de uma cultura brasileira? Esse perfil corresponde às exigências da civilização ocidental e, portanto, o Brasil pode figurar no concerto geral das nações? (BASTOS, 2004, p. 217)

A chamada República Velha (1889-1930) chegava ao fim com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder. A regionalização política dos blocos de Minas Gerais e São Paulo trazia mudanças importantes. O Brasil aspirava por um modelo político e econômico capaz de atender às elites urbanas com projetos industriais em detrimento do velho Brasil rural (PRADO JUNIOR, 1999). As mesmas elites dominantes passavam a exigir respostas sobre os rumos do país, sobretudo em relação às populações excluídas desde o fim oficial da escravidão (1888) e o advento de nossa república moderna (1889). Estamos falando, especificamente, de um lugar social onde essa massa de pobres – sobretudo de origem camponesa – poderia figurar no sentido de uma nacionalidade.

Freyre buscará respostas no contexto ao qual estava vinculado politicamente: o das oligarquias agrárias de Pernambuco, à época, em pleno declínio econômico no nordeste brasileiro. Fato curioso, é que o autor insere uma dedicatória para os avós antes do prefácio de CG&S, ajudando-nos a compreender sua ligação para com aquele Brasil saudosista de suas lembranças da infância<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Teoricamente, essa seqüência aparece com Sobrados e Mucambos (1936), já explorando o fim da América Portuguesa e início do Brasil Colônia propriamente dito (séculos XVIII e XIX). Ver Freyre (1967).

<sup>3</sup> “... À memória de meus avós Francisca da Cunha Teixeira Mello, Alfredo da Silva Freire, Maria Raimunda da Rocha Wanderley e Ulysses Pernambucano de Mello”. Ver Freyre (2002, p.05)

Moreira Leite (1976) refere-se ao livro CG&S como uma *Busca pelo tempo perdido* (analogia à obra do escritor francês Marcel Proust). O momento histórico áureo das antigas fazendas e engenhos de açúcar, reminiscências do ciclo açucareiro no litoral entre os séculos XVI e XVII, são laureados como a trajetória do *bom civilizador*, no caso, o português.

Nascido em Recife, Pernambuco, em 1900, Freyre estudou nos Estados Unidos e posteriormente na Europa. Seu intercâmbio com o exterior lhe permitiu uma sólida formação sociológica. As incursões em Colúmbia (Nova Iorque, EUA) e Oxford (Inglaterra) deram-lhe novos instrumentos analíticos, além de uma rica temática desenvolvida por autores espanhóis: Ganivet, Unamuno, Pio Borja e Ortega y Gasset (BASTOS, 2004).

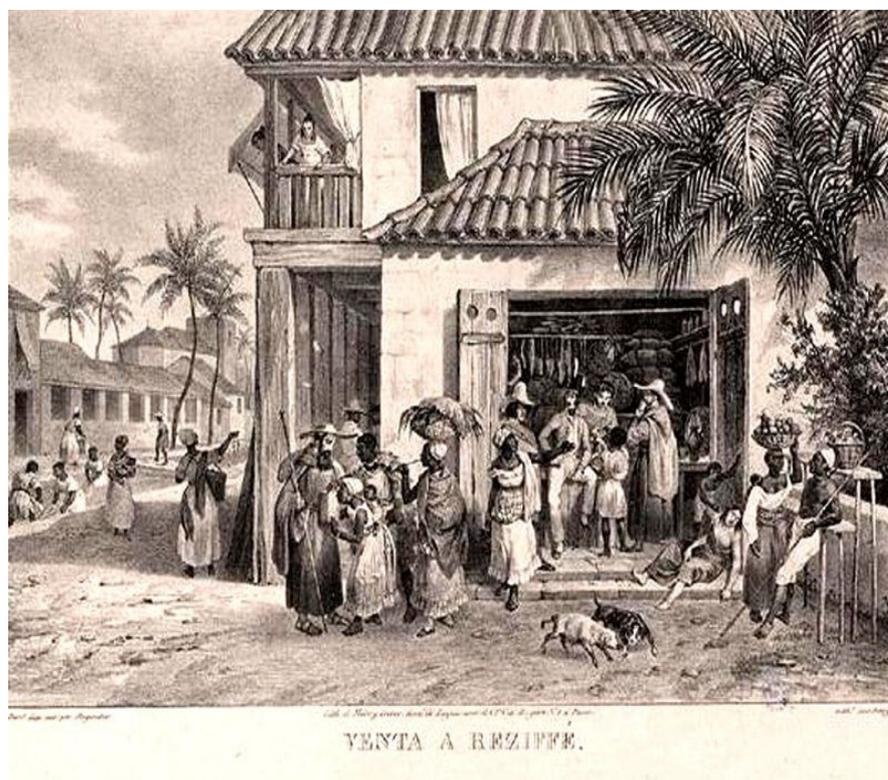
Atualmente, seria complexo discutir – numa relação cronológico-biográfica – em que região do estrangeiro Freyre obteve maior influência intelectual. Seus estudos de graduação e pós-graduação nos E.U.A recebem maior destaque em artigos e livros a seu respeito. Queremos deixar bem claro neste trabalho, uma objeção sobre o estudo de seu perfil biográfico: o contingente de monografias e teses relacionadas à sua obra é imenso. Portanto, é necessário salientar que existem visões divergentes a respeito de sua influência acadêmica. Ou pelo menos, em relação a qual teria sido a maior delas.

Sua base documental para fundamentar a tese de CG&S é inovadora, diferente do convencionalismo historiográfico de sua época. Freyre utiliza-se de diários íntimos, cartas, livros de viagens, folhetins, autobiografias, confissões, depoimentos pessoais escritos, versos e cantigas da tradição oral. Assim, constrói sua interpretação do cotidiano patriarcal agrário-exportador-escravista e açucareiro. Em sua tese sobre a formação da sociedade brasileira via nordeste, articulam-se três elementos: o *patriarcado*, a *interpretação de etnias e culturas* e o *tropico*. Outros três sub-itens: *clima*, *raça* e *biologia*. Conforme afirma o autor:

A formação patriarcal do Brasil explica-se, tanto nas suas virtudes como nos seus defeitos, menos em termos de “raça” e de “religião” do que em termos econômicos, de

experiência de cultura e de organização da família, que foi aqui a unidade colonizadora. Economia e organização social que às vezes contrariaram não só a moral sexual católica como as tendências semitas do português aventureiro para a mercancia do tráfico. (FREYRE, 2002, p.47)

A formação antropológica de Freyre nos Estados Unidos nos ajuda a entender sua idéia racial nos trópicos. Não devemos esquecer que aliado às transformações políticas no país, havia as teorias racistas de seu tempo, como as teses eugênicas na Europa. No Brasil, as premissas de ideologia racista aparecem reforçadas por intelectuais e médicos, sobretudo no meio psiquiátrico (VIANNA,1925). Durante os séculos XIX e XX, respectivamente, a idéia de superioridade racial ganha destaque nos círculos científicos e acadêmicos, reforçando o surgimento de teorias misóginas na Europa, já vinculadas à marcha neocolonialista em Ásia e África.



**Figura 01** - Vista do Recife antigo por J. Moritz Rugendas  
(O Brasil de Freyre)

Fonte: <http://www.memorialpernambuco.com.br/memorial>



**Figura 02** - Moinho de cana-de-açúcar em Minas Gerais, por J. Moritz Rugendas

Fonte: [www.terrabrasileira.net/.../oficios/engenho2.jpg](http://www.terrabrasileira.net/.../oficios/engenho2.jpg)

## As influências de Freyre

Em 1887, emigra para os E.U.A o destacado professor e antropólogo alemão Franz Boas (1858-1942). Tornou-se conhecido entre cientistas na América do Norte ao representar a Antropologia Cultural<sup>4</sup>, inaugurando uma série de pesquisas inovadoras para as Ciências Sociais, sobretudo, com a pesquisa etnográfica de campo.

Boas, com suas idéias, tornou conhecido seu conceito denominado *etnocentrismo* e a necessidade de estudar cada cultura singularmente em seus próprios termos. Se contrapôs aos evolucionistas<sup>5</sup>, que compreendiam as culturas não-caucasianas (não-brancas) como inferiores. Conforme dissemos anteriormente, a invasão feita por países da Europa Ocidental nos continentes asiático e africano reforçaram o surgimento de teorias apoiadas na “lei do mais forte”, conceitos que visavam dominar política e culturalmente outros povos.

No Brasil, a influência desse debate chegou num momento em que as classes dominantes queriam livrar-se do passado escravista e da “mancha” negativa desse extrato social, criando justificativas econômicas e políticas para manter a exclusão de uma densa camada de ex-escravos negros, mestiços e indígenas configurando o cenário do país no início do século XX.

---

<sup>4</sup> A *Antropologia Cultural* desenvolveu-se com os estudos pioneiros de Franz Boas, como veremos neste capítulo. A tradução no Brasil de alguns textos de Boas por Celso Castro (2007) é um valioso material para entendermos um pouco dos conceitos sobre *raça* e *cultura* formulados a partir de suas pesquisas de campo entre os Esquimós (norte do Canadá) e tribos no oeste dos Estados Unidos (Índios Pueblo). Já no século XIX, o antropólogo teuto-estadunidense foi um árduo crítico do *evolucionismo científico* em voga principalmente na Europa. O que Boas percebeu foi uma interpretação equivocada das idéias de Charles Darwin (1809-1882) quando publicou o seu *A origem das espécies* (1859). Os autores ocidentais colocavam no ápice do processo evolutivo a própria sociedade em que viviam, ou seja, europeus de maioria caucasiana.

<sup>5</sup> Suas teses aparecem nos trabalhos/textos principais entre livros que publicou, como *Handbook of North American Languages* (cujo primeiro volume é de 1911), *The Mind of Primitive Man* (1911, 2ª edição revista em 1938), *Primitive Art* (1927) e *Anthropology and Modern Life* (1928). Também orientou importantes expoentes da antropologia norte-americana como Alfred Kroeber, Edward Sapir, Robert Lowie, Ruth Benedict, Margaret Mead e Melville Herskovitz. Ver Castro (2007).

Autores como Nina Rodrigues, Sílvio Romero e Oliveira Vianna<sup>6</sup>, viam na mestiçagem e na herança cultural africana (de forma geral), males sociais ligados por cunho genético. Para a tal mentalidade burguesa e racista de então, o atraso da nação estaria relacionado à mistura racial. Claro, esses milhões de excluídos passavam a ser associados (e culpabilizados) aos problemas criados pela minoria abastada desde a formação colonial. Esses tipos físicos oriundos da mestiçagem resultariam em humanos “defeituosos”, com problemas de caráter. Ou seja, mulheres e homens biológica e socialmente inferiores.

Um dos poucos a se contrapor ao racismo hegemônico de seus contemporâneos, entre outros, foi Manoel Bomfim (1993) em seu *A América Latina, Males de Origem* (1905)<sup>7</sup>. Critica duramente seus compatriotas ao afirmar que o maior entrave ao desenvolvimento da nação estava na herança escravista portuguesa, e não na miscigenação daí paralelamente originada. Bomfim acaba levando sua tese a todo o contexto latino-americano.

Gilberto Freyre desempenhou um papel fundamental ao romper em parte com essa literatura racista: traz a/o mestiço/a para uma situação de maior *status*. Enfatiza a influência africana da colonização como algo positivo, mas defende sua “submissão” dentro do projeto lusitano nos trópicos: a *negra* e o *negro* tiveram um papel importante na formação da nova raça, mas capitaneados pelo português aventureiro, plástico, cosmopolita, de espírito nômade, capaz de conciliar a Península Ibérica *arabizada* e *africanizada* nesta América Tropical que, por estas características, diferenciava-se de outros colonizadores europeus (REIS,1999).

---

<sup>6</sup> Note-se, por exemplo, a fala de O. Vianna (1925, p.46): “(...) Realmente, espírito público nunca existiu no Brasil. Entre nós, a vida política foi sempre preocupação e obra de uma minoria diminuta, de volume pequeníssimo em relação à massa da população (...). No Brasil, como observava Luiz Couty, não existe *povo* no sentido político da expressão. E um espírito irreverente exprimiu uma vez este mesmo pensamento, dizendo aqui “povo é uma reunião de homens, como uma porcada é uma reunião de porcos”.

<sup>7</sup> Pedagogo, escritor e pesquisador sergipano que traça um panorama do Brasil na América Latina a partir do perfil dos intelectuais que criticavam a mestiçagem, designando-a como um elemento degenerativo para a sociedade. O debate sobre “raças superiores” e “raças inferiores” estava pautado no ponto de vista do colonizador europeu. Bomfim negou a existência de povos atrasados e adiantados contrariando os antropossociólogos admitidos como mestres em seu tempo (Gobineau, Lapouge, Ammon, Chaberslain, Lombroso, etc.).

Freyre, conhecido por sua visão anti-racista, evidentemente, não se separa totalmente dessas doutrinas preconceituosas. Em síntese, busca outro caminho na sua interpretação de Brasil antigo, nostálgico, onde as relações de dominação lusa não foram totalmente ruins ou benéficas, dissertando sobre *um certo equilíbrio antagônico* entre os gentílicos e escravos transladados para a costa brasileira:

O negro é, também, responsável pelo traço dionisiaco do caráter brasileiro; é ele que ameniza o apolíneo presente no ameríndio, marca tão patente em seus rituais. A dança, por exemplo, nos primeiros tem caráter sensual, enquanto nos segundos é puramente dramática. A alegria do africano contrabalançou o caráter melancólico do português e a tristeza do indígena. A alegria e a bondade do africano são em grande parte responsáveis pela doçura que marca as relações senhor/escravo no Brasil. (BASTOS, 2004, p.231)

Aqui, o autor defende a existência de uma explicação benéfica para a cultura escravagista no nordeste. Para ele, surgiu neste meandro de dominação uma estrutura permitindo certa “docilidade” entre colonizador e colonizado. Como o português era nostálgico, precisava de um Dionísio africano (alegre) e um Apolo índio (triste) – a medida certa de um novo tipo humano tropical – caracterizando sua tese de que essas três etnias se complementaríamos naturalmente.

O que fez, em certa medida, foi uma conciliação com o pensamento dominante de seu tempo (no caso, os racistas clássicos do início do século XX). Precisava dar uma resposta enquanto representante regionalista, pensador, oriundo de um nordeste associado ao atraso e a velhas estruturas sociais diferentemente do sul-sudeste despontando como regiões promissoras ao surgimento de uma nova mentalidade sobre a História do Brasil (REIS, 1999).

Inevitavelmente, CG&S trouxe um debate necessário. Inserir o “mulato e o negro ao justo valor” implicava outro jeito de ser brasileiro/a: um retrato mais pitoresco e naturalista do cotidiano dos engenhos, com seus casarões de largos pavimentos e sua senzala indivisível na produção de cultura e sincretismo dos elementos indígena, africano e católico. Para Freyre o açoite associado à festa nos engenhos intermediou todas estas contradições, uma vez que se criou uma idéia de

benefício trazido pelos antagonismos da colonização, ou seja, senhores e escravos (MEDEIROS, 1984).

Implicava criar outra imagem do país que pudesse figurar em âmbito geral, ou refletindo a mentalidade das elites e seu posicionamento político em relação ao próprio povo. A imagem de herança negativa da escravidão que preocupava o poder público, as instituições. A esfera governamental estava decidida a desenvolver um “plano” para tentar “limpar” a cara da nação de seus traços mais “desagradáveis” (REIS,1999).

### **Questões de contexto**

Não devemos, seguramente, desvencilhar-nos de um panorama internacional, situando o Brasil na América Latina e, sobretudo, a relação de nossa burguesia com a Europa. Para Bomfim (1993), uma das poucas vozes a contrapor idéias sobre interpretações deletérias do imaginário europeu do início do século XIX, é pensar como os países ricos deste continente viam os movimentos de independência anti-colonialistas e a forma como essas relações refletiam no pensamento europeu de um modo geral:

(...) Não como de costume, sempre que se trata de repúblicas latino-americanas, os doutores e publicistas da política mundial se limitam a lavrar sentenças – invariáveis e condenatórias. A ouvi-los, não há salvação possível para tais nacionalidades. É, esta, uma opinião profundamente, absolutamente arraigada no ânimo dos governos, sociólogos e economistas europeus. Como variante a essas sentenças, eles se limitam a ditar, de tempos em tempos, uns tantos conselhos axiomáticos; mas os ditam da ponta dos lábios, no tom em que o mestre-escola repete ao aluno indisciplinado e relapso: “Se você me ouvisse, se não fosse um malandro, faria isto e mais isto e isto...; mas você não presta para nada!... Nunca será nada!... (BOMFIM, 1993, p.38)

Embora num tom mais generalista e de protesto, Bomfim critica neste período histórico a dificuldade em opor essa visão etnocêntrica na qual se espelhavam nossas classes dominantes. Noutro âmbito, torna-se fundamental a reflexão marxista de Prado Junior (1998), numa compreensão econômica ao trazer a

representatividade dos primeiros passos de uma economia propriamente nacional, voltada para si e às necessidades da população.

Desde a formação do país, não houve necessidade de guiar a população rumo ao seu destino, independente dos interesses estrangeiros, germinando o condicionamento desfavorável ao mercado externo para uma cultura de produção e consumo, nos moldes de uma república capitalista moderna. Modelo que demorou a se instalar face à estagnação herdada pela antiga ordem escravocrata, fortemente arraigada no sistema do latifúndio monocultor. A crise mundial (1929) desencadeia no Brasil as conseqüências daquilo que assentava sua vida econômica de exportação:

Que grande futuro se pode esperar da produção de um gênero cuja situação é esta? O mais grave contudo é que a lavoura cafeeira no Brasil se achava em franca decadência. Sua produtividade e seus rendimentos declinavam, e em boa parte delas os custos (apesar dos ínfimos salários pagos) tendem a ultrapassar o nível de preços. Isso é repetição de uma velha história: já foi referido que em todas as zonas sucessivas em que se desenvolveu a cultura do café, a diminuição da produtividade seguiu de perto a fase da expansão (...). (PRADO, 1998, p.294)

Devemos entender a crise nacional/internacional do café em 1929/1930 como um grande embate, não apenas da economia do café agro-exportador, mas da estrutura fundiária vinculada ao trabalho manual. Ao ex-escravo passando a compor um trabalhador servil nas grandes propriedades de terra em diferentes regiões do país<sup>8</sup>. Como vimos acima, o historiador Caio Prado já apontava no fim da República Velha um modelo agrário que não atendia culturalmente ao crescimento de uma economia urbano-industrial.

De fato, não houve no estado brasileiro do século XIX uma tendência geral para o liberalismo burguês que, diferentemente do nosso modelo territorialista de expansão, caminhou a passos rápidos na porção hispano-americana. O liberalismo

---

<sup>8</sup> A estrutura fundiária escravista estava atrelada à Lei de Terras (1850), promulgada durante o Império. No Vale do Paraíba, em São Paulo, antigos descendentes de sesmarias já estavam situados na região desde o século XIX. Famílias tradicionais como os Werneck e os Ribeiro foram grandes beneficiadas pelo repasse de terras quando de sua divisão entre as oligarquias rurais do sudeste. Ver Fausto (2008).

autonomista da América do Norte não influenciou a nobreza decadente ligada à Casa Real que, ao instalar-se na colônia, manteve uma obsessão pela unidade política: controlar os habitantes e centralizar o território afastando-se da América Espanhola de tendências iluministas (WERNECK, 1975). Também para Fernandes (1975), o liberalismo burguês capitalista após a independência (1822) era um “destino a ser conquistado no futuro”.

Daí pensarmos que durante a República Velha (1889-1930), o estado oligárquico alimentava em sua vocação expansionista uma necessidade de incorporar “valores civilizacionais”, por assim dizer, para todos os habitantes deste novo país. Os “anti-sociais” (escravos africanos e indígenas) dessa configuração imaginária, politicamente determinista e excludente, apoiava-se num etnocentrismo para gerenciar os rumos de um país “moderno”.

Homens e mulheres (ex-escravos em sua maioria) saindo do trabalho manual das lavouras e ocupando centros urbanos após a decadência do império. Freyre conhecia bem as teses eugênicas discutidas na Europa<sup>9</sup> e não estava interessado numa adesão científica a tal xenofobia, mas cabia-lhe a função de *reinterpretá-las* e fazer jus aos derrotados políticos de 1930<sup>10</sup>.

Por um lado parecia fácil, Freyre não se considerava um acadêmico, ligado a universidades ou escolas profissionais (embora tenha influenciado o surgimento de muitas). Escrever um livro sobre a história do Brasil, enquanto intérprete do nordeste açucareiro pareceu uma grande oportunidade, como costumava dizer, “para sua vocação de pensador livre”. Aliás, como se referiu Darcy Ribeiro no prólogo à edição de CG&S na *Biblioteca de Ayacucho*, em Caracas, Venezuela:

---

<sup>9</sup> Pode-se falar aqui de um imperialismo colonial acompanhado de pretextos e justificativas eugenistas, cientificistas, levando a uma política de expansão, domínio territorial, cultural e econômico, sobretudo em países de África e Ásia. A chamada “partilha da África” pelas nações imperialistas deu-se na Conferência de Berlim (15 de novembro de 1884 a 26 de fevereiro de 1885), tendo como participantes a maioria dos países da Europa Ocidental, EUA, Império Otomano e Áustria-Hungria (leste europeu). As teses racistas ganharam contorno de status científico em centros acadêmicos, onde se discutia a necessidade de guerras e ocupação colonial enquanto evolução racial. Ver N’krumah (1967) e Magnoli (2008).

<sup>10</sup> Um estudo mais detalhado pode ser encontrado na pesquisa de Edgar de Decca (1994) sobre a economia industrial no sudeste e sul após a chegada de Getúlio Vargas ao poder republicano no Brasil.

(...) Sempre me intrigou, e me intriga ainda, que Gilberto Freyre sendo tão tacanhamente reacionário no plano político – em declaração recente chega a dizer que a censura de imprensa é, em geral, benéfica e que nos Estados Unidos a censura é mais rigorosa do que em qualquer outro país do mundo – tenha podido escrever esse livro generoso, tolerante, forte e belo. (RIBEIRO *apud* FREYRE, 2002, pp.11-12)

Seu estilo literário e ensaístico, de fato, parecia mediar o outro Freyre conservador, defensor da colonização portuguesa no plano cultural e, no plano político, do golpe de 1964<sup>11</sup>. Com a Ditadura Militar e sua nova configuração internacional, se exigia estratégias desenvolvimentistas tardias como ensejo de instalar um capitalismo semi-industrial no Brasil<sup>12</sup>.

Antes, devemos considerar esse monumento da literatura brasileira como um *ideal de miscigenação*. Paralelamente a tudo isso, tornou-se conferencista visitante em universidades mundo afora, contribuindo inclusive, para a consolidação das Ciências Sociais e quiçá, da Sociologia<sup>13</sup>. No Brasil, influenciou historiadores, sociólogos e antropólogos no que concerne à pesquisa social.

Em 1956, por iniciativa do professor Henri Gouhier, da Sorbonne, Freyre foi objeto de seminário no Castelo de Cerisy (França). Roger Bastide, Jean Duvignaud e Georges Gurvitch, entre outros convidados, classificaram-no como um dos maiores, “senão o maior sociólogo moderno”. Vários de seus livros foram traduzidos para as línguas inglesa, francesa, polonesa, húngara, espanhola, italiana, alemã, sueca, norueguesa e japonesa (FREYRE, 2002).

---

<sup>11</sup> O golpe civil-militar de 1964, que implantou a ditadura sob controle das Forças Armadas no país contou com o respaldo político de Gilberto Freyre. O escritor chegou a ser membro da Aliança Renovadora Nacional (ARENA), partido conservador fundado em 1966 com o Ato Institucional nº 02 em face do bipartidarismo que determinou o fim do pluripartidarismo. Ver Fausto (2008).

<sup>12</sup> Do ponto de vista histórico, podemos analisar o chamado “Milagre Econômico” (1969-1973) durante a fase do general-ditador Emílio G. Médici na presidência do país. Período de crescimento da indústria nacional e paradoxalmente aumentou a concentração de riqueza, instalando um clima de euforia generalizada.

<sup>13</sup> Seus títulos honoríficos são extensos. Gilberto Freyre recebeu prêmios e honrarias de praticamente todos os centros universitários importantes de seu tempo. Na 46ª edição de CG&S (FREYRE, 2002) encontra-se um bom percurso bibliográfico e profissional do autor recifense. Alguns prêmios notórios: *Doutor Máximo* (1962), Universidade de Coimbra (Portugal). Prêmio *Anisfield-Wolf* (1957), para a 2ª edição de Casa-grande & senzala. *Doutor Honoris Causa* (1965) concedido pelas Universidades de Münster (Alemanha), Sussex (Inglaterra) e Sorbonne (França).

Em 1946, é eleito deputado federal pelo Estado de Pernambuco, participando da Assembléia Constituinte, experiência da qual resultou o livro *Quase política*. Como deputado, apresenta em 1948, Projeto de Lei que, aprovado, cria o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais. Em 1951, sistematiza no Instituto de Goa (Índia) os fundamentos da *Lusotropicologia*. Tratava-se de uma tese que consistia em situar o homem dos trópicos numa abordagem interdisciplinar de cultura, o homem híbrido, tropical, provavelmente inspirada nos anos de pesquisa para CG&S.

Fato curioso é que após críticas ao seu pensamento, como as de Fernandes (1975), em poucos anos essa visão tropicológica do Brasil, por assim dizer, cai em desuso. É tida como discurso apologético à colonização portuguesa. A crítica que se segue a Freyre é de que estaria simpatizando com regimes colonialistas ainda presentes nas décadas de 40, 50 e 60 por países capitalistas ocidentais, como França, Espanha e Portugal<sup>14</sup>.

Outras críticas acabam se desdobrando não apenas a *Casa-grande & senzala*, mas a outros textos do autor, como *O mundo que o português criou* (1940), *Interpretação do Brasil* (1947) e *Novo mundo nos trópicos* (1971), entre outros. Segundo Bastos (2004), movimentos sociais e estudiosos das questões étnicas passaram a denunciar o caráter hipócrita da tese sobre o mito da democracia racial, uma vez que ele se baseia na afirmação de que a ordem social é aberta a todos igualmente, forjando-se a crença de que existe harmonia entre estrutura social e a estrutura racial na sociedade brasileira.

Reflexão importante é a formulada por Sérgio Buarque de Holanda a respeito da impropriedade da extensão e interpretação acerca do patriarcalismo em outras regiões do Brasil e não apenas no nordeste do açúcar. Afirma que o autor

---

<sup>14</sup> Uma das críticas mais duras a Freyre refere-se às suas relações diplomáticas com António de Oliveira Salazar (1889-1970), Premiê português com tendências e inspiração claramente fascistas, tendo apoiado os países do Eixo durante a 2ª Guerra Mundial (1939-1945), entre eles Alemanha, Itália e Japão. Enquanto nações africanas como Angola e Moçambique lutavam por sua independência política nos anos 60 e 70, Freyre recebia condecorações do militar português durante sua estadia em Portugal, à esta altura como divulgador de suas obras. PINTO, João Alberto da Costa. Ver [www.nee.ueg.br/seer/index.php/revistaplurais/article/viewFile/67/92](http://www.nee.ueg.br/seer/index.php/revistaplurais/article/viewFile/67/92).

pernambucano aplicou erroneamente os conceitos sociológicos de forma e conteúdo, desconhecendo a realidade histórica das diferenças regionais do país (BASTOS, 2004, pp.233-34).

Mas há um bom motivo para trazer não apenas críticas, mas enfatizar a importância deste livro para a literatura nacional, tendo em vista seu pioneirismo no que diz respeito à interpretação da formação de nossa sociedade. Pela influência das teorias sociais difundidas naquele momento, a obra de Freyre é um marco, um grande ensaio sobre as coisas do Brasil. Com isto, é significativo dizer que aprendemos um pouco sobre nós mesmos em CG&S.

## Capítulo II

### *Mulheres & portugueses (uma leitura junguiana)*

*Quando o português chegou  
Debaixo de uma bruta chuva  
Vestiu o índio  
Que pena!  
Fosse uma manhã de sol  
O índio tinha despido  
O português.*

Oswald de Andrade

Neste capítulo, trataremos de direcionar o foco sociológico e histórico de CG&S para uma leitura a partir da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, em face da intenção de destacarmos a importância da incorporação da dimensão psicológica ao estudo do Pensamento Social Brasileiro enquanto caminho interpretativo para a ciência social, ampliando o debate.

É preciso, logicamente, situar o enfoque tradicional que a história e a sociologia propõem. Perceber o pensamento hegemônico/epistemológico que nos governa do ponto de vista da construção histórico-social, de situar o patriarcado do nordeste de Freyre e o imaginário gerado a partir de seus estudos.

Imagens sobre o Brasil surgem na modernidade marítima em cartas de viajantes, relatos orais e gravuras reproduzindo lidas cotidianas e manifestações religiosas, entre outras coisas. O pintor neerlandês Albert Eckhout esteve em missão artística durante a invasão holandesa no nordeste do século XVII (governado por Maurits von Nassau), e retratou as paisagens da América Portuguesa de forma alegórica para os modelos europeus renascentistas. Fato que fica visível ao observar seus quadros (PESAVENTO, 2006).

Pero Vaz de Caminha em seu relato a El Rei de Portugal, descreve seres humanos da mais completa inocência e formosura. Imaginariamente, têm-se a impressão de ler sobre o próprio paraíso bíblico no *recém-nascido* continente. Começava a grande aventura da imaginação ocidental (SWAIN, 1996).

Outros pictógrafos como Rugendas e Debret, entre os séculos XVIII e XIX, trataram de interpretar costumes e cotidiano na colônia ajudando a conciliar um imaginário brasileiro sobre culturas ameríndias, fauna, flora e a vida dos estrangeiros na Terra de Santa Cruz<sup>15</sup>.

Hans Staden, navegador alemão, é capturado por Tupinambás e presencia um ritual onde corpos de outros homens tidos como prisioneiros são devorados. O sinal da primeira visão sobre o ato da antropofagia. O resultado? A imaginação cristã na Europa constrói uma série de fantásticas histórias sobre o “Novo Mundo” contadas por Staden, povoando as mentes da alta nobreza e opinião pública. Os relatos famosos de Américo Vespúcio (1498) ganham libretos e trovas nas cidades portuárias daquele pequeno mundo ocidental, como Veneza, Londres ou Lisboa.

Portugal já se aportara ao mar no século XV e chega aos recônditos de Ásia e África, chegando ao extremo Oriente da terra de Cipangu (Japão) no século XVI<sup>16</sup>. A expansão cristã começava com o ímpeto de uma nova Cruzada Medieval, desde os tempos da reconquista ibérica contra árabes-maometanos. A imaginação do luso-europeu estava sobrecarregada de mitos às portas da modernidade marítima, quebrando seu isolamento e aventurando-se em outros continentes, maiores e complexos.

As abordagens da História, Antropologia e Sociologia são fundamentais nos estudos do quinhentismo ibérico, especificamente o caso português. Mas não podemos deixar de perceber nestas três áreas: a busca pela interpretação e construção de um imaginário da psique brasileira (GAMBINI, 1988). Não apenas o caráter cronológico do estudo de fatos e idéias, mas a própria reação histórica provocada entre gentílicos e europeus pelo viés da psique<sup>17</sup>, trazendo farto material empírico e científico a ser considerado como método investigativo e interpretativo.

---

<sup>15</sup> Ver Salvador (1975). Primeiro livro descritivo sobre o Brasil datado do período setecentista.

<sup>16</sup> Segundo o historiador José Yamashiro (1989), temos um panorama interessante da expansão portuguesa no extremo Oriente – paralelamente no mesmo período de viagens ao ocidente sul-americano – e ocupação de colônias em arquipélagos japoneses com missões jesuítas.

<sup>17</sup> Utilizamos o conceito de psique postulado por Jung (1978) e Silveira (2006), que foi tomado na etimologia grega (*psychein* = “soprar”). É uma palavra de significado subjetivo, que denominava originalmente “alento” ou “sopro”. Psique, no vocabulário da psicologia junguiana possui o sentido de *mente*. Aqui, sua conotação se dá ao estado de consciência do ego, ou seja, do eu individual (ou coletivo).

Portanto, importa abordar a psicologia de perspectiva junguiana com intuito de compreender o pensamento social de CG&S.

Nossa intenção é instigar uma reflexão transdisciplinar, principalizando alguns conceitos de Jung, como *Ânima*, *Animus*, *Sombra* e *Persona*, bases importantes para os estudos da Psicologia Analítica (JUNG, 1978). Uma leitura que perpassa a América Portuguesa entre dois mundos, percebendo o imaginário cultural brasileiro (ou imaginários), sobretudo o construído pelo pensamento acadêmico, onde a obra CG&S possui maior alcance de público leitor. Os/as pesquisadores/as de Gilberto Freyre serão convidados a pensar na estrutura de uma visão sobre Inconsciente Coletivo – outro conceito fundamental de Jung – a partir das questões que serão lançadas sobre a *imagem da mulher índia*, mais uma vez, ligando ao estudo de outro escopo essencial: os *Arquétipos*.

Importa-nos também, repensar um modelo ideológico, na medida em que produz uma visão acadêmica e empírica sobre tais imagens do povo brasileiro. A escrita do autor recifense codificou aspectos imagéticos importantes para o pensamento social brasileiro, particularmente sobre o relato dos nativos da terra. Impressões que ainda hoje, nos causam curiosos exercícios imaginários, dotados de fetichismo, preconceito e uma profunda ignorância histórica sobre nossos antepassados de quinhentos e poucos anos.

Como bem ilustra Viveiros de Castro (2002), Tupi-Guaranis ou simplesmente Tupinambás começam a descortinar nosso trabalho. Ou melhor: índias. Mulheres Tupi. *O indígena na formação da família brasileira*, segundo capítulo de CG&S, traz uma interpretação sobre as culturas gentílicas, especificamente a partir de cartas jesuíticas e documentos de época da Igreja Católica. É preciso salientar que a construção imaginativa do Brasil freyreano é mais enfática nos capítulos finais (IV e V), descrevendo as relações entre africanos e o escravagismo português.

Houve a necessidade de perceber a idéia racial hipotetizada por Freyre, com sua primeira associação psicológica, pela via da mitologia grega: o ameríndio *apolíneo* e o africano *dionisíaco* (BASTOS, 2004). O perfil mestiço dos habitantes nascidos na terra se coaduna com sua nova idealização de tipos raciais, marcados

por características psicológicas determinantes. Assim, elabora uma visão de um indígena *triste* contrastando com um africano robusto, cheio de vida e *alegre*, capaz de balancear a *nostalgia* do português.



**Figura 03** - Mulher Tapuia, do pintor holandês Albert Eckhout.  
[www.institutoricardobrennad.org.br](http://www.institutoricardobrennad.org.br)

## A respeito da psicologia de Jung

Carl Gustav Jung (1875-1961), médico-psiquiatra suíço, foi autor de vasta obra sobre a Psicologia Complexa ou Analítica. Nasceu em Kesswil, aldeia pertencente ao cantão da Turgóvia, Suíça. Seu pai foi pastor protestante. Em 1900, em Basileia, aos 25 anos, conclui o curso de medicina e posteriormente especializa-se em psiquiatria, motivado por um prefácio sobre o tema escrito pelo professor Kraft-Ebing (SILVEIRA, 2006, p.13).

Teve uma carreira singular no Hospital de Burghölzli, em Zurique, defendendo sua tese de doutoramento intitulada *Psicologia e patologia dos fenômenos ditos ocultos* (1902). Neste trabalho, Jung estudou o caso de uma médium espírita. Datam desta fase de sua vida a publicação de *Estudos sobre associações* (1906), *Psicologia da demência precoce* (1907) e *O conteúdo das psicoses* (1908), escritos bastante focados na origem de patologias mentais (SILVEIRA, 2006).

É importante frisar que a chamada Psicologia Analítica de Jung, conceitualmente falando, torna-se bem distinta dos pilares da Psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939). Obviamente, a Psicanálise surge antes como um movimento inovador dentro da psiquiatria em fins do século XIX. Mas com o passar do tempo, ganhou um lugar próprio nos estudos da psique. Quando o então neurologista Freud publicou seu *A interpretação dos sonhos* (1900), o jovem estudante suíço ficou entusiasmado com estudo tão promissor. Entretanto, devemos distinguir a diferença primordial entre uma e outra visão:

Aos olhos de Freud o inconsciente é antes de tudo um receptáculo para coisas reprimidas. E ele o aborda como um canto de quarto de bebê. Para mim ele se apresenta como um vasto armazenamento histórico. Tenho consciência da importância de minha primeira infância, mas ela é pequena em comparação com os vastos espaços da história, que sempre me interessaram mais, desde a infância, do que esse problema dos primeiros tempos da vida. Há muitas pessoas que parecem comigo a esse respeito, e quanto a isso sou otimista. (JUNG, 1972, p.165)

No caso da psicologia de Jung, o mesmo resolveu romper com a idéia de centralidade da *libido* apenas no conteúdo das repressões sexuais, acrescentando a dimensão cultural e nela os aspectos espirituais dos sujeitos. Absolutamente, não estamos tentando reduzir uma tese em detrimento da outra, mas objetivar a diferença básica entre duas abordagens da psique. Jung, naquele momento, deu maior importância à abertura empírica, ao passo que Freud estabeleceu paradigmas para a estrutura geral da sua Psicanálise.

De 1907 a 1912 estabeleceu-se estreita colaboração entre ambos. No outono de 1909 viajaram juntos aos Estados Unidos, por ocasião das comemorações do vigésimo aniversário da Universidade de Clark. Em 1910 é criada a Associação Psicanalítica Internacional, da qual Jung tornou-se presidente com apoio inverossímil de Freud. Mas as diferenças tornam-se evidentes com a publicação de *Metamorfoses e símbolos da libido* (1912) por Jung, decorrendo a separação doutrinária e decisiva: seguiriam caminhos opostos, exatamente como a cultura poderia diferenciar um judeu-austriaco de um filho de protestantes suíços. Personalidades distintas e geniais. (SILVEIRA, 2006)

Para Barcellos (1991), havia uma questão política para Freud: de que a Psicanálise não se restringisse a um “gueto judeu” (sim, o analista austriaco não era cristão-católico). É claro que a decisão em manter seu amigo por perto não se limitava apenas a uma troca profissional, mas na divulgação da teoria e prática psicanalítica fora dos círculos urbanos Áustria/Suíça. Por sua nacionalidade, talento notável e afinidades intelectuais, Jung representaria muito bem a continuidade do pensamento freudiano até mesmo fora da Europa.

Não cabe a nós julgar os estudos de Jung e Freud como uma competição de teorias, mas pelo necessário valor científico que se seguiu pelas descobertas da Psicanálise e Psicologia Junguiana. Assim, as obras *Sobre a incompreensão psicológica* e *Sobre a importância do inconsciente em psicopatologia* (1914) e *A estrutura do inconsciente* (1916) – posteriormente ampliada num livro fundamental, *As relações entre ego e o inconsciente* – já apontam em Jung a solidez de sua proposta no campo da divisão entre ambos: o *inconsciente*. Algo que viria a ser muito discutido nas Ciências Humanas, em particular. (SILVEIRA, 2006)

Na época, o conceito de inconsciente para os/as psicanalistas freudianos estava direcionado à análise do sujeito individual. Era trabalhado e pensado como uma estrutura fixa e isolada. A perspectiva junguiana instigava – já enquanto contemporânea do pensamento freudiano – uma cooperação com outros sistemas de pensamento que necessariamente, não se ligavam apenas ao plano individual deste sujeito inconsciente (JUNG, 1972).

Para Jung, a consciência e o inconsciente estariam interligados por princípios de dualidade. Há um plano *inconsciente pessoal* e outro *inconsciente coletivo* na esfera do entendimento da psique. Somos regidos por um movimento arcaico no qual faz parte o sujeito individual inconsciente, sendo este princípio, um mecanismo de ordem *impessoal*, isto é, cósmico. Como podemos observar:

(...) Meu problema é lutar com o monstro enorme do passado histórico, a grande *serpente* dos séculos, o fardo da mente humana, o problema do cristianismo. Seria bem mais simples se eu não soubesse nada, mas eu sei demais, através de meus ancestrais e de minha própria educação. Outros não se preocupam com isso, não pensam nos fardos históricos que o cristianismo acumulou sobre nós. Mas há aqueles que se preocupam com a grande luta entre passado e presente, o passado e o futuro. É um tremendo problema humano. (...) (JUNG, 1972, pp.164-65)

O significado da *serpente*? De que fardos cristãos acumulados atravessam nossa consciência no decorrer da história? Devemos entender a existência de um conjunto de imagens, símbolos e mitos associados ao denominador comum, com fluidez arquetípica. Ou seja, mais de dois mil anos de cristianismo que possuem um denominador comum arquetípico. Isso significa dizer que se o “caboclo da Umbanda é um índio” (GAMBINI, 1988), uma figura ancestral religa-se à representação desse culto afro-brasileiro enquanto espírito ou orixá nos dias atuais? Sendo a resposta afirmativa, temos um exemplo de outro conceito junguiano, cuja definição mostraremos a seguir.

Na Grécia Antiga, a palavra *Arquétipo* está associada à “coisa primeira” (do grego ἀρχή - arché: *principal* ou *princípio*), modelo de todas as coisas existentes. O termo também é usado por neoplatônicos, sendo difundida pela filosofia cristã através de Santo Agostinho (354-430 d.C) (GAMBINI, 1988). Essa estrutura foi

interpretada por Jung ligando-se a estudos de várias culturas e visando estabelecer uma compreensão universal das imagens e símbolos desde períodos remotos na história:

(...) Dei o nome de arquétipos a esses padrões, valendo-me de uma expressão de Santo Agostinho: Arquétipo significa “Typo” (impressão, marca-impressão), um agrupamento definido de caracteres arcaicos, que, em forma e significado, encerra motivos mitológicos, os quais surgem em forma pura nos contos de fadas, nos mitos, nas lendas e no folclore (...). Expressa o mecanismo da introversão da mente, do inconsciente em direção às camadas mais profundas da psique inconsciente (...). (JUNG, 1972, p.60)

Como podemos observar, a etimologia da palavra *Arquétipo* é tão remota quanto a variedade de significados comuns entre culturas distintas. Propomos, a partir das análises arquetípicas, uma leitura de imagens femininas presentes em CG&S, além da abordagem histórico-imaginária sobre a mulher índia.

É dessa forma que faremos uma leitura sobre o Inconsciente Coletivo no ensaio CG&S de Gilberto Freyre: pela via arquetípica. Mas antes de estendermos esse raciocínio, comecemos por um exercício preliminar: o homem do nordeste agrário trancafiou a sua dimensão feminina desde a formação histórica de sua psique?

O mundo rural e pátrio trazido por Freyre estava vinculado ao tradicionalismo dos engenhos pernambucanos, e como já vimos, esse Brasil foi defendido por ele. O autor pernambucano elucidava uma intensa experimentação genética e cultural entre lusos, negros e índios. Para Gambini (1988), essa mistura se deu apenas no plano étnico, mas não no plano psicológico. Ou seja, na sua dimensão psíquica de mistura, identidade multi-étnica, enquanto reconhecimento cultural, ainda não valorizamos a estrutura arquetípica desta miscigenação.

### ***Ânima, nos porões da casa antiga***

Aqui passaremos a interpretar um arquétipo junguiano, valendo-nos do contexto histórico-sociológico na qual pretendemos estudar: a *Ânima*. À feminilidade inconsciente no homem, Jung denomina *Ânima* (SILVEIRA, 2006).

Esse potencial energético-psíquico (dada às suas manifestações ancestrais) revela uma personificação na consciência do que Jung revela como alma feminina. Neste caso, uma força compensatória, capaz de trazer equilíbrio à chamada alma masculina. A mulher, com sua psicologia tão diversa da psicologia masculina, sempre foi uma fonte de informação sobre as coisas que o homem nem mesmo vê (JUNG, 1978). Mas hoje sabemos que tanto o *feminino* ou o *masculino* (enquanto energias psíquicas), independem de uma denominação de gênero homem/mulher, sendo formas energéticas universais.

Não deixaremos, evidentemente, de direcionar essa leitura para a imagem da mulher índia da América Portuguesa a partir dos reflexos causados pela obra CG&S no imaginário intelectual e, sobretudo, por sua influência no inconsciente coletivo. Assim, conforme Jung (1978), há uma imagem coletiva da mulher no inconsciente do homem, com auxílio da qual ele pode compreender a energia do feminino. Da mesma forma, se pode perceber a energia do masculino na mulher. Essa polarização é compreendida como *Animus* e *Ânima*. (JUNG, 1972).

*Ânima*, especificamente, é uma energia arquetípica e, por essa razão, nunca se mantém estática no Inconsciente Coletivo. Dependendo dos condicionamentos culturais existentes, poderá manifestar-se de formas variadas. Mas olhemos para o nordeste açucareiro de Gilberto Freyre. Que imagens arquetípicas inspiraram a imaginação deste homem? Sua relação pessoal, afetiva e familiar do velho Brasil rural acompanha psicologicamente sua escrita? Suas reflexões histórico-sociológicas trazem um tipo de imagem feminina a partir de uma perspectiva de inconsciente impessoal que para nós começa com uma imagem índia:

(...) A *ânima* foi rejeitada e continua sendo. A miscigenação não se deu a nível psicológico, mas apenas na dimensão biológica e cultural no que esta possa ter de mais periférico. Isto é, as mulheres indígenas foram reduzidas à condição de reprodutoras silenciosas e desprovidas de quaisquer valores, através das quais se

povoaria a nova terra. Nossos pesquisadores, na melhor tradição romântica, têm apontado os vários modos pelos quais os índios “contribuíram” (a palavra em si já é suspeita) para a cultura brasileira, desfiando os exemplos de praxe: a elevada frequência estatística de traços indígenas na população, alimentos e frutos, técnicas agrícolas, redes e demais artefatos, lendas, nomes próprios e vocábulos do tupi-guarani (...). (GAMBINI, 1988, p.178)

Uma imagem não apenas da mulher índia, mas das primeiras mães, dos primeiros/as brasileiros/as ao longo de cinco séculos. Como vimos anteriormente, as fontes reunidas por Freyre interpretam o colonizador homem (corsário, marinheiro, jesuíta, cristão-novo) ao projetar nesta mulher seu olhar de conquistador. O que significa perceber uma miscigenação apenas no plano biológico, genético. Roberto Gambini (1988) enfatiza o processo cultural da mestiçagem psíquica, ausente enquanto reconhecimento de alma dos povos dos quais a maioria dos brasileiros/as descende. Sem dúvida, essa reflexão traz uma perspectiva da presença indígena na cultura brasileira. Mas uma presença não efetivada psiquicamente na estrutura imaginária da sociedade brasileira e suas instituições.

Não podemos, evidentemente, pensar em *Ânima* sem seu oposto dialogical: o *Animus*. É o arquétipo do masculino atuante no inconsciente da mulher. Como toda e qualquer energia psíquica que navega pelo imaginário, o animus possui sua atemporalidade, da mesma forma que já foi visto na *Ânima*. Enquanto uma relação de equivalência, também aparece nas estruturas imaginárias como uma alma masculina na mulher, ou seja, um pólo regido pelo princípio masculino (cósmico). Embora nossa discussão não enverede com maior profundidade sobre este conceito, torna-se fundamental estudá-lo na medida em que é complemento da *Ânima*.

### **A América é fêmea, a terra é o princípio feminino**

Mulheres indígenas na América Portuguesa: fascínio e perigo mortal. Dois aspectos que permeiam a imaginação do europeu no século XVI. A novidade, o entusiasmo, descoberta, expansão, novos conhecimentos, riqueza, abundância, renovação, aventura e criatividade. Noutra palavra: o Éden estava ali, exposto. (AGNOLIN, 1996)

Desde a época do navegador genovês Américo Vespúcio até o século XIX, essa imagem feminina mais tarde reduzida à mera alegoria nas representações artísticas, desempenhou enorme papel na mentalidade europeia. Mares nunca d'antes navegados! Ei-los, os mares do inconsciente! Tal pequenez da Península Ibérica cristã contra a imensidão do inconsciente não-europeu, pagão!

A América, na situação de fêmea a ser apossada estava ali para ser estuprada. Gambini (1988) reflete sobre alguns aspectos importantes: já em 1549 – por ocasião das missões jesuíticas chefiadas pelo padre Manoel da Nóbrega – na capitania de São Vicente (atual estado de São Paulo), os missionários estavam tão assustados com as índias, que Nóbrega solicitou a seu superior em Lisboa que despachasse para a colônia algumas mulheres portuguesas para atrair a atenção dos colonos, pouco importando que levassem “vida errada”:

(...) são tão desejadas as mulheres brancas quá, que quaisquer farão quá muito bem à terra, e ellas se ganharão e os homens de quá apartar-se-ão do peccado (...) porque as mulheres andam trás estes moços para peccarem com elles e enganão-nos, e elles que facilmente se deixam enganar. Assi que esta terra não é senão para velhos, ou moços tão virtuosos, que a virtude muita supra a idade. (NÓBREGA *apud* GAMBINI, 1988, pp.67-68)

Analisemos outro argumento, agora do padre José de Anchieta, visitador e missionário jesuíta, outra fonte documental do intérprete do Brasil Gilberto Freyre:

Las mujeres andan desnudas y no saben negar a ninguno mas aun ellas mismas acometen y importunan los hombres hallandose com ellos em las redes; porque tienen por honra dormir com los Xianos. (ANCHIETA *apud* FREYRE, 2002, pp.164-65)

Da mesma forma que a leitura junguiana de Gambini (1988) coloca o lugar da psicologia analítica como valiosa abordagem de interpretação histórica, teremos o papel de Freyre como mantenedor de uma visão oficializada do colono/jesuíta, de onde perceberemos um apoio *iberocêntrico*, por assim dizer, do papel religioso no controle sexual das índias.

O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desse que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho. (FREYRE, 2002, pp.164-65)

No início da extração do Pau-Brasil, documentos atestam que contrabandistas europeus persuadiam a mão-de-obra escrava de nativos com pequenos produtos, tais como pentes ou espelhos, mas também sabemos – pelo menos do ponto de vista da história oficial – que missionários jesuítas não eram recebidos por índias “vorazes de sexo”. Essa interpretação freyreana teria sido uma forma de manter um discurso sexista no livro, enfatizando a insaciabilidade sexual da índia em contraponto à ordem moral jesuítica. (MEDEIROS, 1984)

Talvez, as mulheres indígenas é que tiveram de tomar cuidado para não atolarem seus pés nos padres, completamente desligados da *Ânima*, fator decisivo para a censura moral da mulher índia. *Ânima* significa, também, equilíbrio e alegria de viver. Reestabelecimento psíquico do lugar feminino da alma. Essa força arquetípica deu-se por enterrada nas primeiras décadas da conversão indígena ao cristianismo. É preciso, evidentemente, perceber melhor tais questões pelo ângulo das representações do imaginário:

A *Ânima* apresenta-se personificada nos sonhos, nos contos de fada, no folclore de todos os povos, nos mitos, nas produções artísticas. As formas, belas ou horríveis, de que se reveste, são numerosíssimas: sereia, mãe-d'água, feiticeira, fada, ninfa, animal, súcubo, deusa, mulher. O princípio feminino no homem poderá desenvolver-se, diferenciar-se, transpor estágios evolutivos. (SILVEIRA, 2006, pp.83-84)

Quando esta se torna uma função psicológica da mais alta importância, forma harmonicamente um relacionamento com a nossa individualidade, na qualidade de intermediária entre o consciente e o inconsciente, se relacionando com as funções arquetípicas. Em outras palavras, a energia arquetípica de *Ânima* estabelece uma ligação com a Terra, no sentido de perceber a origem de uma identidade psíquica e cultural.

As representações alegóricas do imaginário seiscentista são sincrônicas com a visão estabelecida em diversos pontos da Tradição Oral: quem é a *Mãe-d'água*? Note-se a personificação anímica dada à mulher no Inconsciente Coletivo, por assim dizer, revestida na imagem de um ser fantástico aos olhos humanos.

Quando não completamente endeusada, esta fica arraigada de elementos negativos. *Iara* ou *Mãe-d'água* são personificações de traços psíquicos que a mente humana acumulou através dos tempos, resvalando na formação do cruzamento étno-cultural em diversos contextos regionais na formação de nossa sociedade. Na contramão, também surge no Inconsciente Coletivo como símbolo sexual “pagão” do cristianismo:

(...) E o certo é que sobre a mulher gentia fundou-se e desenvolveu-se através dos séculos XVI e XVII o grosso da sociedade colonial, no largo e profundo mestiçamento, que a interferência dos padres da Companhia salvou de resolver-se todo em libertinagem para em grande parte regularizar-se em casamento cristão. (...) Mas é só a partir do meado do século XVI que pode considerar-se formada, diz Basílio de Magalhães, “a primeira geração de mamelucos”; os mestiços de portugueses com índios, com definido valor demogênico e social. Os formados pelos primeiros coitos não oferecem senão o interesse, que já destacamos, de terem servido de calço ou de forro para a grande sociedade híbrida que ia constituir-se. (FREYRE, 2002, pp.164-65)

### ***Sombra & Persona***

Existem outras funções psico-energéticas importantes a serem trabalhadas: respectivamente são *Sombra* e *Persona*. Pela corrente junguiana, uma coisa precisa estar esclarecida no tocante aos opostos: as polaridades e os princípios dialógicos de complementação interagem. Não são compreendidos enquanto forças de oposição, mas de ambivalência. Estamos trabalhando com Pensamento Social Brasileiro, mas é fundamental percebermos o significado destes dois conceitos para Jung ao relacionarmos com nosso objetivo de pesquisa.

A rigor, *Sombra* são todas as possibilidades de desenvolvimento rejeitadas pelo(s) indivíduo(s). Representa, mais imediatamente, nosso lado psíquico esquecido, desvalorizado ou reprimido. Enquanto idéia, pode ser aplicada não

somente a indivíduos, mas a qualquer fenômeno com características psicológicas, instituições, fatos, história e cultura. (BARCELLOS, 1991)

No caso da *Persona*, a *Sombra* é sua equivalente psíquica. Nesta linha, pode ser entendida como segmento da psique coletiva. E, logicamente, não devemos desvencilhar-nos de uma interpretação arquetípica dos fenômenos coletivos que nos movem. Ao analisarmos o que Jung chama de *Persona*, dissolvemos a máscara e descobrimos que, aparentando ser individual, ela é no fundo coletiva. Em outras palavras, ela não passa de uma máscara da psique impessoal (JUNG, 1978). Outro ponto importante é analisarmos a atitude meramente pessoal da consciência, como uma produção de forças externas ao sujeito.

Se pensarmos nessa máscara que nos direciona para os caminhos do inconsciente, ela revela seu oposto, o que está escondido. Um fato é inegável: somos uma reprodução da coletividade, do geral, das camadas mais superficiais da mente humana. Agimos, em síntese, como elementos voláteis da energia *psico-coletiva*, moldada de acordo com os ventos e os caprichos da tradição, do peso psicológico e cultural das instituições, da hierarquia ditada pelo capitalismo. Porém, num dado momento podemos ser senhores/as de nosso caminho. Isso pode acontecer em qualquer circunstância.

Sempre que preservamos a consciência pessoal numa esfera de individualidade (e não de individualismo), podemos tornar lúcida nossa singularidade. A *Sombra* nesse contexto possui um fator de re-significação, de resolução de um “grande problema” originado pela psique. Ela pode levar-nos ao novo. Poderíamos dizer que a *Sombra* descortina uma consciência de *alma* sobre as profundezas do inconsciente.

*Sombra* como já vimos anteriormente, possui uma significação do novo. Através da leitura de Danielle Rocha Pitta (2005), podemos perceber nessa atmosfera arquetípica um conjunto de símbolos e mitos que certamente atravessam nossa capacidade de lidar com as manifestações coletivas. Existe um isoformismo de *schèmes* e de símbolos presentes nas manifestações do imaginário enquanto verdadeiras estruturas culturais independentes.

Cada imagem – seja ela mítica, literária ou visual – se forma em torno de uma orientação fundamental, que se compõe dos sentimentos e das emoções próprias de uma cultura, assim como de toda experiência individual e coletiva (...). Assim, por exemplo, temos uma imagem mítica do cangaceiro (afetividade e experiência do herói universal), ligado ao *schème* da divisão entre o bem e o mal, por exemplo. (PITTA, 2005, p.22)

Essa visão comungada pela autora é a sistematizada pelo antropólogo francês Gilbert Durand. Sua proposta ao estudo do imaginário é uma ponte de diálogos viáveis com a psicologia junguiana. Podemos, evidentemente, levar em conta todo um conjunto de símbolos, mitos e signos presentes na construção do(s) imaginário(s) ligado(s) ao cosmos (inconsciente coletivo). De certa forma, aqui surge uma confluência: a hereditariedade dos símbolos para Durand o deixa mais próximo da Psicologia Analítica. Os *Arquétipos* também são caracteres herdados.

No entanto é bom esclarecer que estamos trabalhando com uma visão de imaginário junguiana. E tanto *Sombra* quanto *Persona* estão ligadas às equivalências universais constatadas por essa psicologia: bem e mal, profano e sagrado, razão e metafísica. Não no sentido dialético, mas dialógico, de uma complementação entre essas polarizações psíquicas e culturais.

A própria imagem jesuíta projetada sobre a Índia já era um conjunto de símbolos e mitos trazidos pelo período medieval português. E não devemos esquecer que o Iluminismo, o Romantismo alemão e a física de Newton não fizeram parte da modernidade lusitana. Enquanto Portugal tornava-se uma nação de pescadores/mercadores, outros povos europeus se nutriram da filosofia e da ciência, só posteriormente compartilhando uma cultura colonialista e marítima. O estado nacional português foi o primeiro da era moderna, mas não acompanhou o desenvolvimento científico que se expandiu em outras regiões da Europa, a partir dos séculos XVI e XVII.

Todo este fardo cultural veio à tona nas missões religiosas. Os padres da Companhia de Jesus estavam ligados ao lado mais conservador da Igreja Católica Romana, decisivamente pelos méritos de seu criador, o espanhol Inácio de Loyola. Soma-se a incapacidade de lidar com uma formação psíquica menos voltada para as

guerras de um passado medieval contra muçulmanos e judeus. Quando desembarcaram na costa brasileira nos primórdios do mercantilismo atlântico, todo esse contingente imaginário reagiu como uma nova guerra para cristianizar um mundo desconhecido.

Esta índole portuguesa não estava articulada com uma dimensão de *Ânima* que marcou profundamente o Renascimento em cidades mediterrâneas como Veneza e centros culturais da época, como Paris e Amsterdã. De modo algum estamos reforçando a tese de que outros colonizadores/invasores europeus foram mais edificantes em sua marcha civilizatória. O que tentamos é dialogar com CG&S no sentido de entender o caminho de colonizador secundário que Portugal mantinha entre seus vizinhos mercantilistas.

Se relacionarmos essa análise a situações contemporâneas, o Brasil continua a ser o eterno “paraíso proibido” no imaginário de turistas que aqui aportam. “Não existe pecado do lado de baixo do Linha Equador”!<sup>18</sup> Nas capitais litorâneas, o chamado “turismo sexual” tornou-se cartão-postal para visitantes em busca do “exótico”, do “tropicalmente aceito”. Mas bem antes, evidentemente, foi trazido pelos portugueses invasores o mito de um imaginário medieval e de cruzadas cristãs.

É inegável que relegamos à mulher índia uma imagem de natureza negativa, se levarmos em conta textos oficiais católicos, contados pela ótica dos invasores/jesuítas. Uma imagem arquetípica que foi ganhando forma em quinhentos e dez anos.

### **A *Sombra*: imaginário presente?**

Isso nos leva a pensar, em certa medida, que a *Ânima* acaba sendo vinculada ao sentido de inferioridade espiritual, quando se trata da imagem feminina dessa índia? Na psique, uma energia surge como base dessa idéia geral: a *Sombra* (GAMBINI, 1988).

---

<sup>18</sup> *Não existe Pecado ao sul do Equador*. Composição musical de Chico Buarque e Ruy Guerra (1972-73). Disponível em: <http://letras.terra.com.br/chico-buarque/86006/>

Ela contém informações dos primórdios da humanidade: desejos inaceitáveis para a cultura de uma época, repressões incompreendidas que não podemos aceitar (JUNG, 1978). Comumente, leva-nos a caminhos não programados, a atitudes inesperadas. Ela também possui seu lado positivo, pois pode inspirar-nos à criatividade, ao desenvolvimento das artes, de emoções profundas e espontâneas. Num sentido arquetípico, quanto maior a repressão, mais a *Sombra* se tornará espessa e obscura.

No entanto, é necessário lembrar que os arquétipos, quando tendem a concentrar energia psíquica de forma unilateral, criam uma inflação, um congestionamento energético. Mas quando se polarizam de forma harmônica, complementar, tendem a manifestar-se de forma positiva através do inconsciente: são os atos de tolerância, a não-violência contra a mulher, o distanciamento a comportamentos movidos pela agressividade. Como a *Sombra* é uma espessa massa de componentes diversos, está sujeita a isolar – ou abrir – a *Ânima* no inconsciente impessoal.

Mas a sombra ultrapassa os limites do pessoal e alonga-se na sombra coletiva. Veremos então homens civilizados, quando reunidos em massa, portarem-se segundo os mais inferiores padrões (...). Tornam-se ávidos, destrutivos, sanguinários. Os exemplos são múltiplos e infelizmente estão de tal modo presentes no mundo contemporâneo que será desnecessário citá-los. (SILVEIRA, 2006, p.82)

Na interpretação freyreana, estaria a imagem da mulher indígena – enquanto receptáculo de uma primeira figuração – compondo a nossa *Ânima* no sentido de uma *Sombra*? Ou seja, o Brasil agrário, escravista e antigo do escritor pernambucano estava reforçando um arquétipo, justapondo-o sobre outro: a *Sombra* predominando em *Ânima*?

Levando-se em consideração que seu livro é fonte conhecida para se pensar a História do Brasil, não seria exagero dizer que há um aspecto sincrônico neste diálogo junguiano. Precisamos entender o quanto reduzimos nossa *imagem indígena* através do Inconsciente Coletivo. Seria como voltarmos à sensação inicial de autóctones que recebem a chegada de forasteiros de um mundo diferente. Podemos começar a imaginar as mulheres próximas ao nosso meio sendo utilizadas como

objeto de uma nova leva de homens: um útero índio parindo indivíduos sem parentesco direto com nenhum dos lados (português/índigena). Este novo mestiço não era identificado como pertencente à sua cultura tribal e, tampouco, como cristão, seguindo os passos de seu pai ibérico. Torna-se um desterrado em sua própria terra.

### **A matriz índia**

Relembrando o pesquisador e escritor Mário de Andrade (1981), tomando por base sua obra *Macunaíma* (1928), teremos uma interpretação literária dessa mãe enquanto aquela capaz de “parir” um ser sem caráter. Entenda-se aqui caráter numa dimensão de identidade nacional. Não esqueçamos o subtítulo do livro deste autor: herói sem nenhum caráter. Ou melhor, sem identidade de pai e mãe, sem registro de nascimento.

Por onde anda nossa mãe (matriz) índia no inconsciente coletivo? Por onde ela repousa? Missagia de Mattos (1999), em excelente artigo, reflete sobre a cosmologia e as relações de troca no sistema de parentesco e matrimônio indígena.

A exemplo, vejamos as narrativas e gravuras existentes sobre rituais antropofágicos. Marcam uma participação dos indígenas dividida segundo o sexo: os homens capturam, executam e fracionam o corpo do inimigo, enquanto as mulheres pareciam muito se comprazer com a alegria do repasto canibal e da *cauinagem* (bebida ritual) que elas preparavam (MATTOS, 1999). Viveiros de Castro (1992) considera uma grande perda a rapidez com que estes rituais deixaram de se realizar a partir da invasão portuguesa. A identidade dos povos da floresta se mantinha sólida através destes ritos. O processo cultural da antropofagia, interpretada de forma unilateral pelos invasores, não consistia em “devorar” outros indígenas, como um canibalismo desmedido. O que acontecia é que, após ser capturado, o guerreiro da tribo rival doava seu espírito para os outros/as, para que sua coragem e sabedoria permanecesse entre os demais. (CASTRO, 1992)

Não quiseram, estes europeus, entender que não poderiam transportar para este espaço as imagens de velhas que dançavam em torno de suas panelas que cozinhavam – e disseram que por aqui era feminina a responsabilidade da

antropofagia, era de velhas. E disseram que eram enfeitados pelas índias, seduzidos. As mulheres eram canibais no imaginário cristão que se construiu. Mas elas eram as responsáveis pela casa e pela roça, que são historicamente, “lugares” de mulheres, também. Nestes “lugares”, produziam e reproduziam saberes, impressões, mas não somente elas, é verdade, todos o faziam. Naqueles tempos idos. Estas e outras imagens nos desassossegam (FABRÍCIO, 2004).

A dança e a música, neste caso eram singulares: representavam a redenção do guerreiro devorado pela tribo. Isto significava fracionar o corpo do capturado e inseri-lo neste ritual de absorção do outro – a redenção do espírito guerreiro. Do ponto de vista psicológico/histórico, há uma constatação pertinente ao jesuíta – principal desarticulador ideológico desses ritos: a *Ânima* ausente nestes religiosos. A ocupação ibérica no “Novo Mundo” era uma prática exclusivamente masculina.

Assim, não se construiu uma compatibilidade psíquica para o homem. Formou-se masculino a partir da negação de sua *alma feminina*. Na vida social e familiar, este princípio psíquico coloca-o na defensiva. Agride como forma de não ferir-se. A mulher que sofre a agressão física (seja companheira, ou desconhecida), simboliza o fracasso de sua parte integrante da psique desde sua (nossa) formação histórico-social.

Podemos trazer a interpretação da psicóloga junguiana Clarissa Pinkola Estés (1994) ajudando-nos a conceber um pouco esse espaço imaginal da América Portuguesa. Por exemplo, reina pela tradição oral histórias sobre a “Vó índia pega no laço por nossos avôs”. Constatação empírica, podendo ser ouvida em diferentes regiões do país e do mundo, sem no entanto, ser precisada por estudos antropológicos. Freyre ilustra sua visão sobre o tema:

Paulo Prado salienta que o “desregramento do conquistador europeu” veio encontrar-se em nossas praias com a “sensualidade do índio”. Da índia, diria mais precisamente (...) O ensaísta do Retrato do Brasil recorda dos primeiros cronistas as impressões que nos deixaram da moral sexual entre o gentio. Impressões de pasmo ou de horror. É Gabriel Soares de Sousa dizendo dos Tupinambás que são “tão luxuriosos que não há peccado de luxúria que não cometam”; é o Padre Nóbrega alarmado com o número de mulheres que cada um tem e com a facilidade com que as abandonam; é Vespúcio escrevendo a Lourenzo dei Médici que os indígenas “tomam tantas

mulheres quantas querem e o filho se junta com a mãe, e o irmão com a irmã, e o primo com a prima, e o caminhante com quem encontra. (FREYRE, 2002, p.172)

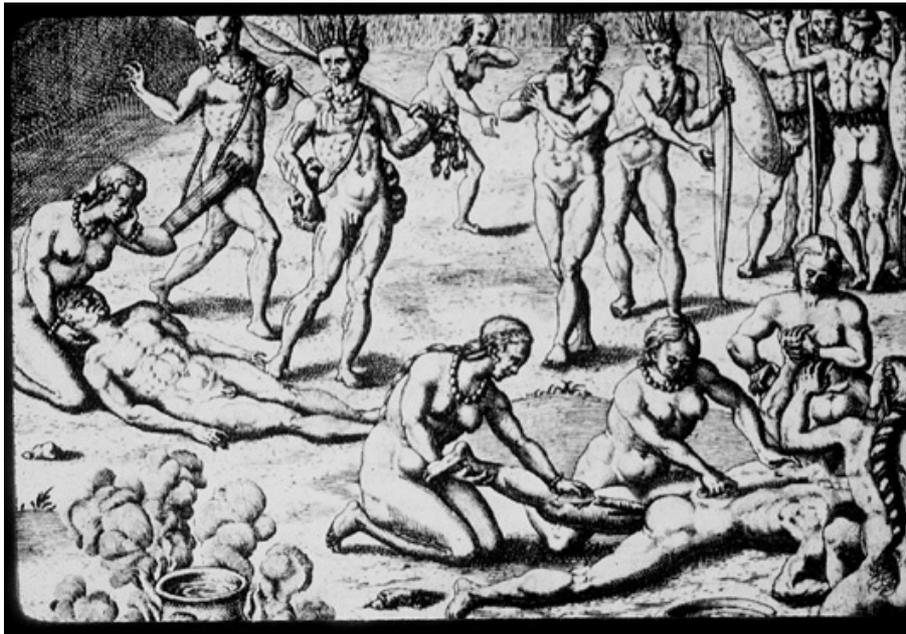
Pode ser a mulher selvagem habitando algum lugar do inconsciente (seja no feminino ou masculino), sempre como uma sobrevivente? Sobrevivência, aliás, sentida nos dias atuais com as lutas emancipatórias. Lobos (ou a chamada *mulher loba*) se protegem como podem pelo instinto. Seja de caçadores (homens que violam corpos), seja das adversidades naturais. Torna-se fundamental imaginarmos um lugar histórico da mulher índia na sua relação de sobrevivência com o invasor português:

Contudo, mesmo numa cultura opressora, em qualquer mulher na qual a Mulher Selvagem ainda viceje ou apenas cintile, haverá perguntas-chave sendo feitas, não só aquelas que nos são úteis para *insight* particular de cada um, mas também aquelas que tratam da nossa cultura. “O que está por trás dessas proibições que vemos no mundo exterior? Que parte boa ou útil no indivíduo, na cultura, na terra, na natureza humana foi morta ou está morrendo por aqui?”. Uma vez examinadas essas questões, a mulher está capacitada para agir de acordo com sua própria competência, com seu próprio talento. Tomar o mundo nas mãos e agir com ele de um modo inspirado e fortalecedor da alma é um poderoso ato do espírito. (ESTÉS, 1994, p.93)

Para Agnolin (1996), também há a questão de mediar o maravilhoso, que por conseguinte, não se dá fora da experiência concreta e de uma racionalização do real: quanto mais um mundo torna-se “outro/a”, tanto mais ele/ela se manifesta numa mediação suspensa entre imaginação e o real. Parece que a mulher índia, neste meio termo de figuração exógena, é projetada na figura de Eva no paraíso: mal e fetichismo. De fato, ela não sobreviveu imagetivamente neste inconsciente mestiço.

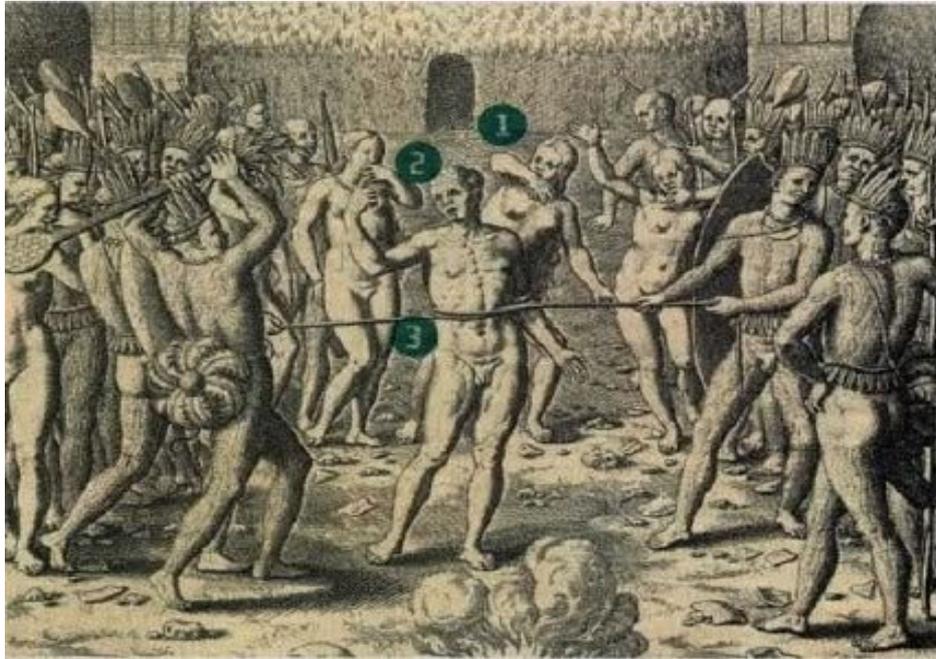
Por outro lado, devemos ter clareza de que, o máximo a ser feito, neste sentido, é uma análise “menos penosa” dessa hipotetização histórico-imaginária, visando compreender melhor como as manifestações psíquicas do patriarcado submergem nas relações cotidianas. Na mesma corrente, povos indígenas que não foram destruídos, se colocaram à margem da população colonial. Assim, a mulher indígena de Freyre não aparece no empreendimento agrícola das fazendas de

açúcar, tampouco o homem índio. Sem uma imagem (índia) e a negação desta na psique coletiva, somos órfãos/ãs numa dimensão arquetípica.



**Figura 04** - Ritual antropofágico Tupinambá (xilgravaura do século XVI) inspirada na visão de Hans Staden

Fonte: <http://bp3.blogger.com>



**Figura 05** - Prisioneiro em ritual Tupinambá, de Théodore de Bry (inspirada na visão de Hans Staden)

[www.forum.outerspace.com.br/showthread.php?t=101565](http://www.forum.outerspace.com.br/showthread.php?t=101565)

### Capítulo III

#### *A Índia Mãe: aspectos da Terra e ritos da Alma*

*Uma viagem de descobrimento não  
consiste em encontrar novas terras,  
mas um olhar novo...*

*Marcel Proust*

O Inconsciente Coletivo como já vimos, é um imenso oceano e acumula informações culturais da humanidade ao longo dos tempos. Nosso inconsciente pessoal é uma pequena fração dele. Ambos se conectam de forma lógica, mas não totalmente segura. Ou seja, a individualidade da psique precisa ser preservada no sentido de manter o equilíbrio na interação desses processos culturais.

Vimos nos capítulos anteriores, aspectos fundamentais da visão junguiana de cultura, ao passo que intercalamos brevemente CG&S de Gilberto Freyre na perspectiva de um estudo arquetípico. Dela, sobretudo, dedicaremos uma leitura sobre a imagem da mulher índia, a partir dos cronistas e viajantes que fundamentam a obra.

O patriarcado rural brasileiro há algumas gerações sofre mudanças na ordem da estrutura que o forjou: seja política, econômica e social. A cultura é dinâmica enquanto energia de movimentação arquetípica, de polarização. Por isso, deve ser interpretada como uma grande ciranda. Uma dança circular (como os rituais dos índios Cheyenne, da América do Norte, onde findam e nascem os seus ciclos). Seguindo a linha de Jennifer e Roger Woolger (1989), não é difícil entender como precisamos de uma energia da Terra, como aquela que nos formou bem antes da chegada dos invasores no quinhentismo:

(...) Descendo essa montanha, em passos lentos, em passos delicados e suaves, vinham as mulheres idosas, as mulheres índias, dançando. Elas ou *são* luz ou trazem luz. Serpenteiam a montanha para depois rodear o morro onde estou. E, ao dançar em círculo, muito depressa, neste círculo entra outro círculo, de mulheres jovens, da minha

idade e do meu tempo, jovens que eu conheço, e elas também dançam. Os dois círculos estão dançando e se movendo, e começam a se entrelaçar, um penetrando o outro. Surge então no interior deste círculo outro círculo de sete idosas avós, mulheres de cabelos brancos, mulheres importantes para mim, anciãs poderosas (...) Os círculos à minha volta desaparecem, e me vejo novamente a sós com a mulher Arco-Íris. (...) Ela me disse que a Terra está em dificuldade, que todas as terras estão em dificuldade, e que aqui, nesta Ilha das Tartarugas, nesta terra norte-americana, o que precisa é um equilíbrio. Ela disse que a energia impetuosa, agressiva, analítica, intelectual, construtora e ativa sobrepujou demais a energia feminina, receptiva, a energia que concede e se rende. Ela disse que o que precisa acontecer é uma elevação e um equilíbrio. E por estarmos desequilibrados, precisamos enfatizar mais a entrega, a doação, o acalento. Ela falava comigo como uma mulher, e eu deveria levar essa mensagem para as mulheres especificamente. Mas não só as mulheres precisam se fortalecer assim; todos nós precisamos, homens e mulheres igualmente. (HALIFAX *apud* WOOLGER, 1989, pp. 107-08)

Algo que nunca foi relevante para estes povos é a linha cronológica de tempo. Passado, presente e futuro se manifestavam como significação dos ciclos, ligados diretamente à energia da natureza como componente da vida indígena. Como disse o próprio Jung: *o Arquétipo é*. Nós criamos o bem e o mal, parte fundamental da nossa imaginação enquanto ocidentais. É esta a relação preconizada pela anciã nativa sobre o poder da razão tenaz de *Animus* sobre *Ânima*. Como podemos observar:

As épocas ancestrais não desaparecem nunca e todas as feridas, mesmo as mais antigas, ainda minam sangue. (PAZ *apud* MENDONÇA, 2006, p.81)

Logicamente, esse acontecimento traz um exemplo de como os povos indígenas da América do Norte estavam impregnados com o senso místico da unidade *feminino, masculino e natureza*. Bem antes da chegada de Colombo, muitas destas cerimônias gentílicas (que envolviam xamãs, homens ou mulheres) consistiam em trazer uma relação dialógica da psique que nós ocidentais, só viríamos a *tentar* conscientizar séculos depois. Mas para isso, especificamente, precisamos *des-racionalizar a idéia de tempo*.

À luz do imaginário produzido pelo cristianismo, o que se viu foi uma posição unilateral frente ao modo de conduta anímica que os indígenas já estabeleciam – dentro de suas dinâmicas de espiritualidade – nas respectivas atividades de polarização em seu mundo. Sua história, sua conduta pessoal e coletiva já congregavam todos estes parâmetros de aprendizado com a Terra, que nestes termos, possui um caráter de Grande Mãe<sup>19</sup>. Ou seja, uma unidade da energia como propulsora da vida, em todos os sentidos.

O tempo contado cronologicamente por um calendário cristão foi de encontro à Mãe Terra: à Índia Mãe, à Grande Mãe. A gestação dos filhos/as para aquelas mães tupis era *Ânima*, no sentido mais *alma*<sup>20</sup> de sua origem. A cultura ibérica se impôs enquanto *outra* forma de maternidade:

Se formos entender a Igreja como Madre, também percebemos uma mãe às vezes amorosa, protetora, mas muitas vezes castradora. Sabemos que uma mulher sujeita à autoridade do *Animus* e da lógica é controladora, dominadora, obstinada e até cruel. Tem sérias convicções e rígidos pontos de vista, e que não leva em conta o outro. É notável que nossos índios viviam num estado de *consciência matriarcal*, como dizia Neumann, ou de *participation mystique*, segundo Lévy-Bruhl, ou seja, numa fase correspondente à infância. Era um mundo de abundância e magia, cujo aspecto negativo era o medo do mundo dos demônios. Além de originalmente não terem noção de culpa e pecado, depois imposta pelos jesuítas, também não tinham noções de ordem, constância e exatidão (...) O fato é que, apesar de se dar tanta ênfase à indolência e à preguiça do índio, esquecemos muitas vezes da mesma indolência de nossos colonizadores aventureiros europeus, que buscavam a riqueza fácil. Isso implica um imediatismo infantil, destrutivo, predador, em que as qualidades como esforço, respeito, responsabilidades são esquecidas, dando lugar a uma moral que supõe vagabundagem, esperteza, audácia, desrespeito,

---

<sup>19</sup> Para Jennifer e Roger Woolger (1989), o Arquétipo mais próximo da Mãe Terra está ligado ao antigo mundo das deusas pagãs (romanas e gregas). Significa pensar uma grande amamentadora dos animais e dos seres vivos em geral, além de proteger os vales e florestas. Ao mesmo tempo, manifesta-se como uma energia cósmica do feminino presente em toda natureza, dando singular referência à deusa grega Ártemis: “Sob nomes diferentes, o espírito das deusas que os povos antigos do Velho Mundo conheciam como Ártemis sempre esteve presente no continente americano nas tradições nativas que reverenciam *o modo belo da Terra* (...)”. (WOOLGER, 1989, p.106)

<sup>20</sup> Podemos utilizar os conceitos apresentados por Gambini (1988) para falar de *alma*. Na perspectiva junguiana apresentada pelo autor, podemos interpretá-la no sentido de identidade psíquica: “Os cientistas sociais já demonstraram plenamente que o que mantém vivo um grupo é sua cultura, sua mitologia, sua identidade, aquilo que faz um grupo ser exatamente o que é (...) Destituídos de sua riqueza – sua identidade cultural e seu território – os índios viraram pedintes. O civilizador Blázquez, porém, julgava que a mudança das casas era sinal de que o Espírito Santo havia tocado o coração dos selvagens”. (GAMBINI, 1988, pp. 191-195)

irresponsabilidade, insegurança.(...) (BRIZA, 2006, p.112-13)

Podemos estabelecer agora, um diálogo curioso entre a deusa grega Ártemis e a índia Tupi, Tupinambá ou Tapuia do litoral nordeste da América Portuguesa<sup>21</sup>. É, provavelmente, a mais antiga das deusas gregas. Mais remota que as primeiras manifestações urbanas de Atena, mais antiga que os primeiros templos eróticos de Afrodite, mais antiga mesmo que Deméter, a mãe dos cereais que regeu os primórdios da agricultura. Ártemis pertence ao estrato mais antigo da memória humana (WOOLGER, 1989).

Sua natureza andrógina, que congrega as energias do feminino e masculino desde seus primórdios nas antigas planícies da Arcádia (Grécia), faz dela uma deusa livre, uma caçadora solitária, aquela capaz de agir por conta própria em seus ensinamentos e lutas. Este é o correspondente arquetípico das mulheres guerreiras na formação ocidental da antiguidade grega, que também começou a desaparecer devido ao patriarcado urbano que aí se formou: a separação entre mulheres e homens no espaço público, e que também possui seu correspondente na atualidade, claramente, nas chamadas hierarquias de sexo e gênero.

Podemos refletir sobre o aspecto artemístico da mulher Tupi em nossas existências contemporâneas. Não há conotação metafísica neste exemplo, e sim, um sinal da independência cultural exercida pela mulher tribal antes da chegada das caravelas portuguesas. Absorvendo o caminho da autoridade social, em vários povos distintos, mas ligados ao mesmo tronco Tupi-Guarani da costa, a energia da vida feminina (da Terra), da construção dos mitos dessas respectivas etnias focadas na mulher. Sobretudo, em relação ao homem indígena e as funções exercidas em grupo. Freyre chegou a mencionar, mas de forma bastante passional, sua percepção acerca dessa idéia. Sua leitura também passou pelo campo da sexualidade, ponto de vista baseado em visões eurocêntricas:

---

<sup>21</sup> Ver Jennifer e Roger Woolger (1989) sobre o mito de Ártemis (período Arcaico e Clássico), filha de Zeus e Leto, irmã gêmea de Apolo, contrapondo suas irmãs Atena e Afrodite enquanto deusas urbanas. É protetora dos animais silvestres e das florestas. Seu mito é associado à independência e a bravura do espírito feminino em todas as eras.

Eram ainda as mulheres que plantavam o mantimento e que iam buscar a água à fonte; que preparavam a comida; que cuidavam dos meninos. Vê-se que não era pequena a importância da mulher velha entre os indígenas; enorme a da mulher, em geral (...). (FREYRE, 2002, p.185)

Os mitos que regiam os povos da floresta baseavam-se em experiências históricas muito distintas da nossa mentalidade judaico-cristã. Podemos supor que os Tupi associavam em seus ritos culturais à tríade feminino, masculino e Terra. A chamada *couvade* consiste em assemelhar o homem à mulher nos períodos de resguardo ou gestação, no sentido de socializar a maternidade. O que estamos defendendo é a possibilidade de entendermos, por uma descrição como esta, a relevância histórico-arquetípica dada a Mãe Terra pelos Tupi. Tratava-se, sem dúvida, de uma energia de compensação, de ligamento, mas que levou o autor a tratar de maneira confusa esse modo de se ver o mundo, tratando-o como introversão. Colocação que também surge na seguinte fala:

(...) Uns, efeminados pela idade avançada, que tende a masculinizar certas mulheres e a efeminar certos homens; outros, talvez, por perversão congênita ou adquirida. A verdade é que para as mãos de indivíduos bissexuais ou bissexualizados pela idade resvalaram em geral os poderes e funções de místicos, de curandeiros, pajés, conselheiros, entre várias tribos americanas. (FREYRE, 2002, p.187)

A partir desse trecho, uma rentável discussão sobre gênero e papéis sexuais seria desenvolvida pelas/os ativistas em prol da liberdade sexual em circunstâncias contemporâneas. O que importa, no entanto, é perceber a riqueza de certas descrições sobre a vida tribal, levando-nos a imaginar certos eventos míticos que a psique indígena processava. Dentro desse contexto, uma rede de significações mostrava-se presente, inserindo indelével harmonia como o nascimento e a vida. Porém, o autor pernambucano nos direciona para outro ponto interessante da psicologia de Jung, a Androginia<sup>22</sup>. Seguindo a citação de Freyre, podemos

---

<sup>22</sup> Aqui fazemos uma ligação harmônica entre *Ânima* e *Animus* – no sentido de uma união entre pólos de energia psíquica – enquanto forças universais. Podemos congrega o andrógino na psique, independentemente de uma imposição cultural (masculino/feminino). A idéia mais destacada nesta proposição é apresentada por Ginette Paris (1994), que refletindo sobre os mitos pagãos gregos na constituição do ser interior contemporâneo, estimula uma busca psíquica que transforme duas unidades em uma. Ou seja, forças arquetípicas de congregação.

interpretar androginicamente pajés, xamãs e curandeiros como homens (ou mulheres) dotados de uma psique capaz de integrar harmonicamente os pólos *Ânima e Animus*.

Para a mentalidade de um colono ou padre jesuíta, não havia espaço para absorver algo que estes povos, séculos antes, já desenvolviam: a identidade psíquica, diretamente ligada às entidades da floresta, à fauna e flora. O Tótem possui essa vitalidade: representar a mesma *alma* em duas ou mais. Não apenas os pólos dialógicos, mas o que vinha a partir disso. Talvez, a efeminação interpretada por Freyre, era resultado dessa integração entre consciência e energia coletiva, tão cativada e presente no Ego<sup>23</sup> destes povos. A mulher indígena obteve singular responsabilidade neste processo, pois a concepção da vida gentílica, no nascimento, corresponde a elementos essenciais de ligação do meio ambiente com o intermediador da Mãe Terra: o xamã e o pajé. Uma energia da Terra, ou seja, mãe e índia. Ou seja, a ela retornamos, a ela pertencemos. Somente com ela, podemos continuar em equilíbrio.

### Fontes da Terra Brasilis

A primeira grande queda do patriarcado no Brasil ocorreu na primeira metade do século XX – e pode ser associada politicamente ao movimento revoltoso de 1930 – quando nos tornamos mais cidadãos e menos camponeses. Sob um prisma meramente cronológico, isto representou uma transição necessária na história do país. Simboliza, também, uma luta interior do feminino projetando-se nas lutas de mulheres nos chamados tempos pós-modernos. O que estamos querendo dizer é que uma *insurgência psíquica interior* já apontava uma nova organização dos princípios arquetípicos *Ânima e Animus* no imaginário coletivo<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Conforme as exemplificações de Jung (1978) e Silveira (2006), o *Ego* corresponde à estrutura da consciência. Trata-se de todas as experiências mais diretas que integram o *Eu* individual. Poderíamos chamá-la, também, de *personalidade*. “A figura do feiticeiro e a do chefe da tribo são significativas: ambos se distinguem pela singularidade de seus ornamentos e seu modo de vida, que exprimem seu papel social”. (JUNG, pp. 24-25)

<sup>24</sup> Eu teria que informar um autor/a relacionado que pudesse servir para a construção deste raciocínio. O fato é que após minhas leituras sobre o tema da Psicologia Analítica aplicadas ao Pensamento Social Brasileiro, acabei por defender certas proposições científicas mais livres, porém, claramente inspiradas em autores/as como Gambini (1988), Silveira (2006) e Barcellos (1991), entre outras/os.

Ao retornar da Europa após o exílio, Freyre traz *CG&S*. Enquanto relação autobiográfica é um grande feito intelectual. O autor enaltece o retorno, e não a mudança social em voga. Outro ponto importante: Freyre não fez nenhuma etnografia indígena para compor seu trabalho. Não há pesquisa etnográfica em *CG&S*. Basicamente, o livro foi escrito em três anos, período relativamente curto para uma pesquisa de campo que pudesse levá-lo até contextos de culturas nativas da América Portuguesa, subsidiando sua interpretação nos aspectos referentes à família patriarcal e sua influência. O capítulo referente à influência indígena no Brasil possui 67 páginas escritas e 26 em notas e referências bibliográficas<sup>25</sup>. Neste ponto, a presença indígena em *CG&S* também é menor.

É claro que o grosso do material pesquisado em arquivo pelo autor, traz uma rica informação sobre períodos mais descritivos do mercantilismo português, bastante citados por nomes como Padre Vieira (na Bahia e Maranhão) e Gabriel Soares de Sousa, em seu *Tratado Descritivo sobre o Brasil (1587)*<sup>26</sup>. Durante o século XVIII, o chamado Império Ultramarino dos portugueses produziu uma extensa literatura sobre o Novo Mundo, suas alegorias míticas, povos e animais.

Muito presentes no livro, as referências a Soares de Sousa, ainda compõem um material clássico para se estudar o início da invasão européia. Sobretudo, as informações relacionadas não apenas à presença portuguesa, mas à francesa e à neerlandesa. A referência abaixo ilustra o quadro apresentado por Sousa e Freyre: o estranhamento europeu frente aos povos despidos de sua ética moral e religiosa. Trata-se, como já vimos, de uma intensa necessidade de projetar todos os problemas psíquicos, de natureza cultural, no desconhecido/a. No geral, esses relatos não diferem em quase nada de outros testemunhos:

(...) Se emancebaram na terra, onde morreram, sem se quererem tornar para França, e viveram como gentios com muitas mulheres, dos quaes, e dos que vinham todos annos à Bahia e ao rio de Segeripe em nãos da França, se inçou a terra de mamelucos, que nasceram, viveram, e morreram como gentios; dos quaes ha hoje muitos seus descendentes, que são louros, alvos e sardos, e havidos por indios

---

<sup>25</sup> *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

<sup>26</sup> Freyre (2002) se reporta com frequência a este cronista para descrever o cotidiano colonial em *CG&S*. Trata-se de um comerciante e agricultor português que empreendeu carregamentos e projetos de implantação de engenhos de açúcar no litoral brasileiro.

Tupinambás, e são mais bárbaros que elles. (SOUSA *apud* FREYRE, 2002, p.165)

Dada a cultura nômade dos nativos da América Portuguesa, Freyre (2002) os/as caracteriza como inaptos para o trabalho nas lavouras e vida doméstica colonial, particularmente, os Tupi da costa:

(...) Daí não terem as mulheres índias dado tão boas escravas domésticas quanto as africanas, que mais tarde as substituíram vantajosamente como cozinheiras e amas de menino do mesmo modo que os negros aos índios como trabalhadores de campo. (FREYRE, 2002, p.167)

De modo semelhante, a não-adesão do indígena ao trabalho escravo nos engenhos é vista pelo missionário católico José de Anchieta como resultante de um comportamento “impróprio” à disciplina cristã da catequese. Como havia o ocultamento da *Ânima* pelos missionários desde o início, o chamado “paganismo” do índio era um entrave para a estrutura de capital mercantilista, instalada para atender as necessidades lusitanas. Observação religiosa que vai ao encontro da “poligamia” da índia naquela estrutura fundiária:

(...) ainda que a deixe de todo, não faz caso disso, porque se ainda é moça, ela toma outro (...) e se a mulher acerta ser varonil e virago, também ela deixa o marido e toma outro. (ANCHIETA *apud* FREYRE, 2002, p. 171)

Em fins do século XIX, autores estrangeiros passam a publicar uma considerável quantidade de obras sobre a vida cotidiana do Brasil. Isto se deu pelo fato de perceber a influência do Império já transferido para a colônia. Com a Abertura dos Portos (1808) outorgada por D. João VI, podemos dizer que visitas de naturalistas, gravuristas, botânicos e emissários de outros países, particularmente na província do Rio de Janeiro, tornaram-se freqüentes.

Freyre se utiliza de alguns autores germânicos, franceses e ingleses que empreenderam estudos sobre populações de algumas regiões do país, embora não tenha se aprofundado na veracidade destas fontes. CG&S não apresenta, neste

sentido, uma abordagem mais criteriosa sobre a origem das suas fontes de consulta. Às vezes, parece demonstrar uma visão romântica da história colonial brasileira. Assim, observemos:

Os estudos de Martius, de Karl Von den Steinen sobre as tribos do Brasil central; de Paul Ehrenreich acerca das de Mato Grosso, Goiás e Amazonas; as pesquisas de Whiffen, Roquete Pinto, Koch-Grünberg, Schmidt, Krause, E. Nordenskiöld, as observações deixadas por visitantes e missionários que surpreenderam a vida dos caboclos ainda virgem do contato europeu, autorizam-nos a generalização de ter sido a cultura indígena, mesmo a menos rasteira, encontrada na América pelos portugueses – e da qual restam ainda pedaços em estado bruto – inferior à da maior parte das áreas de cultura africana de onde mais tarde se importaram negros puros ou já mestiços para as plantações coloniais de açúcar (...). (FREYRE, 2002, p.168)

A descrição dirigida aos visitantes relacionados, traz uma idéia geral do caráter destas visitas diplomáticas e, sobretudo, como viam um solo tão rico e diversificado. Em sua maioria, estes autores desenvolviam trabalhos como zoólogos e botânicos. Outros como Augustin de Saint-Hilaire (1779-1853), passou a explorar a flora para traficar sementes até a ilha de Martinica, no Caribe. Seu trabalho também foi importante para entender algumas noções de um estudo regional, dos tipos de vegetais encontrados no Brasil. Isso se deve aos contatos que estabeleceu com autoridades locais nas províncias que visitou. (GOUVÊA, 2001)

Já o caso de Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868), foi bem diferente. Pesquisador e botânico alemão, estava na comitiva da princesa Leopoldina I da Áustria, que viajava ao Brasil para casar-se com D. Pedro I, então príncipe regente. Sua obra abrange folclore brasileiro e estudos de línguas indígenas. Sobre a vida colonial do país no século XIX, é uma referência necessária. (MONTEIRO, 2001)

Nessa direção, notamos um fato curioso: nomes como Karsten, Kroeber, Wissler e Thomas Whiffen, este último autor de *The North West Amazon* (O Norte da Amazônia Ocidental) – sem data de publicação nas notas – são pouco citados até nas enciclopédias digitais via Internet. Para pesquisas mais rigorosas, seria importante recorrer a arquivos públicos ou acervos particulares. Apenas trilhamos o

caminho descrito nas referências do livro, disponível por Freyre para conhecer algumas de suas influências teóricas.

Entretanto, estamos falando de um estudo dirigido ao século XVI e XVII em linhas gerais. Este passado não era discutido pela historiografia brasileira até, pelo menos, a primeira metade do século XX. Coube a estrangeiros redigir narrativas sobre a paisagem, os costumes, a bio-diversidade e os povos nativos ainda sobreviventes até ali. De certa forma, um paradoxo, pois o imaginário europeu de então – com sua visão distanciada, psiquicamente distanciada do universo indígena – ajudou a construir um panorama inicial sobre as primeiras gerações de *brasilíndios/as*, conforme visão desta autora:

Não obstante tessituras etnocêntricas, hostis à diferença, as memórias européias são, contraditoriamente, vias imprescindíveis de compreensão de nossa história, de acesso ao nosso passado possível. Depositárias de nossas feições iniciais, as narrativas européias se constituem como testemunhos duplos nos quais vamos encontrar, ainda que precariamente, a feição tupinambá. Sinuosa, ela escapa pelas minguadas brechas textuais que a vacilação e as contradições dos narradores europeus impediram de fechar. Por essas frestas discursivas, chegam-nos os ecos do discurso tupinambá, indícios de como acolheram a diferença, de como experimentaram as vicissitudes da violência, física e espiritual, a que foram submetidos, dos que pensavam do homem branco; do que sonhavam para os seus descendentes. (MENDONÇA, 2006, p. 83)

É uma reflexão complexa. A ausência da fala indígena, na teorização sobre sua participação histórica. Tentar ouvir vozes que foram silenciadas ou unilateralmente caladas evidencia um grande abismo na História do Brasil.

(...) Casa-grande & senzala traz em seu bojo, ao menos embrionariamente, as teses básicas que fundamentam e dão corpo ao pensamento do autor. Em outros trabalhos desenvolvidos posteriormente como *Sobrados e Mucambos* ou *o seu Novo Mundo nos Trópicos*, etc., Freyre recorre de forma mais elaborada, sem dúvida, às teses defendidas, ou, ao menos, sugeridas em suas linhas mestras em *Casa-grande & senzala*. (MEDEIROS, 1984, p.17)

O pensamento freyreano discute uma indetidade mestiça, mas parece não incluir o índio/a e, mais precisamente, a imagem fundamental da mulher indígena. Freyre defende a tese de que a chegada dos colonizadores lusitanos no Novo Mundo fora altamente benéfica para as populações locais. E, de uma cooperação mútua, ganhara em qualidade todo o processo colonizatório:

Melhor ajustamento se verificou da parte da mulher; o que se compreende, dada a sua superioridade técnica entre os primitivos; e dada sua tendência maior para a estabilidade entre os povos nômades. A toda contribuição que se exigiu dela na formação social do Brasil – a do corpo que foi a primeira a oferecer ao branco, a do trabalho doméstico e mesmo agrícola, a da estabilidade (estado por que ansiava, estando seus homens ainda em guerra com os invasores e ela aos embolésus, de trouxa à cabeça e filho pequeno ao peito ou escarranchado às costas ) a cunhã correspondeu vantajosamente. (FREYRE *apud* MEDEIROS, 1984, p.37)

Então, a citação acima nos mostra que Freyre incluiu da índia foi o que servia à colonização portuguesa. Seu olhar se identifica com o invasor luso-ibérico. Medeiros (1984) sustenta a tese de que Freyre vê a exploração sexual como uma democrática relação de troca. Em outras palavras, um sucesso para o início da colonização. A espoliação é escamoteada, e toda a situação vem a servir, contraditoriamente, como alicerce de sua teoria sobre a democracia racial. O imigrante europeu tinha vindo para as novas terras desacompanhado, geralmente, de suas famílias. Começa daí, uma idéia discutível sobre a aceitabilidade e disponibilidade da mulher indígena na sociedade brasileira, tal como foi “pintada” pelas narrativas de viajantes e jesuítas que por aqui passaram e/ou permaneceram à época, exemplificadas anteriormente por missionários religiosos como Anchieta, Nóbrega, entre outros.

Essa mistura étnica, que não é só biológica, mas em grande medida é também cultural, equilibrara e flexibilizaria as relações sociais na América Portuguesa. Com efeito, os resultados psicológicos e históricos dessa interpretação leva-nos a uma espécie de “idílio escravocrata”, proposto por Freyre. A exaltação sexual, tanto quanto a mistura racial, são fortes elementos do imaginário sobre o povo brasileiro e uma suposta “suavização” de desigualdade (BASTOS, 2004).

A abordagem junguiana consegue ir além, na medida em que interroga essa plasticidade portuguesa nos lugares em que chegou e, sobretudo, exercitando a psicologia em sincronia com a História, a Sociologia e o Pensamento Social Brasileiro. Transpondo a espinha dorsal destes campos de saber, leva-nos à atemporalidade do *Arquétipo*.

Então, que questionemos o idílio, pois o objetivo maior deste trabalho foi o de tentar resgatar não apenas uma figura mítica do feminino, mas uma energia viva, real: a *indianidade* de nosso país tendo como pressuposto o reconhecimento arquetípico da mulher Tupi. Tudo que veio a partir de sua gestação no imaginário coletivo repousa em algum ponto, como um foco de luz aparentemente perdido, mas se conscientizado nas condições necessárias, trará grandes benefícios, pois são fios ancestrais da própria origem da vida (nossa) e nos colocamos de frente à riqueza recôndita de nossos antepassados/as. Eis uma instigante proposta para o século XXI: trazer todas essas afetividades de mãos dadas com a ciência para elucidar as novas gerações quanto ao nosso germen indígena, ou seja, de nossa formação cultural.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fazendo uma regressão arquetípica a todos estes mundos, a todas essas vozes da *alma*, seria difícil não falarmos de nações, de mundos inteiros. Nós, ocidentais, é que criamos as distinções: certo e errado. Evidentemente, essa forma disjuntiva de se ver o mundo não se conecta com o dialogismo de uma manifestação arquetípica: estando a *argila inicial* na origem dos mitos destas culturas, as famílias Tupinambá do litoral brasileiro não resistiram aos jesuítas e colonos, ora fugindo para os sertões, ora cometendo suicídios coletivos e rogando piamente a seus invasores que os matassem (GAMBINI, 1988).

Muitas mães indígenas, de tronco étno-lingüístico Tupi-guarani sucumbiram ao longo deste processo formador/destruidor. Se somos uma nação, um país no sentido de uma república moderna, deveríamos possuir uma imagem desta Grande Mãe viva no imaginário coletivo, se integrando à nossa consciência, no sentido de possibilitar culturalmente reflexões de uma identidade política quanto a este passado, que é presente e futuro. Uma relação não apenas histórica no sentido cronológico do termo, mas atemporal pelas estruturas imaginárias do Arquétipo:

(...) Para essa memória, tecida pelos estreitos nós de eurocentrismo, nos voltamos numa espécie de desrecalque da nossa ancestralidade indígena, de reparação de danos. E, nesse desrecalque, o elogio e a homenagem à nossa mãe tupinambá, nos reconhecendo, como Mário de Andrade (1980, p.33), como Tupis, *tangendo um alaúde*, imagem explicitadora do nosso drama original. (MENDONÇA, 2006, p.95)

Assim, o imaginário é uma extensão de um contingente de estruturas simbólicas, míticas, cognitivas, psíquicas, enfim, dotadas não de princípios hierarquizantes, mas de um sentido complexo, de uma imaginalidade sedutora, onde divindades dialogam sua fusão/disjunção. Não pertencem a uma organização rígida de suas bases formadoras, mas de uma singularidade mitológica atuante, como aquela presente entre os gregos da Antigüidade:

Os mitos são complexos. Eles nos conduzem a ensinamentos dogmáticos. As aventuras de pessoas míticas, Deuses e Deusas, são movimentos de consciência; elas ilustram nossos conflitos inter e intrapessoais, nossa interdependência e nossa participação no sagrado. Devemos seguir estes movimentos, do mesmo modo que ouvimos música, dançamos, ou meditamos (...). (PARIS, 1994, p.17-18)

E com razão, esta meditação pagã envolve-nos, nos leva até o útero de nossa formação: a longínqua – mas próxima – Mãe Tupi, uma mulher índia. A discussão acerca da presença desta energia feminina em nós via *Casa-grande & Senzala*, de Gilberto Freyre, é um debate entre matriarcado e patriarcado. Não poderíamos cobrar, à esta altura, uma resposta desse pensador pernambucano a todas as suas faltas políticas no sentido de que poderíamos ter um livro mais democrático em relação a figura índia. Freyre foi antes de qualquer coisa, fruto de sua época. Talvez não tenha flertado mesmo com um Brasil novo, longe das amarras da velha ordem escravista e monocultora.

Mas por ter sido uma obra primorosa, é de leitura indispensável para quem pretende refletir sobre a formação do povo brasileiro. É interessante notar que mesmo C.G. Jung, inserido neste tema, é de certa forma uma visão clássica dentro da Psicologia. Autores/as como Clarissa P. Estés (1994), Dulce Helena Briza (2006) e Roger Woolger (1989) representam uma geração de pós-junguianos que dialogam com *insights* das ciências sociais. E destas pessoas, ingeri boas doses de inspiração.

Fazendo a travessia até o Pensamento Social Brasileiro, considero um achado em minhas leituras as palavras de Roberto Gambini (1988,1999). Desde que iniciiei esta pesquisa de mestrado tive a plena convicção de que o melhor a fazer era integrar uma interpretação do Brasil através de um panorama junguiano, por assim dizer, driblando invariavelmente a escassez de trabalhos na área. Neste sentido, ainda há muita coisa a ser escavada. Percebi que precisamos executar um grande ciclo: o da nossa emancipação, nossa autonomia enquanto cidadãos do mundo. É o que somos, não podemos fugir disso. Dessa morte começa nosso nascimento triunfal, construído pelos pilares dos povos gentílicos:

(...) Fomos civilizados por uma cultura urbana e classista.  
O centro das decisões, até a vinda da corte de D. João VI

para cá, estava além-mar; era o Conselho Ultramarino que provia, ordenava, planejava. O governo imperial também era autoritário; após a fase republicana tivemos períodos longos de ditadura. O patriarcado repressor estava instalado. Quanto à *mãe*, observamos que a mãe índia alimentou o filho, às vezes, mestiço, mas não pôde lhe passar suas raízes. O que valia era a raiz européia. O mesmo aconteceu com a mãe negra, que também a tantos brancos alimentou, cuidou, até amou, mas suas raízes eram pisoteadas e desqualificadas. Se formos entender a Igreja como Madre, também percebemos uma mãe às vezes amorosa, protetora, mas muitas vezes castradora (...) É notável que nossos índios viviam num estado de consciência matriarcal, como dizia Neumann, ou de *participation mystique*, segundo Lévy-Bruhl, ou seja, numa fase correspondente à infância. Era um mundo de abundância e magia, cujo aspecto negativo era o medo do mundo dos demônios. Além de originalmente não terem noção de culpa e pecado, depois imposta pelos jesuítas, também noções de ordem, constância e exatidão. (BRIZA, 2006, p.112)

*Casa-grande & Senzala* é uma fonte preciosa de consulta sobre o Brasil, suas antagonias, suas virtudes. Talvez, nestas considerações finais – ou melhor, no encerramento deste ciclo dissertativo – o melhor a fazer seria perguntar qual o lugar da Mãe Índia na sociedade de engenho. Houve, evidentemente, pela ótica de Freyre, uma valorosa Mãe Negra na história. Como já vimos, nossa amamentação cíclica, hoje muito mais conectada culturalmente a uma mulher africana, se reflete diretamente na atual polêmica sobre cotas étnicas nas universidades brasileiras. Surge agora, nossa dificuldade em estabelecer uma identidade política mestiça, de renovação, também pautada numa *alma* índia.

O fato de ter utilizado CG&S como alicerce para uma leitura arquetípica, foi o *leitmotiv* para pensar novos agrupamentos epistemológicos acerca da América colonial lusa. Pelo menos foi o que senti, literalmente, ao analisar as descrições erotizadas dos viajantes. Ao invés de pensar numa perspectiva tradicional-histórica, optei pela via imaginária e por uma percepção empírica, dando mais valor à substância subjetiva de ouvir um mito e percebê-lo enquanto agente de transformação da psique, mas atuando em diferentes pontos da vida humana e da cultura.

Então, penso que a ciência pode fazer muito, mas não pode transcender o mito, que forma culturas através dos séculos. Freyre poderia ter servido como uma referência temática secundária, não fosse, a meu ver, seu vigoroso talento de criatividade e intelectualidade. Por exemplo, com ar irônico, quando se refere à sua monografia *Vida Social no Brasil nos Meados do Século XIX* (1922):

Tese universitária, recorde-se mais uma vez que foi o ensaio ao surgir em língua inglesa na Universidade de Colúmbia. Tese universitária generosamente acolhida que por mestres ortodoxamente acadêmicos como o oxoniano C.H. Haring, de Harvard e de Colúmbia, ou Percy Alvin Martin, de Stanford, ou como Joaquim de Carvalho, de Coimbra, ou como o brasileiro, grande senhor das letras, dentro e fora do seu País, Oliveira Lima, que por extra-acadêmicos e até anti-acadêmicos como o insigne português João Lúcio de Azevedo ou o então tímido e temido, em todo o mundo literário de língua inglesa, Henry L. Mencken. Que disse Mencken ao então ainda quase adolescente autor? Que não expandisse a tese em dissertação doutoral: isso de torná-la coisa de Ph.D. – pensava ele – iria desnaturá-la. Artificializá-la. O Ph.-deísmo já então lhe parecia um perigo para a criatividade intelectual no seu grande país. Que expandisse, sim, mas em livro. Livro escrito inacademicamente. O que viria a realizar-se dez anos depois em língua portuguesa. No livro *Casa-grande & Senzala*, seguido por vários outros sobre o assunto. Este é o gérmen. (FREYRE, 1977, p.33)

Autônomo e arrogante? Não seria exagero dizer que sim. Durante sua vida intelectual, se notabilizou por introduções como essa em seus livros. Mesmo sendo vaidoso, gostava de perfilar uma espécie de auto-promoção do seu trabalho. Por outro lado, é um fato inegável: CG&S ganhou notoriedade independentemente do espaço acadêmico. Chegava até a dizer que era um escritor com “treino sociológico” e livre das instituições. Curiosamente, passou a valorizar títulos acadêmicos quando se tornou mais conhecido no meio universitário. Ironias do destino.

Parto, agora, para outra questão: CG&S é um livro focado na defesa de uma mestiçagem, num tom mais afro-ibérico? Menos rancoroso que os racistas e eugenistas do século XIX? Neste sentido, houve um afastamento das influências acadêmicas européias em seu tempo. Tomando contato com as idéias do etnógrafo alemão Franz Boas nos Estados Unidos, passa a redigir em seus textos uma nova

visão da mestiçagem brasileira. Era um país vinculado às suas raízes. Aproximou-se do imaginário de seus antepassados de engenhos e casas-grandes, das histórias, anedotas, dos causos dos velhos homens de fazenda em Pernambuco.

Sua teoria se compromete a exaltar essas tradições? Sim, mas é preciso admitir este passado, compreendê-lo, para superar os obstáculos decorrentes às manifestações arquetípicas que inundam nossa consciência na ordem coletiva, sempre explodindo em atos de violência contra mulheres, crianças, jovens e a tudo que, de alguma forma, se associe ao feminino, a seus simbolismos e representações culturais. Escritos como os de Freyre, têm um ponto ambivalente no imaginário nacional: a rediscussão da ancestralidade nativa e atemporal. Um reconhecimento de *Sombra* rejeitada pela história. Esta deve ser integrada à nossa individualidade, projetando-se no coletivo. Tarefa nada fácil.

Retornamos à modernidade marítima e interrogo a mim (nós) ao lermos esse texto: nossa maternidade índia: é possível recuperá-la? Parece que através do Inconsciente Coletivo, outra mãe sobrepõe o matriarcado indígena, a Madre Igreja dos inacianos jesuítas, aquela ausente de *Ânima*, agindo sob uma força enérgica de *Animus*, inflexível, rogando por laços inseparáveis à outra família mestiça: a de brasileiros/as propriamente ditos/as.

A energia da Mãe Terra perdeu seu vigor maternal, lúdico, afetivo e surge uma enorme gangrena psíquica: o *des*-reconhecimento de nossa alma índia e suas milhares de mães Tupi. Sepultadas e esquecidas, pedem para regressar, pois ainda residem em nós. Ao longo da História do Brasil, através da literatura e da ciência, seus ecos foram supliciados, pouco ouvidos. Nossa *Arché Tupi* ainda viceja, sangra e precisa retornar para novos ensinamentos.

No Brasil, com os avanços da Contracultura na década de 1960, tivemos a partir disso, a expansão das lutas feministas, militâncias em prol da Ecologia no país, que parecem exigir um retorno mais rápido à integridade de uma identidade psíquica transformadora, diferente de um modelo monoteísta-cristão, “civilizador” e meramente racional. Nosso cristianismo na América Portuguesa deu um poder inflado ao *Animus*.

Trata-se de um longo processo de regresso a terra, aos primórdios da vida, mas numa perspectiva de atemporalidade e reconhecimento interior. Aquilo que Jung (1978) chama de integrar à consciência conteúdos arquetípicos de transformação. Assim, seremos capazes de estimular a efetivação de um novo ciclo, uma conscientização coletiva em *Ânima*.

Gostaria de reiterar, com todas as falhas que este trabalho venha a apresentar, que levo em consideração as limitações possíveis de uma abordagem teórica. Neste sentido, sabemos o quanto o pensamento junguiano pode ser falho (assim como qualquer caminho epistemológico). Às vezes, a *verdade* ganha contornos comprometedores quando se cai no dogma da tese absoluta. Então digo que este texto pode representar uma significativa contribuição à ciência ou, talvez, alguma ou nenhuma. Somos construídos culturalmente por nossa época. Não quero concluir nada para consolidar uma verdade dogmática de saber. Penso que um trabalho, seja qual for, precisa ser instigado por um poderoso sentimento de sinceridade. Somente, assim creio, a defesa de uma tese poderá trazer algo que esteja mais próximo de uma compreensão da vida.

## Bibliografia

AGNOLIN, Adone. *O sonho indiano: uma metáfora iniciática na literatura de viagem dos séculos XV e XVI*. In: Imaginário – Revista do Núcleo Interdisciplinar do Imaginário e Memória (NIME). Universidade de São Paulo, 1996.

ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1981.

ANTONIL, André João. *Cultura e Opulência do Brasil* (texto da edição de 1711). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

ARAÚJO, Emanuel. *A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia*. In: História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2002.

BAIR, Deirdre. *Jung, uma biografia*. Vol. 02. São Paulo: Globo, 2006.

BASTOS, Elide Rugai. *Casa-Grande & Senzala*. In: Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico/Lourenço Dantas Mota (Org.). São Paulo: Senac, 2004.

BARBOSA, Maria Arruda. *Defesa e tomada de posse da Amazônia por Portugal no final do século XVII e primeira metade do século XVIII*. In: Anais do 18º Encontro Regional de História – O lugar da História. ANPUH/SP – Unicamp, 2004. Cd-rom.

BARCELLOS, Gustavo. *Jung*. São Paulo: Ática, 1991.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Celso Castro (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BOCAYUVA, Helena. *Erotismo à brasileira – o excesso sexual na obra de Gilberto Freyre*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2001.

BOMFIM, Manoel. *A América Latina, males de origem*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

BRESCIANI, Maria Estella Martins. *A mulher no espaço público*. (Org.). Revista Brasileira de História – Órgão da Associação Nacional dos Professores Universitários de História (ANPUH). São Paulo: Marco Zero, vol.09, nº 18, agosto de 1989/ setembro de 1989.

BRIZA, Dulce Helena Rizzardo. *A mutilação da alma brasileira: um estudo arquetípico*. São Paulo: Vetor, 2006.

CASTRO, Celso. Apresentação. In: BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. pp. 5-7.

CASTRO, Viveiros de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. Revista de Antropologia. São Paulo: USP, 1992.

COLLING, Ana Maria. *A mulher na construção do Brasil*. In: Brasil 500 anos, a construção de uma nova nação. BELATO, Dinarte & BEDIN, Gilmar Antonio. (Orgs.) Injuí: Editora Unijuí, 2004.

DECCA, Edgar de. *1930, o silêncio dos vencidos: história e revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DURAND, Gilbert. *Atlântico longínquo e telurismo próximo: imaginário lusitano e imaginário brasileiro*. In: Imagens e reflexos do imaginário português. Lisboa: Hugin, 2000.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2005.

ENGEL, Magali. *Psiquiatria e feminilidade*. In: História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2002.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

FABRÍCIO, Graciele. *Nós, Mulheres, espreitando o mundo: as índias*. In: Brasil 500 anos, a construção de uma nova nação. BELATO, Dinarte & BEDIN, Gilmar A. (Orgs.) Injuí: Editora Unijuí, 2004.

FERNANDES, Florestan. *Anotações sobre capitalismo agrário e mudança social no Brasil*. In: Sociedade de Classes e Subdesenvolvimento. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

\_\_\_\_\_. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1975.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

\_\_\_\_\_. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Schmidt Editor, 1936.

\_\_\_\_\_. *Nordeste: aspectos da influência da cana-de-açúcar sobre a vida e a paisagem no nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1967.

\_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1967.

\_\_\_\_\_. *Vida Social no Brasil nos Meados do Século XIX*. Recife: Editora Artenuva/ Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1977.

GAMBINI, Roberto. *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

\_\_\_\_\_. & DIAS, Lucy. *Outros 500. Uma conversa sobre a alma brasileira*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1999.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808)*. In: O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)/João Fragoso, Maria Fernanda Baptista Bicalho e Maria de Fátima Silva Gouvêa (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GUIMARÃES, Alberto Passos. *Quatro séculos de latifúndio*. São Paulo: Fulgor, 1963.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

JUNG, Carl Gustav. *Fundamentos de Psicologia Analítica. Conferências de Tavistock*. Rio de Janeiro: Vozes, 1972.

\_\_\_\_\_. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

\_\_\_\_\_. *O Eu e o Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 1978.

\_\_\_\_\_. *Psicologia do Inconsciente*. Petrópolis: Vozes, 2008.

LASCH, Christopher. *A mulher e a vida cotidiana: amor, casamento e feminismo*. LASCH-QUINN, Elisabeth. (Org.) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LEITE, Dante Moreira. *Em busca do tempo perdido*. In: O caráter nacional brasileiro. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1976.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 2002.

MAGNOLI, Demétrio. *História da paz*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

MATTOS, Izabel Missagia de. *Uma outra mulher na história: imagens sobre índias no Brasil*. In: Mulher – Cinco séculos de desenvolvimento na América. Belo Horizonte: Federação Internacional da Carreira Jurídica, CREZ/MG, Centro Universitário Newton Paiva: IA/MG, 1999.

MEDEIROS, Maria Alice de Aguiar. *O elogio da dominação: relendo Casa-grande & senzala*. São Paulo: Achiamé, 1984.

MEDEIROS, Ricardo Pinto de. *Política indigenista do período pombalino e seus reflexos nas capitânicas do norte da América Portuguesa*. In: Novos Olhares sobre as capitânicas do Norte do Estado do Brasil. OLIVEIRA, Carla Mary S. & MEDEIROS, Ricardo Pinto de. (Org.) João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007.

MENDONÇA, Wilma Martins de. *Memórias de nós: da nossa ancestralidade indígena*. In: Mulheres no Brasil, Resistência, Lutas e Conquistas. (Org.) SCHENEIDER, Liane. & MACHADO, Charliton. João Pessoa: Editora UFPB, 2006.

MIRANDA, Janira Sodré. *Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa*. In: Em Tempo de Histórias. N° 07, UFPB, 2003.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTEIRO, Nuno Gonçalo F. *Trajatórias sociais e governos das conquistas: notas preliminares sobre os vice-reis e governadores-gerais do Brasil e da Índia nos séculos XVII e XVIII*. In: O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)/ João Fragoso, Maria Fernanda Baptista Bicalho e Maria de Fátima Silva Gouvêa (Orgs.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

MORAES, Evaristo de. *Da Monarquia para a República (1870-1889)*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

NOVINSKY, Ilana W. *Heresia, mulher e sexualidade (Algumas notas sobre o Nordeste Brasileiro nos séculos XVI e XVII)*. In: Vivência, história, sexualidade e imagens femininas. BRUSCHIANI, Maria Cristina A. & ROSEMBERG, Fúlvia (Orgs.). São Paulo: Brasiliense, 1980.

NORDBY, Vernon J. & HALL, Calvin's. *Introdução à Psicologia Junguiana*. São Paulo: Cultrix, 2005.

N'KRUMAH, Kwame. *Neocolonialismo, último estágio do imperialismo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1967.

PARIS, Ginette. *Meditações Pagãs*. Petrópolis: Vozes, 1994.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: mulheres, operários e camponeses*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. & DUBY, Georges. *Historie des femmes en occident* (Sous la direction de Pauline Schimitt). Paris: Plon, 1991.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Um encontro marcado – e imaginário – entre Gilberto Freyre e Albert Eckhout*. In: Revista de História e Estudos Culturais. Abril/Maio/Junho de 2006, UFRGS.

\_\_\_\_\_. *Nós e os outros: as exposições universais e o imaginário europeu sobre a América*. In: América Latina: Imagens, Imaginação e Imaginário. BESSONE, Tânia Maria Tavares. & QUEIROZ, Tereza Aline P. (Orgs.) Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: EDUSP, 1997.

PINTO, João Alberto da Costa. *Gilberto Freyre: cultura e conflitos políticos em Pernambuco (1923-1945)*. Disponível em: [www.nee.ueg.br/seer/index.php/revistaplurais/article/viewfile/67/92](http://www.nee.ueg.br/seer/index.php/revistaplurais/article/viewfile/67/92).

PITTA, Danielle Perin Rocha. *Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand*. Rio de Janeiro: Atlântica, 2005.

PRIORE, Mary Del. & VENÂNCIO, Renato Pinto. *O livro de ouro da história do Brasil*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

\_\_\_\_\_. & BASSANEZI, Carla. *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2002.

\_\_\_\_\_. *A família no Brasil Colonial*. São Paulo: Moderna, 1999.

\_\_\_\_\_. *Mulheres no Brasil Colonial*. São Paulo: Contexto, 2003.

PRADO Júnior, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

\_\_\_\_\_. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

RAMINELLI, Ronald. *Eva Tupinambá*. In: *História das Mulheres no Brasil*. (Org.) PRIORE, Mary Del. São Paulo: Contexto, 2003.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

YAMASHIRO, José. *Choque luso no Japão dos séculos XVI e XVII*. São Paulo: IBRASA, 1989.

SAMARA, Eni de Mesquita. *Família, mulheres e povoamentos*. São Paulo: Contexto, 1998.

SALVADOR, Frei Vicente do. (1564-1639?). *História do Brasil: 1500-1627* (1627). Edição revista por Capistrano de Abreu (1853-1927) e Rodolfo Garcia (1873-1949). São Paulo-Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1975.

SARAIVA, José Hermano. *História concisa de Portugal*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1979.

SOIHET, Rachel. *História das Mulheres*. In: Domínios da História (Orgs.). CARDOSO, Ciro F. & VAINFAS, Ronaldo. Rio de Janeiro: Campus Editora, 1997.

SILVEIRA, Nise da. *O mundo das imagens*. São Paulo: Ática, 1992.

\_\_\_\_\_. *Jung, vida & obra*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2006.

SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Nacional, 1971.

SWAIN, T.N. *Feminino/Masculino no Brasil do século XVI: Um Estudo Historiográfico*. 1996, mimeo.

TEVES, Angelina Cabral. *A mulher tribal brasileira*. São Paulo: Ebraesp, 1978.

VAINFAS, Ronaldo. *Homoerotismo feminino e o Santo Ofício*. In: História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2002.

\_\_\_\_\_. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

VAREJÃO, Paulo Roberto Azevedo. *Rituais de poder na obra de Gilberto Freyre*. Dissertação de Mestrado, Departamento de História, PUC: São Paulo, 1992.

VESPÚCIO, Américo. *Novo Mundo. Cartas de viagens e descobertas*. Tradução de Luiz Renato Martins. Porto Alegre: L&PM, 1984.

VIANNA, Oliveira. *O ocaso do império*. São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia Melhoramentos de São Paulo, 1925.

WERNECK, Luiz. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1975.

WOOLGER, Roger J. & WOOLGER, Jennifer Barker. *A deusa interior. Um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas*. São Paulo: Cultrix, 1989.