

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE (FACHS)
CURSO DE PSICOLOGIA

JULIA MOTTA VALE

**MULA SEM CABEÇA E COISAS DO GÊNERO:
UMA ANÁLISE SIMBÓLICA DE *FEMINILIDADES* EM FACE ÀS
MASCULINIDADES NO BRASIL DENTRO DA PERSPECTIVA JUNGUIANA**

São Paulo

2019

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE (FACHS)
CURSO DE PSICOLOGIA

JULIA MOTTA VALE

**MULA SEM CABEÇA E COISAS DO GÊNERO:
UMA ANÁLISE SIMBÓLICA DE *FEMINILIDADES* EM FACE ÀS
MASCULINIDADES NO BRASIL DENTRO DA PERSPECTIVA JUNGUIANA**

Trabalho de Conclusão de Curso referente à graduação do curso
de Psicologia da Faculdade de Ciências
Humanas e da Saúde da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo sob a
orientação da Prof.^a Dra. Lucia Iracema
Zanotto de Mendonça

São Paulo

2019

“A mulher de dentro de cada um não quer mais silêncio

A mulher de dentro de mim cansou de pretexto

A mulher de dentro de casa fugiu do seu texto

E vai sair

De dentro de cada um

A mulher vai sair

E vai sair

De dentro de quem for

A mulher é você”

Dentro de Cada Um - Elza Soares

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem o apoio e o auxílio de diversas pessoas, que deixaram marcas e contribuições muito importantes em seu conteúdo, estruturação, e em minha vida acadêmica e pessoal.

Agradeço à minha orientadora, a professora Lucia Iracema Zanotto de Mendonça, por todo tempo, carinho e auxílio concedidos para a elaboração do trabalho, por acreditar na minha capacidade e por mergulhar junto comigo neste tema desafiador. Ao professor Paulo César Moreira, pela orientação na disciplina de Projeto de Pesquisa, que trouxe contribuições relevantes para elaborar os caminhos que seguiria neste trabalho de conclusão e pelas conversas sobre os tempos de sua avó, que tanto ressoaram em mim. À professora Rita de Cássia Ferrer da Rosa, que esteve comigo na disciplina eletiva de pesquisa em Psicologia Analítica e que plantou comigo as sementes deste tema, me incentivando a prosseguir e a sonhar com a realização deste trabalho.

Meus agradecimentos também à toda a equipe de Psicologia Analítica da PUC-SP, que me auxiliou a trilhar os caminhos que escolhi para elaborar essa pesquisa, não apenas com seu fantástico conhecimento teórico e referências, mas também com inspiração. Em especial aos professores Guilherme Scandiucci e Luísa de Oliveira, cujas aulas me revelam os portentos e a potência da Psicologia Analítica. Ele, com seu senso crítico e as aulas que tanto incentivaram meus *insights*, centelhas importantes na elaboração do presente trabalho, e que me possibilitaram enxergar o mundo de diferentes formas. Ela, com seu amplo conhecimento, incentivo e profundo carinho, especialmente no espaço de supervisão, que engendram cada dia mais minha prática profissional e acadêmica.

Gratificações também à todos os professores que participaram da minha formação no curso de Psicologia. Cada um deles, cada aula, trabalho, estágio, supervisão e debate formam um pedacinho da profissional que estou me tornando. Em particular cito o professor Plínio de Almeida Maciel Júnior, cuja a eletiva sobre gênero, textos e conversas foram centrais para este trabalho, a professora Irene Pereira Gaeta, minha professora e supervisora, que torna cada vez mais vivo o amor e o fascínio que nutro pela prática da Psicologia, e à professora Edna Peters Kahhale, cuja oportunidade de estágio e supervisões trouxeram a dimensão da prática e da vivência da questão de gênero e feminilidades fora do ambiente da universidade. Meus agradecimentos também à toda a equipe técnica da Vara de Violência Doméstica do Fórum Criminal da Barra Funda, companheiras de trabalho que acrescentaram muito no meu olhar sobre este tema e no âmbito profissional, e com quem pude construir na experiência de estágio uma perspectiva crítica e afetuosa em minha atuação profissional, com um olhar especial para as questões sociais.

Aos meus colegas de profissão e amigos da graduação, com quem sempre aprendo mais a cada dia e cujo compartilhar de experiências me alegra e enriquece. Aos amigos do meu círculo pessoal, que tanto me apoiaram, incentivaram e torcem sempre pelo meu sucesso e realização. Em especial à Maria Julia Bengel de Paula, Ana Paula Barros, Débora Cristina Barros, Eliane Gouveia, Anna Laura Scansani, Karina Mendes, Yasmin Wassef, Sâmela Bolzan, Daniele Vasselo, Arthur Caruso, Luís Savira, Marina Baptista Antelo, Matheus Parra Marassá, Raphael Ninomya, Letícia Santos, Geórgia Accarini, Pedro Mendonça Paiva, Maria Beatriz Oliveira e Ana Paula Bambace. Seu carinho, interesse, palavras e proximidade foram especialmente reconfortantes e inspiradores durante o trabalho. Agradeço também à minha terapeuta, Ana Stela, presente e disponível para me apoiar durante todo o processo de escrita e meu crescimento pessoal.

Agradeço com muita afeição à minha família, que teve um papel fundamental para a realização deste trabalho, para a minha formação enquanto psicóloga e enquanto ser humano. Agradeço a todo o apoio, incentivo e investimento dos meus pais na minha formação. À toda a força que eles me deram. Minha mãe Alexandra, me empoderando e ensinando, e meu pai, Carlos, me fortalecendo. Agradeço também ao meu irmão Gabriel pela ternura e pelo abraço que sempre me confortam e pelo brilho nos olhos quando conversamos sobre as coisas do mundo, mesmo quando as coisas do mundo não são tão boas assim.

Agradeço e dedico este trabalho aos meus ancestrais e familiares, os que convivo, os que conheço, e aqueles que não conheci, mas cuja força, existência e história também fazem parte da minha história. Aos meus primos, tios, avós, bisavós, tataravós. Eles que vieram de muitos lugares, mas que partilharam destas terras e da tão rica e maravilhosa cultura brasileira. Em especial, o faço às minhas ancestrais, mulheres de força, coragem e coração terno que tanto admiro. Apesar de histórias difíceis, construíram muita coisa e se mantiveram firmes. À minha mãe, carinhosa, paciente e flexível, à minha tia Andreia Vale Rodrigues, madrinha de coração muito querida, às minhas avós, Nanci Roseli do Prado Motta e Luíza Romano Vale, seres de coração doce, personalidade e sorriso sincero, que sempre cuidaram de mim e que sempre vão estar no meu coração. Às minhas bisavós maternas, das quais sinto muita falta, Alice, meiga e divertida, e Iracema, elegante e cozinheira de mão cheia. Às minhas bisavós paternas, Julia da Silva Vale e á Sra. Romano, que nunca conheci, mas cujas histórias me ensinaram a entender as marcas da existência. À Ina Romano, cujo amor e cuidado sempre sinto. Às minhas ancestrais distantes, Maria Russi, Julia e Catarina Threitwent, cujo amor e fibra são exemplos que sempre estarão vivos em mim. Dedico também às minhas primas, Sofia Vale Rodrigues, Catarina Rodrigues Motta e Alice Gaspari Motta, meninas de muitos talentos e muito potencial, que merecem um futuro brilhante.

Por fim, dedico este trabalho a todas as mulheres brasileiras, tão fortes e tão diversas, mas que compartilham, em suas particularidades, heranças, culturas, desafios e desejos. Que mesmo diferentes vivem neste território, e que constroem juntas diversas formas de ser brasileira. Mulheres do passado, do presente e do futuro, *cis* e *trans*, de múltiplas origens. Mulheres que também vivem fora e dentro da gente.

RESUMO

Em face à escassez de trabalhos que abordam os mitos brasileiros, especialmente dentro da Psicologia Analítica, e da forte relevância da temática de gênero no contexto contemporâneo, o presente trabalho busca realizar uma análise simbólica do mito da Mula Sem Cabeça dentro do panorama junguiano, em face à questão de gênero no Brasil, mais especificamente sobre feminilidades. Para este fim realiza um estudo acerca do contexto em que este *mito* se insere, sendo componente da cultura popular brasileira e possuindo intrínsecas relações com o processo social, histórico e cultural do país, importantes para compreender aspectos simbólicos e psicológicos que ele traz, sob o ponto de vista da consciência. Além disso, levanta alguns estudos para melhor compreender a questão de gênero e das feminilidades no Brasil e no mundo, fundamentando a discussão sobre esse tema que realiza na análise. Relaciona também esses campos com a perspectiva da Psicologia Analítica buscando uma compreensão dos símbolos presentes no mito para com a questão das feminilidades no país. Para esse fim, leva em conta a existência de uma persona idealizada para este feminino, que abarca os aspectos da doçura e da maternidade; de uma sombra coletiva, na qual estão contidas características desse feminino rejeitadas por um viés fortemente moralista, tais como o exercício da sexualidade pelas mulheres, ira, agressividade, intelectualidade e independência; e a colocação do feminino enquanto manifestação do arquétipo do bode expiatório, que adquire a função de “expiar” características indesejáveis de um masculino idealizado.

Palavras-chave: Psicologia Analítica, Mula Sem Cabeça, Gênero, Feminino, Cultura Popular, Brasil, Persona, Sombra

Sumário

INTRODUÇÃO.....	8
Objetivo.....	15
Justificativa.....	15
METODOLOGIA.....	17
I. Sobre o “berço da Mula”: Esclarecendo o Contexto Mítico.....	20
1. A História e a Problemática de um, de dois e de muitos termos.....	20
2. O que se diz do “Povo que Produz”: Um delineamento acerca das relações identitárias e étnico-raciais.....	31
3. A Mula Sem Cabeça.....	37
II. Coisas do Gênero.....	40
1. As Coisas do Gênero na Atualidade.....	40
2. Gênero e Sexo: Uma Problemática, Múltiplas Perspectivas.....	43
3. As Feminilidades e as Masculinidades no Brasil em Paralelo com a Sexualidade.....	50
III. A Análise da Mítica Brasileira pela Teoria Junguiana.....	61
1. Fundamentos.....	61
2. Produções sobre a Mítica Brasileira em Psicologia Analítica.....	71
IV. Diálogos entre a Psicologia Analítica e outras áreas do conhecimento.....	78
V. Análise e Discussão do Mito da Mula Sem Cabeça.....	83
1. Sobre Interditos, Sexo e Maldição: A Sagrada Sina da Profana Mulher.....	85
2. Na Madrugada de Quinta para Sexta-feira: Sobre Equinos, Rua, Fogo, Ira e Moralidade.....	95
3. Retirar os Freios e Verter o Sangue: Um Dilema Contemporâneo.....	108
VI. Conclusão.....	113
REFERÊNCIAS.....	118
Anexos.....	122

INTRODUÇÃO

O conceito e a maneira de ser mulher vêm sofrendo inúmeras alterações significativas ao longo da história e, desde a década de 1950, com os primórdios do movimento Feminista, a mulher conquista cada vez mais espaço no campo social e direitos essenciais para sua afirmação enquanto cidadã e sujeito pertencente, capaz de realizar suas próprias escolhas e decidir sobre seu próprio futuro. Porém, ser mulher no Brasil, ainda é um desafio. Quem se identifica enquanto mulher ou é tido como tal, assim como a própria imagem do feminino ainda são objeto de múltiplas formas de violência.

Segundo Dahlberg e Krug (2007), ao descreverem a posição da Organização Mundial de Saúde (OMS) sobre o tema, definem violência como “uso de força física ou poder, em ameaça ou na prática, contra si próprio, outra pessoa ou contra um grupo ou comunidade que resulte ou possa resultar em sofrimento, morte, dano psicológico, desenvolvimento prejudicado ou privação” (p.1165). Nesse sentido estariam incluídos nessa categoria as humilhações envolvidas nas relações de poder, incluindo ameaças, intimidações, negligências, omissões, além de atos de violência física mais explícitos.

Ainda segundo os autores, apesar de este fenômeno fazer parte da experiência humana, apenas tomando novas formas de acordo com diferentes contextos históricos, não devemos adotar uma postura conformista para com ela, sendo necessário, inclusive, combatê-la, preveni-la e acolher as pessoas atingidas por ela, pois seus custos em termos econômicos e humanos. Porém, para pensar em promoção de saúde, combate à violência e acolhimento às suas vítimas é necessário, primeiro, compreender este fenômeno, abarcado por questões relativas à temática de gênero. Pensar intervenções, a nível institucional, social e clínico que possam lidar e transformar essa realidade exigem, em um primeiro momento, um conhecimento acerca do fenômeno e de suas particularidades. Insere-se, nesse sentido, a dimensão dos estudos de gênero, que possibilitam uma apreensão desses fenômenos e dos múltiplos pontos de vista que o rondam, e de outras áreas do conhecimento, tais como a psicologia, a antropologia e das ciências sociais, que trazem uma compreensão acerca deles e dos seres humanos, grupos e contextos envolvidos.

É necessário, entretanto, realizar uma consideração em relação aos estudos de gênero, assim como a opressão e as práticas de violência. Estes englobam um amplo campo de fenômenos e, no presente trabalho, será realizado um dos recortes possíveis dentro desta temática. Por mais que ela

não se encerre na perspectiva que enfoca as questões de “mulheres” e “homens”, visão binarista, ou seja, que assume uma divisão estrita de todos os seres humanos nessas duas categorias enquanto gênero, lançar um olhar compreensivo em relação a elas se mostra bastante importante. Isso contribui para a compreensão do fenômeno, abarcando seus aspectos relacionais e atritos que tendem a culminar em situações de violência. A partir do momento em que tomamos conhecimento dos aspectos que os atravessam, a prevenção e a intervenção de cuidados profissionais podem se dar de forma mais efetiva. Além disso se mostra importante compreender a estrutura e as ideias múltiplas populares sobre a temática de gênero, por mais binária que elas possam se mostrar, para entender as estruturas da vivência da opressão e do pensamento da violência de gênero sendo que esta, em suas múltiplas manifestações, ainda é uma realidade comum no cenário nacional.

Segundo o Atlas da Violência (IPEA e FBSP), no que diz respeito às situações de violência contra a mulher, em 2015 foram registrados 4.621 assassinatos de pessoas deste grupo em todo o país, uma taxa de 4,5 mortes a cada 100 mil mulheres. A taxa de mortes femininas em âmbito nacional cresceu 7,3% entre 2005 e 2015 segundo essa mesma base de dados, o que representa um agravante nas situações de violência nos últimos anos. Porém essa violência não se manifesta apenas em casos de assassinato, mas em um leque bastante amplo de violências e múltiplas formas de opressão e inferiorização.

Uma das manifestações mais extremas e perversas da desigualdade de gênero refere-se à violência contra as mulheres, produto de diferenças de poder e que representa um importante fenômeno social e de violação dos direitos humanos, impactando significativamente no processo saúde-doença e na perspectiva de vida das mulheres. A violência contra a mulher abrange casos que vão desde situações de violência psicológica e ameaça até agressão física e morte. (D’ÁVILA (Org.) et alii, 2016, p. 741)

Segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública e o Datafolha, 30% das mulheres em todo o território nacional afirmam ter sofrido algum tipo de violência pessoal e direta no último ano (de Março de 2016 a Março de 2017) e 66% dos homens e mulheres entrevistados nesta pesquisa relataram ter presenciado alguma cena de violência contra a mulher no próprio bairro,

neste mesmo período. Nesse sentido, quanto às formas de violência levantadas por esta mesma fonte de dados, identificou-se que:

Entre as situações de violência apontadas, destacam-se homens que abordam mulheres na rua de forma desrespeitosa (51%), homens que humilham, xingam ou ameaçam esposa, namorada, companheira (46%); brigas, agressões ou discussões (44%). Quatro em cada dez mulheres (40%) declararam terem sido vítima de assédio sexual no último ano. Destas, 36% receberam cantadas ou comentários desrespeitosos quando estavam na rua, 13% receberam cantadas no local de trabalho e 10% declararam terem sido assediadas fisicamente no transporte público, entre outras situações menos citadas.” (Fórum Brasileiro de Segurança Pública e Datafolha, 2017, p.31)

Frente a este recorte do fenômeno da violência é ressaltado por essa mesma fonte que a quarta onda de Feminismo no Brasil possui um papel essencial para que essas situações sejam identificadas e combatidas, buscando respaldo no aparelho público e nos dispositivos de saúde. O Conselho Regional de Psicologia (CRP) já se posicionou contra essas ações, que ferem os direitos humanos, o que representa e é um sinal de avanços e conquistas. Porém, neste sentido, surge uma problemática: como lutar e procurar desconstruir a opressão e a violência se não entendemos como essas dinâmicas funcionam? Como pensar em soluções para melhorar a qualidade de vida da mulher sem entender como se dá essa posição em que ela é colocada de forma estrutural? Para entender esta problemática e pensar em medidas de intervenção é preciso entender a relação que se dá entre a mulher e o social, assim como as nuances que a atravessam que considera, inclusive a questão psicológica.

Hipóteses têm sido levantadas na bibliografia acerca desta questão, buscando compreender e identificar os fatores causais destas situações.

Vários fatores de risco têm sido identificados como associados à ocorrência de violência contra a mulher, incluindo características sociodemográficas e socioeconômicas, uso de substâncias e histórico de ter presenciado violência familiar na infância ou adolescência. Esses fatos demonstram que a violência

contra a mulher é multifacetada e, sob a perspectiva socioecológica, é produto da interação complexa entre indivíduo, família, comunidade e fatores de nível social (D'ÁVILA (Org.) et alii, 2016, p. 741)

Levando em conta essa interação complexa e multifacetada se mostra pertinente o estudo da cultura e dos mitos, aspectos estruturais de nosso modo de vida e das comunidades às quais pertencemos. Procurar entender a forma que os atritos entre o que é tido como “masculino” e o que é tido como “feminino” se encontram registrados na psique nacional é uma importante ferramenta de estudo para a melhor compreensão das situações em que são praticadas ações de violência contra a mulher no país. Para isso é essencial que se busque conhecer as circunstâncias em que o brasileiro viveu e vive hoje, sua forma de pensar e a forma como a mulher é vista e entendida, inclusive do ponto de vista psicológico, para que sejam identificadas ferramentas potentes de mudança desta realidade social, as quais, de certa forma se condensam nas estruturas míticas.

(...) No tocante a este nível imediato de vida e estrutura, os mitos fornecem modelos de vida. Mas os modelos têm de ser adaptados ao tempo em que você está vivendo; acontece que o nosso tempo mudou tão depressa que o que era aceitável há cinquenta anos não o é mais hoje. As virtudes do passado são os vícios de hoje. E muito do que se julgava serem os vícios do passado são as necessidades de hoje. A ordem moral tem de se harmonizar com as necessidades morais da vida real, no tempo, aqui e agora. Eis aí o que não estamos fazendo. (Campbell e Moyers, 1990, p.13)

De acordo com Campbell e Moyers (1990) os mitos teriam uma importância crucial no que tange à atribuição de significados às vivências humanas. Temas humanos atemporais e arquetípicos apareceriam em diversos mitos, relativos a diferentes culturas, trazendo mensagens e ensinamentos sobre elas, significando esse viver. Retomando o que foi dito anteriormente, frente ao desafio de ser mulher e, ainda, ser mulher no Brasil, o estudo do folclore me despertou a atenção. Se o estudo da mitologia revela mais sobre essas vivências humanas eis que estudar a representação do feminino no folclore brasileiro poderia ser um recurso possível para se entender esse desafio.

Além disso, segundo Magalhães (2013) a cultura nacional, na qual se situam seus mitos, é desprezada pelos próprios brasileiros, o que tornaria mais importante ainda seu estudo e divulgação, para que se pudesse contribuir para seu maior reconhecimento e valorização. Isso é um fator que poderia contribuir para a apropriação do brasileiro em relação a suas origens nacionais, não em termos de pensar em uma identidade nacional, tema que nunca foi objeto de consenso pela literatura ou pela própria “sabedoria popular”, mas em termos de reconhecer os fatores que acompanharam a constituição da nação, de diversos grupos e de pessoas ligadas a ela. Além disso, por meio dos mitos nacionais, assim como assinalam Campbell e Moyers (1990), poderíamos identificar pontos culturais fundantes de nosso modo de vida que já não são moralmente adequados para o contexto em que vivemos, e que vão contra os princípios éticos, como ocorre no caso do fenômeno da violência contra a mulher. Através da identificação, abre-se espaço para um reconhecimento, uma elaboração e uma transformação.

Nesse sentido, creio que entender as origens culturais e sociais em que estamos inseridos, sem precisar, necessariamente, definir uma identidade fixa, mas sim pensar nas diferentes formas de ser brasileiro e de viver os diferentes fenômenos que se relacionam com o nacional, contribua para compreender os fenômenos contemporâneos e para nos munir de ferramentas eficazes de mudança que possam propiciar futuras medidas e maneiras de produzir transformações potentes frente às inúmeras questões atuais. Mira (2016) elucida que o que reflete a riqueza cultural do país tem relação, justamente, com as diversidades e as brasilidades presentes em território nacional. DaMatta (1986) afirma que o povo brasileiro é um povo híbrido, composto por uma diversidade de etnias, mas que há a noção equivocada de uma “origem popular comum”, explicada por uma falsa ideia de miscigenação entre os povos europeus, indígenas e africanos. Esses “três povos formadores” não teriam sido formadores de todos os habitantes do solo brasileiro, de maneira igual e uniforme, mas teriam contribuído para a formação de uma cultura e de um entendimento de mundo misto, miscigenado, do “arroz com feijão”, que se reflete em nosso folclore e em nossa psique nacional.

Segundo Murray Stein (2006) o pensamento junguiano traz em si a ideia da existência de padrões ou de “tipos antigos”, que regem e influenciam a mente humana e, conseqüentemente, suas produções a nível individual e coletivo, os arquétipos. Este conceito introduz a ideia de que pensar nesses tipos e padrões coletivos nos situa de forma a buscar caminhos que nos permitam apreender

melhor o que é de fato ser humano e, ainda por cima, buscar aquilo que aproxima a humanidade entre si, transcendendo nossas variações culturais. Podemos relacionar o conceito de arquétipo com o fenômeno mitológico, tal como afirmam Campbell e Moyers (1990) que trazem a ideia de que os mitos nos contam sobre vivências universais comuns ao ser humano, proporcionando assim um entendimento de nossas vivências arquetípicas. Porém a existência de variações culturais entre diferentes mitos traz em si a relevância de nos atentarmos às diversas formas e imagens que os arquétipos tomam em culturas distintas. Nesse sentido podemos pensar que diferentes imagens arquetípicas nos apontam inúmeras maneiras de compreender um mesmo arquétipo e, a nível dos mitos nacionais, a investigação de uma imagem arquetípica e de seus símbolos nos aproxima da forma como nossa sociedade compreende determinados aspectos.

Sendo assim, entender o mito da cultura à qual pertencemos proporciona uma maior proximidade e uma compreensão mais abrangente da mesma, que vai de encontro diretamente à história e à forma como a psique nacional se organiza, trazendo uma melhor compreensão de suas manifestações e questões. Nesta perspectiva, os mitos de outras culturas podem nos ajudar a entender sobre o modo de ser humano, uma forma de ser essencialmente arquetípica e, por consequência, o modo de ser mulher. Porém nenhum dos mitos estrangeiros se aproximará tanto das vivências da mulher brasileira como os próprios mitos brasileiros. Portanto, estudar o folclore que foi se construindo em território nacional, e não o folclore do colonizador ou dos povos que participaram da construção do país, nos faria encontrar uma maior aproximação cultural da nossa realidade. Considerando essas questões, entender o ser mulher nos mitos brasileiros possibilitaria entender essa figura de maneira mais abrangente, por estar mais próximo dela, culturalmente, ainda que de forma inconsciente.

Neste sentido, entender os mitos brasileiros e a imagem da mulher que se encontra inserida neles, levando em consideração seu caráter arquetípico e cultural, compreendendo assim uma “realidade psíquica” com aspectos compartilhados entre os brasileiros, faz-se necessário considerar a ideia de símbolo em Psicologia Analítica. Compreender o aspecto simbólico dessas manifestações possibilita destrinchar o que essas imagens têm a nos dizer sobre a mulher no estado de São Paulo e a realidade vivida por ela, possibilitando nosso aprofundamento com maior propriedade nestas questões.

C. G. Jung (1964) define símbolo justamente como termo, nome ou imagem que possui conotações além de seu significado evidente, imediato, convencional, que variam culturalmente e que traduzem conceitos que não são passíveis de serem compreendidos integralmente ou facilmente definidos. Assim a situação da mulher brasileira, fenômeno complexo e multifacetado, pode ser melhor apreendida se considerado o ponto de vista simbólico, já que ele busca traduzir na sua forma questões humanas complexas. Portanto a busca pela compreensão do símbolo seria um dos caminhos possíveis para a compreensão do complexo fenômeno das situações de violência contra a mulher na presente região.

Norteadas por essa inquietação me debrucei sobre o estudo dos mitos e lendas do folclore nacional e me deparei com uma infinidade de materiais referentes a diversas regiões, povos e culturas brasileiras. De maneira geral a mulher é entendida como um tabu e, paradoxalmente, objeto de temor por parte dos homens. Essa questão também foi para mim uma profunda fonte de inquietação. Segundo Cascudo (2012):

“[A mulher na cultura popular brasileira] sob certos aspectos ainda é tabu para os povos do interior. (...) Esses hábitos de reclusão foram registrados por todos os viajantes e naturalistas que atravessaram o interior do Brasil. (...) Teme-se o contato feminino na véspera de viagens longas. O ato sexual não é propício para quem viajará de avião no dia seguinte. Encontrei essa crendice entre viajantes, motoristas e mesmo alguns pilotos profissionais, norte-americanos e brasileiros. (...) Melhor será a segunda série do comentário de Gonçalves Fernandes: “Mais um passo, chega-se ao temor fundamental de ser enfraquecido pela mulher ou pela sua estratégia sexual, o temor do contágio feminil, uma como aquisição contígua de sua feminilidade, de participação dessa fraqueza específica, que impediria a realização de rasgos outros viris mais ansiados. (...)” (Cascudo, 2012, p. 466)

Frente a essas múltiplas imagens encontradas, foram observadas diversas manifestações do feminino, principalmente no que se refere às questões do tabu, do temor e da submissão. Como muitas figuras folclóricas e muitas subculturas regionais compõem a tradição nacional optei por delimitar um campo mais específico de estudo e me decidi por investigar exclusivamente a figura da Mula Sem Cabeça, por ser um mito que é altamente difundido pelo território brasileiro e que,

salvo pequenas variantes, conserva em si uma síntese das relações de gênero no que concerne à relação do “feminino” em relação com o “masculino”. É importante ressaltar que em si a figura não dita diretamente todas as formas de se dar e de se entender essa relação a nível nacional, mas sim reflete uma forma de pensar e de construir essas relações, que em parte tem raízes históricas, e que atravessam de forma arquetípica essas relações e entendimentos.

É a partir destas perspectivas que o presente trabalho procura trazer o entendimento das situações entre o que se considera como “feminino” e “masculino” no âmbito relacional, servindo também como uma ferramenta de valorização da cultura brasileira, hoje ainda muito menosprezada e como recurso que possa incentivar o empoderamento feminino, trazendo subsídios que permitam compreender melhor as situações de opressão e violência, servindo de base para esses estudos.

Objetivo

A presente pesquisa tem por objetivo investigar e discutir as relações de gênero contidas no “mito geral” (Cascudo, 2002) da Mula Sem Cabeça à luz da Psicologia Analítica e seus conceitos, tais como arquétipos, imagens arquetípicas, mitos, psique coletiva, símbolos, persona e sombra. Além disso, busca entender a problemática de gênero em face à realidade brasileira, com o foco no entendimento da imagem referente à categoria “mulher” e à categoria “homem”, dos modelos de “feminino” e “masculino”, buscando compreender suas manifestações na psique nacional. Frente a isso procura compreender melhor as relações de opressão vividas pelas mulheres em território nacional e os atritos presentes nestas relações, tendo em vista a produção mítica dentro do que atualmente é denominado como *cultura popular*. Essa categoria se apresenta como uma importante base cultural, que nos fornece ricos elementos de análise e conta, através de sua produção, sobre as relações e os modos de ser no Brasil.

Justificativa

A pertinência do presente trabalho consiste, primeiramente, no estudo por parte da Psicologia Analítica acerca dos mitos e das produções nacionais, as quais são ainda bastante escassas não apenas na linha teórica, mas na Psicologia e no meio científico como um todo. Aquilo que é construído em âmbito nacional guarda preciosa aproximação com a maneira de ser, de pensar e de viver das pessoas e das múltiplas identidades que pertencem ao Brasil, que tomam corpo em

espaços, tempos, realidades múltiplas que se constituíram historicamente como sendo parte deste país.

O que é produzido conta sobre quem produz, sem delinear uma identidade estanque, homogênea e fechada, contribuindo para ampliar o entendimento das pessoas e das relações que estão presentes no campo nacional sem defini-las ou preconcebê-las. Nesse sentido o presente conhecimento é crucial para a prática da Psicologia no país, constituindo um importante recurso para a atuação do psicólogo e a compreensão do contexto de relações em que cada um dos múltiplos indivíduos, único e peculiar, estão inseridos. Com este movimento também busca estimular o olhar para essa produção, apontando para a necessidade de ampliar os estudos desses aspectos nas diversas áreas científicas, valorizando-os e expandido o conceito das ditas *culturas populares* que assim como os sujeitos, também são múltiplas, únicas e peculiares. Segundo Reily (1988) agentes externos, tais como as teorizações acadêmicas, são fundamentais para influenciar, tanto de forma consciente quanto de forma inconsciente, o processo de reapropriação de elementos da produção popular e para a retomada de tradições, narrativas e produções que estavam prestes a ser esquecidos. Assim, pesquisas na área seriam importantes para estimular a reapropriação do povo em relação àquilo que ele mesmo produz, empoderando-o sem perder de vista a ideia do protagonismo popular em quesito de cultura.

Outra dimensão da importância desse estudo diz respeito à discussão da temática de gênero, fator que atravessa a vivência da população brasileira cotidianamente por meio das relações de opressão, em suas múltiplas identidades e desdobramentos e que culmina em diversas violências explícitas e implícitas para com identidades que se distanciam do modelo masculino ideal. O foco do estudo pousa na questão daquilo que se entende como mulher e como desdobramentos de uma dita “feminilidade”, que apesar de ser apenas uma parte que compõe as populações que convivem com a opressão e as violências desse modelo centrado no homem cisgênero, branco e heterossexual (androcêntrico), apresenta dimensões de estudo bastante relevantes. Dentre essas instâncias estão a melhor compreensão do fenômeno da opressão no Brasil, a elaboração de ferramentas e formas de enfrentamento a essas violências.

METODOLOGIA

A metodologia do presente estudo consiste, em um primeiro momento, em uma pesquisa documental bibliográfica, referente aos temas que o compõem, tais como *cultura popular*, compilações de mitos brasileiros, artigos científicos referentes aos estudos de gênero, dados estatísticos acerca da violência contra a mulher, textos e livros da área de Psicologia Analítica, incluindo a própria obra de Carl Gustav Jung (1875-1961). Essas referências contextualizam e fundamentam a análise simbólica que será realizada na segunda etapa do trabalho, a qual busca identificar os símbolos presentes no mito da Mula Sem Cabeça, mito com forte referencial às questões da relação entre o dito “feminino” e o dito “masculino”. Com isso será estabelecido um diálogo com o contexto e as informações obtidas através da análise, por meio da qual serão construídas as estratégias de enfrentamento à questão da opressão e da violência vivida na temática de gênero, em face aos grupos tidos como “mulheres” e “homens”.

Levando em consideração que a temática da produção científica relacionada à questão mitológica nacional não é alvo de muitos estudos, especialmente de estudos atuais, não foram encontrados muitos artigos sobre este assunto, principalmente no campo da Psicologia Analítica e na própria Psicologia de forma geral. O principal achado científico neste campo diz respeito à dissertação de Gilzete Passos Magalhães (2013), a qual também realiza a interface dos mitos com a questão de gênero, porém utilizando o mito do Boto. Os estudos mais atuais tendem a se deter nesses temas de formas mais abrangentes e menos específicas não abarcando, por exemplo, a questão do mito da Mula Sem Cabeça de forma mais específica. Por este motivo ampliou-se o trabalho para abarcar a questão da *cultura popular*, bastante estudada no campo das ciências sociais, e capaz de contextualizar de forma sólida a questão da produção popular no Brasil, na qual se inserem os mitos, e foram autores mais antigos neste estudo.

Além disso, ainda na mesma temática, foram utilizados como referência compilados que datam entre o século XIX e XX, detendo especial atenção ao autor Luís da Câmara Cascudo (1898-1986), responsável por registrar grande parte dos mitos nacionais e estudar diversos aspectos da cultura brasileira, cuja obra é bastante reconhecida e considerada por acadêmicos da história e das ciências sociais como referência no assunto. Apesar de os registros escritos por meio desses compilados oferecerem certas limitações, principalmente no que diz respeito a apresentarem, essencialmente, relatos congelados em um período histórico específico e terem passado por um

crivo de seleção por parte dos autores, eles representam uma sólida fonte de informação documental referente à constituição do mito e das questões que o compõem. As referências nesse campo também se encontram bastante fragmentadas e dispersas, sendo que muitas delas se perderam com o tempo, em parte em função de uma alarmante precariedade referente ao trato e à preservação do patrimônio histórico, artístico e cultural no Brasil. Mesmo na biblioteca online do Senado Federal, na qual se encontra um grande acervo de livros raros e históricos, o material encontrado foi bastante limitado, dado que ressalta a importância de pesquisas que incluam e resgatem essa temática dos mitos brasileiros, presentes na “boca do povo” e na psique coletiva em um aspecto mais formal. São poucos os registros hoje do que se fala popularmente sobre os mitos. Eles estão, e sempre estarão vivos, na boca do povo, lugar ao qual pertencem. Porém, embora a fala da população deva ser priorizada e valorizada, sendo validada e considerada e não sobreposta pelas falas acadêmicas de um modo elitista, o intercâmbio científico com ela, em termos culturais e da compreensão mítica se mostram bastante ricos e relevantes. Isso aponta para uma necessidade também de seus registros escritos, para que se possa guarda-las e fomentar futuros intercâmbios com a esfera científica. Nesse sentido é evidenciada a relevância da obra de Cascudo, a qual reúne em si muitos mitos e faz referência a esses escritos que foram se perdendo, e em relação à qual será utilizada uma perspectiva crítica ao longo do presente trabalho, já que seus escritos estão situados em um período histórico específico e com um viés de estudo *folclorista*, o qual será abordado na presente pesquisa.

Neste aspecto é importante retomar e ressaltar que o presente trabalho procura usar a cultura popular e os mitos nacionais, juntamente com suas imagens arquetípicas intrínsecas, entender e discutir o fenômeno das relações de gênero. Ambos são aspectos em constante difusão e transformação, sendo essencialmente difundidos pela linguagem oral e que não podem ser categorizados e compilados em sua completude. Segundo Silvio Romero (*apud* Cascudo, 2003), as lendas e canções populares não possuem essencialmente documentos escritos, sendo em si sua própria documentação, a nível oral. Essas manifestações podem ser no máximo compiladas de forma escrita, porém suas origens não podem ser delimitadas de forma precisa. Para Romero podemos apenas ter uma vaga ideia da época de seu desenvolvimento. Como o método utilizado, como citado anteriormente, foi o documental bibliográfico, as referências utilizadas serviram apenas para levantar referências a nível de pesquisa. Muito da produção popular foi alterada pelos pesquisadores acadêmicos, incluindo a seleção de elementos e a exclusão de outros, a favor de

adequar o conteúdo produzido aos seus estudos (Mira, 2006). Sendo assim, ao considerarmos as compilações acerca dos mitos, devemos ter em mente que abarcam limitações e alterações em seu conteúdo por esse viés acadêmico, que tende muitas vezes a uma lógica academicista. Para se ter um acesso mais “puro” aos mitos seria importante ter acesso direto a relatos. Ressalta-se a soberania do povo em matéria do presente assunto, já que ele é seu principal produtor. Nesse sentido também é importante evidenciar que não se utilizou da obra literária de Monteiro Lobato, apesar de sua relevância para o tema, por entender que, de fato, ela realiza o movimento oposto: encerra o folclore ao universo literário, infantilizando-o e reduzindo-o. Apesar de considerar que sua obra trouxe grandes contribuições ao universo infantil e à literatura nacional, encerra a imagem a um único ponto de vista, o qual busca-se desconstruir nesta pesquisa.

No que diz respeito às temáticas de violência contra a mulher que delineiam e introduzem o tema na introdução, para ressaltar a relevância de estudo da temática, as bases de dados foram artigos e levantamentos estatísticos, estes preferencialmente datados de 2015 a 2017, priorizando-se informações e dados mais atuais. As palavras chave para esta parte da pesquisa foram: violência contra a mulher e Brasil. Por fim foram consultados livros sobre antropologia, mitologia e psicologia analítica, os quais forneceram uma base teórica de análise que possibilitou pensar e estudar as duas temáticas anteriores. Em relação à temática de gênero propriamente dita serão consideradas uma ampla gama de estudos, porém com foco em autores que consideram a questão do gênero como categoria de análise social, para que seja lançado o foco na análise da relação entre grupos em uma dinâmica de opressão.

I. Sobre o “berço da Mula”: Esclarecendo o Contexto Mítico

Para estudar a temática da produção humana, no qual está incluso todo aquele material que carrega em si um caráter mítico, imagético e, nas palavras de C.G. Jung, arquetípico, tal como será abordado no decorrer deste trabalho, é crucial entender que estes artefatos estão inseridos em um contexto que os influencia substancialmente. Compreender o contexto implica não apenas em identificar o entorno e as influências que estes aspectos abordam em si, mas também em compreendê-lo de forma mais global, considerando suas relações com outras instâncias. Além disso, compreender o contexto de um fenômeno sob o ponto de vista da psicologia ou das ciências humanas é buscar entender como os aspectos humanos e sociais se encontram implicados nele, exigindo um levantamento dos dados que o circundam, buscando aproximações em relação a sua totalidade. Para falar da Mula sem Cabeça precisamos ter um enquadre mínimo da cultura em que ela surgiu e de seu povo, já que o mito remete ao humano e o modo de ser humano é diverso, em diversos locais.

1. A História e a Problemática de um, de dois e de muitos termos

No que concerne à questão da produção popular no Brasil, na qual se inclui a instância dos mitos nacionais, merece acentuada atenção. Apesar de a cultura ter sido constantemente construída pelos povos desde antes do período da colonização e do delineamento do que hoje se chama de território, "povo" e cultura brasileira propriamente ditos, a forma de olhar para este fenômeno do ponto de vista acadêmico se diferenciou substancialmente em diferentes momentos e ainda é um amplo campo de discussão e de discordância no campo das ciências sociais e da antropologia. Foram e são até hoje utilizados diversos termos para se fazer referência àquilo que é produzido, traduzindo diversas formas de se olhar para o fenômeno sem, portanto, se chegar a um consenso. Além disso é importante ressaltar que a ideia de "produção popular" no que diz respeito ao Brasil esbarra em muitos conceitos que ainda não são passíveis de uma definição fixa, mas que abarcam discussões que tocam diretamente nas concepções sobre aquilo que é produzido no país, tais como "identidade nacional", "memória histórica", quem é o povo brasileiro, o que é cultura e o que é cultura de massa. Além disso, a própria escolha da nomenclatura utilizada para compreender essa produção foi sendo produto de amplas discussões através da história e reflete essas diferentes formas de olhar para essas manifestações, revelando certos aspectos sobre o próprio povo

brasileiro. Compreender esses olhares implica na construção de uma visão crítica para com aquilo que consiste o objeto de estudo, permitindo discernir quais os aspectos humanos que o influenciam, construindo seu entorno e auxiliando a apreender os aspectos humanos envolvidos nos mitos e na forma de se olhar para eles.

Dois dos termos mais utilizados para referenciar as manifestações culturais humanas são *folclore* e *cultura popular*. Suzel Ana Reily (1988) e Luís da Câmara Cascudo (1889/1972) apontam que o termo *folclore* foi cunhado pelo arqueólogo inglês William John Thoms. Para nos situar na compreensão dos termos em questão apresentarei, em um primeiro momento, a definição utilizada por Cascudo, autor brasileiro cuja obra se apresenta como uma das mais consistentes no território nacional, seguindo pela apresentação e pela contextualização das linhas de pensamento que foram sendo desenvolvidas, para que seja construída uma linha de pensamento crítica acerca do que é elucidado pelo autor. Se mostra necessário problematizar aquilo que é conceituado por ele, tomando por base o contexto histórico em que se insere, o qual se encontra embasado em determinadas concepções e visões de mundo da época que hoje compõem questionamentos.

Cascudo (1972) define *folclore* esclarecendo que a palavra é constituída pelos radicais *folk*, que se refere a povo, nação, família e *lore*, cujo significado remete a instrução, conhecimento, a nível individual. Sendo assim o folclore, na visão do autor, diz respeito a um conhecimento que é próprio do povo, uma sabedoria popular que cresce e se transforma com os conhecimentos diários em integração com hábitos grupais, domésticos ou nacionais. Para ele, *folclore* seria uma instância presente em todos os países do mundo, juntamente com seus respectivos agrupamentos humanos, constituindo um patrimônio de tradições transmitidas de forma oral, defendidas e conservadas pelo “costume”, revelando a riqueza da produção humana. Esse patrimônio folclórico, para o autor, é algo que possui permanência no tempo e no espaço, justamente por estar em constante transformação. Cascudo aponta que fatores, tais como o avanço industrial, não seriam capazes de anular sua existência. Muito pelo contrário, incentivam o nascimento de novos folclores. Isso porque, para ele, o folclore é uma cultura mantida pela mentalidade humana e não algo determinado pelo seu conteúdo, sendo este o que será modificado.

Reily, por um outro lado, complexifica a definição do termo *folclore*, contextualizando seu surgimento e as problemáticas inseridas em sua utilização. Segundo a autora, a Europa já se debruçava sobre os estudos ditos *folclóricos* mais de 50 anos antes de o termo ser cunhado. O material coletado nestes estudos prévios era denominado “antiguidades populares”, incluindo

narrativas, textos de “baladas”, músicas, e “crendices populares”. Reily aponta que o interesse neste tipo de estudo foi mobilizado por aspectos da ideologia romântico-nacionalista que imperava no continente neste período, trazendo ao mesmo tempo um contraponto e uma complementação ao ideário iluminista previamente proposto, já que demonstrava uma preocupação em abarcar como objeto de estudo aspectos considerados por eles “irracionais”, intrínsecos ao campesinato, de acordo com a mentalidade da época. Através desta perspectiva ela aponta uma divisão entre as concepções para estes estudos, dentro deste período de tempo, muito forte entre ingleses e alemães.

De um lado os ingleses buscavam validar uma identidade nacional e cultural da qual já estavam cientes, segundo Reily. Na visão da autora, investigar a dita “cultura popular irracional” para eles se mostrava como uma fonte de afirmação referente a um certo “jeito de ser inglês”, ao qual era atribuída um certo grau de superioridade à sua cultura, que seria estável no tempo e teria aspectos com um sentido unificador da nação, ignorando mudanças sociais e remetendo a uma reconstrução de histórias que tangia a um caráter de lazer para a elite. Já no que tange aos alemães os estudos nesta área trazem consigo o objetivo de estabelecer um “terreno cultural comum” frente a uma Alemanha altamente fragmentada no século XVIII, produto das consequências geradas pela Reforma, pela Contra Reforma e pela Guerra dos Trinta Anos, quando a dita “identidade nacional” estava em vias de desaparecer. Segundo a autora, neste período, a elite alemã se encontrava em um movimento, inclusive, de renúncia em relação à própria língua, adotando o francês como língua nacional. Assim, a principal preocupação germânica neste tipo de estudo buscava uma reestruturação nacional.

Neste sentido nos é apresentada por Reily uma problemática dual em relação à dita temática folclórica. Uma concepção alemã de que a “verdadeira alma nacional” se constituiria nos aspectos emocionais e irracionais apresentados pelo campesinato, o *folk*, em contrapartida com uma erudição das elites, sem “identidade própria”, e uma ideia inglesa de explicar aquilo que é produzido pelo popular com base em uma ótica tida como erudita, buscando afirmar uma supremacia de um “racional” capaz de explicar as manifestações “irracionais” do povo, buscando uma racionalização da humanidade. Esta última ideia, na concepção de Reily, aponta para uma divisão das sociedades humanas em dois polos: aquelas “possuidoras de cultura” e aquelas “possuidoras de folclore”, caracterizando as últimas como primitivas.

Partindo desta concepção a Escola Finlandesa, Difusionismo ou Método Histórico-Geográfico, teria surgido como tentativa de conciliar ambas as concepções, realizando um paralelo

entre as ideias nacionalistas oriundas da concepção germânica e a reconstrução histórica e racionalizante proveniente do pensamento inglês. Em decorrência disto Riely aponta que o termo *folclore* passou a ser considerado praticamente um sinônimo de narrativas populares, as quais seriam fatores transmissores de saber, sendo que grupos tidos como “mais desenvolvidos” transmitiriam sua cultura e conhecimento para grupos tidos como “menos desenvolvidos”, apontando para um dito “progresso da humanidade” sob uma perspectiva universalista.

A autora aponta que o surgimento da Antropologia Cultural foi essencial para a crítica das primeiras “teorias folcloristas” pois passaram a pautar o estudo das diferentes manifestações populares sob uma perspectiva que buscava compreendê-las levando em consideração o contexto social em que determinado povo e cultura se encontram inseridos no que concerne ao estudo de suas manifestações simbólicas. Esse surgimento seria crucial para a articulação de críticas às primeiras fontes e linhas de estudo que buscavam compreender o fenômeno popular, principalmente no que diz respeito às ideias de oposição entre a cultura dita “erudita” em relação à tida como “popular”, além de quebrar a ideia de *folclore* como algo que se relacionava de forma exclusiva ao campesinato.

As ideias apresentadas por Reily introduzem o contexto de surgimento deste tipo de estudo e suas respectivas teorizações, o qual foi marcado por um pensamento fortemente nacionalista, eugênico e eurocêntrico, o qual se reproduz em diversos estudos produzidos.

No Brasil essas influências atuam de forma bastante clara e atuam sobre os então ditos “estudos folclóricos”, iniciados como “disciplina autônoma” por volta do final do século XIX e início do século XX (Reily, 1988). Segundo Vale Cabral (apud. Cascudo, 2003) o primeiro estudo folclórico no Brasil foi realizado por um escritor anônimo, cujos primeiros ensaios aparecem nos jornais “Correio Paulistano”, no “Correio da Tarde” e na “Marmota do Rio de Janeiro” no ano de 1859, pelo título de “Tradições Populares de Minas e S. Paulo”. Os estudos e compilações nesse campo só vão crescer de fato, como aponta o autor, em 1873. Contextualizando os dados apresentados no panorama da história nacional podemos constatar que seu estudo se delineia de forma relativamente recente se formos considerar mais de 500 anos de produção cultural popular no país, desconsiderando ainda toda a mitologia abarcada pelos povos indígenas que antecedem a chegada do europeu em território nacional. Vale Cabral expõe que os estudos sobre o dito *folclore* seriam alvo de interesse do povo porque contém a sua obra, já que poderia remeter a um compilado daquilo que é transmitido oralmente por ele. Diz ainda que o Brasil é rico em tradições e que muitas

delas ainda não foram colhidas e estudadas sob uma perspectiva científica. Para ele esta riqueza pode ser atribuída tanto à herança de nossas “três raças fundadoras” quanto aos conflitos que se delinearam entre elas, que fizeram surgir, segundo sua visão, “novos elementos tradicionais no espírito popular brasileiro”. Porém, nessa perspectiva é essencial apontar que o pensamento de Vale Cabral está inserido em um contexto particular, passível de críticas, como veremos mais adiante.

Para Reily (1988) esses estudos foram mobilizados em grande parte por uma “crise de identidade” apresentada pela elite acadêmica da época, remetendo ao folclorismo alemão. Grande parte da cultura consumida pela elite brasileira era até então importada da Europa e imperava um “sentimento de inferioridade” da elite nacional em relação às elites europeias. Ela também aponta que pela elite brasileira na época ser constituída por uma população que ao mesmo tempo se espelhava no ideal europeu e o demonizava, era comum que a elite tivesse, até então, uma imagem denegrada do país e das instâncias nacionais, o que de certa forma impera até hoje em diversos níveis. Nesse sentido podemos encarar como uma leitura possível a busca pela elite brasileira de uma autenticação intelectual nacional inspirada pelos modelos folclóricos europeus para combater este sentimento de menos valia que não buscava, em sua essência, valorizar o que a sociedade brasileira produzia como um todo, mas sim elitizar e tornar erudito o que era tido por eles mesmos como autêntica produção nacional, desprezando as demais formas de cultura.

Para a presente autora temos então estudos que tinham como foco a busca e a afirmação de uma “brasilidade”, traduzida pela representação das manifestações tidas como populares, as quais expressariam uma “alma nacional” quando processadas pela “arte nacional”, de caráter erudito e elitizado. Porém, tal como Reily aponta, em decorrência do processo de colonização brasileiro, não havia um “*folk natural*” referente a acepção daquilo que era tido como nacional, já que o Brasil como entendemos hoje estava em processo de formação, abarcando uma grande diversidade de grupos étnicos, apontando para uma importante problemática nos estudos da época. Acrescento, em concordância com as ideias de Reily que, embora o movimento folclorista da época pretendesse se afastar dos padrões eurocêtricos, o descendente de europeus da elite branca brasileira ainda se colocava em uma posição central na produção daquilo que era considerado por si mesmo como cultura, utilizando, por exemplo, a produção cultural indígena pré-colonização apenas como “inspiração” para uma produção elitista daquilo que seria considerado o “genuíno brasileiro” e não como produção cultural autêntica, culminando, por exemplo, no movimento indianista de José de

Alencar. Segundo Reily, os estudos no Brasil começaram com esta perspectiva de "aproveitamento folclórico", atingindo seu auge no final da década de 1920 e que continuaram permeando o meio artístico.

Sendo assim a autora fala de um "repertório folclórico" que foi sendo historicamente produzido de forma elitista e que pouco dialoga com a experiência popular, sendo inclusive replicado na instância de ensino de forma descolada das informações sociológicas que lhe embasa, perpetuando a ideia de separação entre "cultura", de caráter erudito, e "folclore", como aquilo que não é "elaborado".

Além de trabalhos dos folcloristas que realizam essa releitura daquilo que é produzido de forma legítima pelo povo, Reily cita a presença de coletâneas histórico-geográficas, as quais não possuem um objetivo de "elaborar" a produção cultural, mas sim um caráter documental. Nesta categoria situam-se obras de autores como Câmara Cascudo. Porém, na concepção da autora, essas obras reduzem a produção popular a meros "fatos folclóricos", ou seja, apenas um conjunto de informações coletadas e fragmentadas, elementos dissociados que surgiriam de forma coletiva através da vivência, que seriam transmitidos oralmente de forma tradicional, através das gerações, por trazerem em si aspectos funcionais que contribuiriam para a vida prática. Porém esta concepção traz uma problemática sob o ponto de vista de Riely o que também traz em si uma carga moral que o reduz a esfera de "crendice", de mero "objeto" congelado no tempo e que não considera os ditos "saberes especializados" que não possuem caráter coletivo, tais como atribuído às cartomantes. Para a autora essas questões abririam brecha para apresentar as manifestações populares como algo descolado da cultura, transpondo um caráter essencialmente empírico, isolando-as de qualquer base analítica dentro das ciências humanas.

Em relação a essa crítica, Reily aponta que de forma global a vasta diversidade de gêneros e manifestações tidas como folclóricas traria em si um aspecto simbólico comunicativo que as uniria, pois representaria um significado social que diz respeito ao povo que a comunica e produz, contando não apenas sobre o senso comum mas também as mensagens simbólicas que o povo associa a sua vivência empírica e cotidiana, promovendo um intercâmbio de saberes na esfera social. Podemos dizer, portanto, que em consonância com o pensamento da autora a produção daquilo que fora classificado como folclore por uma elite tradicional nos primórdios deste estudo no país transcende a visão em voga na época de que essas produções são apenas um saber

tradicional, "objeto de compilação", "crendice", e meras matérias primas para a produção de uma identidade aos olhos dessa elite.

Nessa perspectiva Reily aponta para novas concepções produzidas acerca do tipo de produção que se tomava por "folclore" e que nasceu das concepções supracitadas, considerando essas narrativas e expressões como códigos expressivos. A autora elucida que o termo *folclore*, especialmente no Brasil, é evitado pelos pesquisadores das ciências sociais pois adquiriu uma conotação negativa no decorrer de sua história, em função das conotações que foram sendo construídas ao seu entorno, sendo associado aos aspectos já abordados. Dentre estas conotações podemos citar uma visão elitista e etnocêntrica do que fora produzido pela humanidade, cujos produtos seriam separados entre "eruditos" e "folclóricos", sendo estes últimos de caráter "irracional", significado de forma a remeter a manifestações que não possuem uma comprovação científica, tidas como "curiosidades", aspectos exóticos ou de interesse puramente turístico. Com esta visão o termo *folclore* adquire uma conotação pejorativa, refletindo desta forma uma visão de mundo e uma perspectiva considerada reacionária, a qual é atualmente bastante criticada.

Nesta mesma perspectiva, Mira (2016) declara que essa perspectiva conservadora marca profundamente o debate do tema e as concepções do dito "senso comum", que vai construindo uma associação do que é produzido pelo povo com algo "ingênuo", "supersticioso" e "ultrapassado". Reily (1988) também faz referência a essa perspectiva e expõe que o próprio povo desconsidera sua arte, música, religião e cultura como sendo *folclóricas*, entendendo que o termo reduz sua produção à esfera da crendice, da irracionalidade e da trivialidade, fazendo com que a própria população perceba sua produção como algo rebaixado em virtude de uma apropriação elitista. Podemos pensar que, de certa forma, o próprio povo procura negar essa visão, procurando desfazer-se da associação deste termo a sua produção.

Frente a esse movimento histórico de desenvolvimento e crítica do termo *folclore*, a autora aponta para uma divisão entre os autores neste campo de pesquisa no país. De um lado estariam os ditos "folcloristas", os quais seriam predominantemente ligados à área das artes e cujo principal objetivo de estudo consistiria na coleta e no registro documental dessas manifestações para que fossem reaproveitadas como forma de inspiração para os ditos "artistas eruditos", tal como era de praxe no início dos denominados "estudos folclóricos", como foi previamente exposto. Em contrapartida, os chamados "cientistas populares" teriam por objetivo realizar uma análise das manifestações populares de forma geral, buscando compreender sua relação com a cultura,

propondo a terminologia “cultura popular” para se referir a estes fenômenos, ao invés do termo *folclore*.

Isso não significa, portanto, que o trabalho desenvolvido pelos “folcloristas”, incluindo toda a obra de Cascudo, deva ser desconsiderado. Pelo contrário, os estudos devem alinhar suas ricas contribuições com as relevantes críticas apresentadas pela categoria dos “cientistas populares”. O caráter documental dos estudos e documentos folcloristas contribuiu amplamente para que fosse efetuado o registro de manifestações que sofreram modificações através do tempo e do espaço, refletindo determinado contexto histórico do Brasil. Além disso, por mais que tragam em si um viés elitista, também refletem uma faceta da cultura que foi produzida no país. Porém é essencial que nestes estudos seja adotado um posicionamento que analise os discursos envolvidos, considerando que estes não são imbuídos de um caráter “neutro”, mas que partem de um lugar de fala, de uma visão de mundo e de um contexto de classes, importantes para contextualizá-los, analisá-los e compreendê-los.

Também é importante ressaltar que deve ser aberto, no campo de pesquisa, espaço para que o próprio povo se reaproprie e signifique aquilo que é produzido por ele mesmo para que este viés “folclorista” não continue sendo repetido de outras formas pelos trabalhos de cientistas populares. A produção científica e acadêmica deve dialogar com a produção cultural genuína da população, sendo importante afirmar a soberania do produzido e da voz popular em relação às teorizações acadêmicas quando o assunto é o campo da cultura, reconhecendo de fato os aspectos simbólicos e relacionais que comunicam modos de viver e de ver o mundo e as formas como são significados e sua primazia em relação à científicidades e eruditismos. Nesse sentido Mira (2016) aponta que:

(...) algumas práticas e crenças dos “novos intelectuais da cultura popular” introduzem mudanças relevantes em relação ao período folclorista, embora vários traços do velho conceito resistam ao tempo e mesmo se fortaleçam (...) (p.429)

De acordo com Mira (2016) na contemporaneidade outras importantes questões se colocam na esfera da cultura, as instâncias da globalização e da economia de mercado. Frente a isso, o termo *cultura popular* passa a ser referendado no plural como *culturas populares* já que, frente a uma intensificação do contato intercultural, é constatado um pluralismo e uma diversidade por meio deste crescente intercâmbio, que antes não era percebido e, portanto, não considerado. Porém, para esta autora o avanço da modernidade teria transposto para a esfera cultural novas dimensões de

tempo, espaço e comunicação que influenciaram no surgimento de novas diversidades culturais, ao passo que o desenvolvimento histórico teria colaborado para o desaparecimento de outras manifestações culturais. Nesse sentido podemos identificar um diálogo com aquilo que é apresentado por Cascudo (1889/1972), de que o dito *folclore* se transforma com o tempo, incorporando mudanças e se transformando de forma dinâmica. Para Mira (2016), além disso, a chamada "alta modernidade" traria em si novas noções como sincretismo, multiculturalismo e heterogeneidade cultural, que levam a uma revisão daquilo que se tinha por *cultura popular* no meio acadêmico. Frente a esses fatores é possível que o termo não seja capaz de abarcar e de significar os processos culturais no que diz respeito às novas dimensões do fenômeno que foram sendo identificadas. Sendo assim, nos estudos contemporâneos sobre o tema, tanto *folclore* quanto *cultura(s) popular(e)s* são termos em questionamento, abrindo possibilidades para que surjam novas formas de nomear e pensar o fenômeno.

Nesse sentido Mira evidencia que o conceito de *cultura popular* é resultado de uma construção dos próprios intelectuais em relação ao fenômeno que se dá no mundo e que é produzido pelo povo. Na visão da autora os intelectuais nesse sentido atuariam na mediação simbólica entre as classes populares e outros grupos, ou seja, realizariam formulações teóricas para apreender de forma acadêmica aquilo que é produzido inclusive, afetando e intervindo nessa produção através de seus estudos. Para ela a simples seleção e separação entre o que consiste em *cultura popular* e *cultura de massa* já é um significativo aspecto de influência produtiva. A mediação acadêmica, ao influenciar essa produção, poderia atuar ressignificando e reinterpretando a cultura, transformando-a. Como exemplo a autora cita o “período folclorista” no qual foi identificado como *folclore*, hoje é nomeado como *cultura popular* na mesma perspectiva, especificamente a produção cultural tradicional do campo, que foi compilada e “corrigida” com correções de “erros gramaticais” e de conteúdos que eram considerados como “vulgares”, “excessivos” ou “licenciosos”. Nessa visão, a obra de Luís da Câmara Cascudo, representa uma exceção ao passo em que suas compilações incluem a transcrição integral do discurso dos entrevistados, abarcando em si de forma fiel os conteúdos relatados no discurso e as variações linguísticas presentes nas diversas comunidades do país.

Desta forma é importante considerar que o que é tido como *cultura popular* foi selecionado a partir de um crivo pautado em um conceito enviesado por formas de pensar, que culminam na inclusão ou exclusão de manifestações nesse conceito, permitindo sua separação do conceito de

cultura de massa. Mira aponta que “(...) a visão de mundo dos intelectuais que fabricaram o conceito fez com que eles elegeassem e recortassem, do conjunto das práticas culturais populares, aquelas que receberiam o título de cultura popular” (p.431). Essa forma de ver, para ela, estaria arraigada no imaginário coletivo, fundindo a questão da cultura com ideologia, sugerindo uma identificação daquilo que é “popular” com algo imutável, “genuíno”. Mira elucida que o que é identificado como *cultura popular* ou *cultura de massa* apresentam aproximações que transcendem o fato de serem produzidas e consumidas de forma popular. Segundo a autora elas partilham elementos em comum, sendo que parte deles foi apropriada pelos folcloristas e cientistas populares, constituindo a primeira manifestação citada, e parte pela mídia, apontando para a constituição da segunda. Mira aponta e critica a associação dos estudiosos de uma *cultura popular* pautada essencialmente em elementos campestres, excluindo elementos urbanos, excluindo parte significativa da produção cultural deste termo, relegando-o à esfera da *cultura de massa* e ignorando aspectos bastante relevantes em termos culturais trazidos pela urbanização do mundo moderno, associando essa manifestação a algo bastante ligado ao passado, sob um viés essencialista.

Diante dessa crítica surge o impasse que relaciona a própria concepção do que se entende pelos conceitos de *cultura* e *produção popular*, questionando os aspectos que as constituem. Mira então aponta para a resolução de que o repertório e a produção cultural, de forma geral, abarca aspectos que são ora de origem popular, ora da elite, ora campestres, ora urbanos, sendo que “novas legitimidades” vão sendo construídas com base nessas interlocuções. Dessa forma, pela esfera cultural se tratar de uma construção ampla e conjunta, não se trataria de uma questão de “oposição entre culturas”, mas sim de analisar quais elementos são ou não legitimados, considerados e apropriados pelas elites como “populares” ou não.

Ampliando o que é apresentado por Mira (2016), mais do que definir um, dois, ou mais termos, o debate em torno do que atualmente se denomina como *cultura popular* envolveria a valorização da voz popular sua reapropriação pelas pessoas que a produzem, sejam elas inseridas no espaço rural ou urbano, no tempo passado, presente ou futuro. Assim retomamos a definição de Cascudo (1972) citada no início do presente capítulo que, apesar de considerar a palavra *folclore*, traz consigo também essa ideia de aspectos culturais que são produzidos e que se mantêm no tempo e no espaço justamente por estarem em constante movimento, modificação. Nesse sentido podemos realizar um paralelo com o termo “cultura viva” referido por Mira (2016), cunhado pelo Ministério

da Cultura. Que faz referência, justamente, a esse aspecto de transformação e movimento. Porém a autora afirma que considerar essa característica do elemento cultural não impede de “cair em armadilhas” proporcionadas pelo “culto ao morto”, ao passado, ao essencialismo, estabelecidos pelas questões que circundam o debate em torno da *cultura popular*.

Mesmo assim a definição apresentada por Cascudo aponta para este aspecto que é ao mesmo tempo mutável e ao mesmo tempo permanente da produção cultural. Mira (2016) considera essa transformação e alega que o âmbito cultural aponta para a construção de múltiplas identidades, apontando para pluralidades, considerando que em um mesmo território existiriam múltiplas identidades e formas de ser e de se fazer cultura e que não remeteriam a uma nacionalidade “essencial”. Essa questão da identidade brasileira, para a autora, seria outro aspecto bastante rígido que se encontra implícito no conceito de *cultura popular*. Porém, segundo essa perspectiva, remeteria a uma pluralização da cultura brasileira em *culturas brasileiras*, culminando no fortalecimento das regionalidades e nuances dentro do mesmo território geográfico, evidenciando a riqueza cultural da nação e nos permitindo pensar na constituição não apenas em uma forma de ser brasileiro, mas sim em brasilidades e múltiplas identidades possíveis. Para a autora:

A construção da nacionalidade tende a enfatizar não sua unidade, mas a “diversidade cultural” contida no seu interior. E as “culturas populares” têm sido consideradas imprescindíveis para a composição do grande mosaico étnico-cultural brasileiro. Permanecendo nacional, mesmo no plural, continua a ser questão de Estado. (p. 439)

Nessa perspectiva o presente trabalho se propõe a olhar para essas manifestações culturais de uma forma mais abrangente, com foco em seu aspecto mítico, considerando *cultura* como uma instância geral. Em face às relevantes discussões acerca do tema na história e na contemporaneidade, a temática cultural que embasa e contextualiza os mitos brasileiros será abordada de forma a englobar essa processualidade da definição, se debruçando sobre compilados de autores folcloristas, que trazem um dos olhares existentes em relação aquilo que foi produzido no passado, já que pretende-se discutir a constituição das relações de gênero no país, que essencialmente se relacionam a questões desse passado. Porém isso será feito sempre tendo em mente a relevante perspectiva crítica que os autores das ciências sociais ao realizar a análise sob o viés analítico.

Embora existam diversas formas de encarar a produção cultural no Brasil e no mundo, todas dizem respeito à produção e a formas de ser humano e de se estar em relação no campo social, apontando formas de entender o mundo, que foram sendo construídas historicamente, guardando relação também com os processos psicológicos humanos. Por mais que esses olhares variem e indiquem multiplicidades nessas formas de ser e de viver, discorrem também sobre elementos comuns que as compõem de formas distintas, lhe conferindo coloridos com nuances diferentes. É essa riqueza, oriunda de uma pluralidade, mas que também traz elementos comuns, que compõem o que hoje chamamos de “brasileiro” e de *brasilidades*. Negando a perspectiva de uma identidade homogênea e comum a todo o Brasil, discutiremos elementos que, apesar de dotados de nuances, falam de questões humanas e relações comuns que foram se desenvolvendo nesses grupos diversos, na interface com a psicologia, que tem por função se voltar a essas manifestações, compreendê-las e valorizá-las.

2. O que se diz do "Povo que Produz": Um delineamento acerca das relações identitárias e étnico-raciais

Ao levarmos em consideração que o estudo acadêmico acerca da produção popular surgiu frente a uma (Reily, 1988) "crise de identidade" da elite brasileira, identificamos que a questão da identidade e das relações étnico-raciais constituem ponto central nessas teorizações e que pensar nessas questões e em suas representações, implica em pensar em uma história que as associou com a questão da identidade nacional. Como mencionado anteriormente a questão identitária surge como principal mobilização para o estudo do que então se entendia por *folclore*, buscando atingir um entendimento acerca do nacional, do que se constitui como "essencialmente brasileiro". Diferentemente desta concepção o presente trabalho procura considerar a questão identitária brasileira não como uma máxima a ser encontrada, mas sim como um embasamento para a compreensão das relações, em especial as de gênero. A problemática de gênero é uma questão que se refere às mais diversas populações que compõem o território que entendemos por Brasil, abarcando a questão da diversidade e das diversas “*brasilidades*” consideradas por Mira (2016). Embora cada grupo e cada população guarde especificidades importantes nessa relação, ela continua sendo uma constante importante a nível das relações que acontecem a território nacional.

As influências dos fenômenos raciais e identitários no Brasil guardam relação importante com o entendimento daquilo que foi sendo produzido e se entendendo como uma produção

nacionalmente "legítima" e *popular*, pois o que é produzido sempre é *produzido por alguém*, implicando em um suposto autor e em uma suposta ideia de quem é o *povo* do dito *popular*, e a ideia de "quem é esse povo" é um amplo campo de discussão nas ciências sociais.

No que diz respeito, especificamente às produções míticas nacionais, Cascudo (2002), sob o viés *folclorista*, elucida que elas seriam oriundas de três fontes de influência essenciais: o povo português, os povos indígenas e os povos africanos. Segundo o autor, por uma questão de conquista e dominação do povo português em relação aos demais, sua influência no âmbito folclórico seria maior. Um ponto de vista possível para considerar o que é transmitido por esta colocação é pensar que as relações de opressão na constituição do chamado povo brasileiro trouxeram sim uma imposição cultural e uma maior força de influência na constituição do folclore. Para se referir aos nossos mitos Cascudo utiliza o termo "lendas ornitomórficas", enfatizando as influências de diferentes povos. Para o autor: "Todas as águas vivas, ardentes e eternas do Medo, do Pavor sem contorno e da Imaginação, desceram, por três boqueirões raciais, para a vertente de onde sairia o brasileiro..." (p.50).

Porém podemos criticar a questão de "nível de influência dos povos" refletindo se é ou não possível de fato "medir" essa instância de caráter dinâmico e abstrato, pois quando falamos de cultura seus parâmetros de comparação não são bem delimitados, se entrelaçando a tal ponto que fica difícil mapear e separá-los a nível de influência. No que concerne à influência dos povos oprimidos, é crucial entender que faz parte da situação de opressão o apagamento e a repressão das tradições e manifestações culturais, o que evidentemente também dificulta a identificação dos aspectos de influência para a comparação. O fato de elementos terem sido reprimidos ou ocultados não exclui sua possibilidade de influência. Frente a esse embate concluímos que, de fato, a influência do povo português no folclore brasileiro é forte e bastante clara, facilmente mapeável, tal como o que é apresentado pelo autor, ao passo que o entendimento das demais, principalmente dos povos negros, como menciona Cascudo, possuem uma influência mais contida, praticamente implícita que, pode ter ampla relação com o fato desses povos serem relegados a uma posição de oprimidos juntamente com seus ricos arcaibouços culturais. É importante lembrar que suas manifestações foram ligadas a contextos e situações de exclusão em função das relações de poder e de discriminação, fundantes da constituição do nacional brasileiro.

Ainda na visão de Cascudo (2002) são raros os mitos portugueses que se conservaram fiéis a sua origem, afirmando que o contato com a nova terra, totalmente diferente da natal, foi

modificando suas mitologias: “Trabalhava-o a incontida imaginação do colono ante a estranha natureza que era chamado a vencer” (p.48). Para ele toda a mitologia brasileira traria em si vestígios “decisivos ou acidentais, sempre vivos” do povo português. O autor não explicita a possibilidade desse fenômeno ser um efeito claro das relações de dominação dos povos, que se deu na história colonial e que se reflete, inclusive, na constituição nacional cultural e mitológica. Dentro desse campo de influência o autor identifica dentro da mitologia portuguesa mitos e influências oriundas de toda a Europa que são “diversificadas” e “recorrentes no fabulário lusitano”, já que o país tinha a economia movimentada pelas relações comerciais, em especial, navais, com a Europa e outras regiões, inclusive na Ásia e na África.

Em relação à constituição mítica de forma geral, nas quais se incluem a lusitana e a brasileira, das quais tratamos neste momento, Luís da Câmara Cascudo (2002) afirma que não se pode alcançar o conhecimento de uma “fórmula inicial” folclórica, demarcando e encontrando o “momento de seu surgimento”. Para o autor, poderíamos pensar e considerar influências, mas nunca chegar a uma espécie de raiz ou demarcação primordial. Também é importante evidenciar, que Cascudo apresenta importante ação dos bandeirantes nesta formação mitológica já que, ao percorrerem todo o território nacional e levarem seus mitos de origem portuguesa além de propagá-los os sujeitavam à influência de outros povos, ainda que de forma dominadora. Segundo essa visão os chamados “mitos gerais” ou seja, os mitos comuns a todo o Brasil e que “se mantêm com as linhas mestras” (p.50) teriam uma origem majoritariamente lusitana. É sob essa categoria de “mito geral” que o autor apresentará o mito da mula sem cabeça, figura que permanece no imaginário social até os dias de hoje.

Em relação às origens indígenas, Cascudo (2002) identifica grande influência dos povos Tupi-guarani no folclore brasileiro pois, segundo o autor, em situação social e geográfica que favoreceu com que se fundisse, lutasse, se aliasse e combatesse o povo português. A meu ver, este posicionamento faz sentido no contexto de extermínio aos povos nativos no qual se constituiu o Brasil colonial. Na concepção deste autor os indígenas que acompanhavam os bandeirantes também tiveram importância crucial, pois iam nomeando cada um dos lugares pelos quais passavam com o português, passando a herança e marcando a língua que se falava na época com seu idioma, que até hoje é uma característica forte do português falado no Brasil, principalmente no que diz respeito à nomes próprios. Cascudo relata que os mitos indígenas foram os primeiros catalogados e passaram a se confundir com os mitos portugueses. Nesse sentido, em sua concepção,

alguns se confundiram, outros se ajustaram e muitos, completaram-se. Porém é importante ressaltar que muitos dos mitos Tupi a influência portuguesa não os deformou por inteiro, apesar de os ter contribuído para sua propagação em território nacional.

No que diz respeito à influência mítica dos povos africanos ele considera que, por terem sido trazidos ao Brasil de maneira forçada e de forma humilhante, a principal força de suas crenças se constituiu de forma majoritariamente religiosa, incluindo um rico arcabouço cerimonial e ritualístico, envolvendo dança, indumentárias e alimentos voltados a esse tipo de prática, em um primeiro momento em cultos clandestinos. Em minha concepção os mitos africanos, em especial os religiosos, possuem um aspecto possivelmente ligado à questão da resistência deste povo frente à condição de oprimido. O autor conta que dificilmente os mitos africanos no Brasil são encontrados de forma descolada de um contexto religioso. Fora deste contexto o autor identifica uma influência dos povos africanos nas danças, em alguns autos populares, nas “diversões em conjunto” (p.52), na música, em danças de roda para homens, nas histórias e nos contos infantis. Em relação às figuras míticas Cascudo resalta a importância desta influência no que ele denomina “ciclo da angústia infantil”, ou seja, nas histórias alvo do pavor infantil, tais como a do Quibungo.

Na perspectiva do autor mais que um *determinante* no folclore nacional a influência dos povos africanos se configura como *constante* em modificação. Sua influência se daria em todos os mitos brasileiros, mas não possuindo um papel de determinador decisivo em nenhum deles ou, nas palavras de Cascudo, não seria um “foco irradiante superior ao ambiente em que atua”. Nesse sentido se mostra necessário ampliar o que foi produzido até hoje, neste contexto de investigação, pois os estudos nesta perspectiva ainda são bastante restritos e precisam ser estendidos para que se possa ter um maior aprofundamento e coesão, buscando resgatar aspectos históricos que valorizem as manifestações culturais dos povos afrodescendentes. Por mais que a cultura esteja em constante modificação no âmbito contemporâneo (Mira, 2016), entender a história nos auxilia a compreender o presente e pode ter papel essencial para maior valorização e reconhecimento de povos que foram sentenciados a um apagamento histórico. Em função da cultura da opressão é provável que esses elementos tenham sobrevivido fora do contexto religioso de forma oculta ou bastante sincrética. É importante lembrar o contexto em que a obra de Luís da Câmara Cascudo foi produzida para que se tenha em pauta a questão das barreiras impostas pelo preconceito racial, que era muito mais forte e evidente em sua época, e que podem ter impedido o estudo e a consideração de influências que

podem existir de forma velada e oculta aos olhos do preconceito, lembrando que seu alinhamento nos estudos acerca da cultura popular se encaixa no viés *folclorista*.

Cascudo (2002) afirma que as classificações realizadas em termos geográficos são bastante arbitrárias. O autor nota que diferentes locais apropriam nuances diferentes aos mitos, mas que muitos de seus conceitos são de caráter comum ao ambiente nacional. Apresenta, neste sentido, que os mitos e as tradições fabulosas no Brasil possuem um caráter infixo, irregular e de fácil propagação. Diz que os mitos brasileiros são “mitos de movimentos e de ambulação” (p.53), remetendo aos tempos das bandeiras e do intercâmbio de diversas migrações realizadas no extenso território brasileiro.

No que se refere a essas migrações o autor apresenta a figura do chamado “mestiço” como uma importante fonte de sua propagação. Quando se utiliza deste termo, Cascudo não se refere a uma ideia étnica estrita, mas sim considera o brasileiro em si, que não teria uma origem étnica estrita. O dito mestiço, fundamental no movimento das bandeiras, teria tido o papel de articular diferentes mitos entre si, principalmente por emigrar, circular, conhecer diferentes lugares e irradiar histórias, aquilo que pensa e crê. Segundo Cascudo: “Como por um imperativo psicológico, o mestiço realizava inconscientemente a miscigenação dos mitos, como prolongamento no mundo invisível os princípios que o haviam formado.” (p.54).

É importante considerar, além da influência dos povos citados, a influência dos imigrantes estrangeiros na mítica brasileira, que o autor apresenta. Cascudo elucida que nas regiões de maior fixação desses povos não há considerável influência sobre o folclore brasileiro, mas sim uma recepção deste folclore por parte desses povos, sendo moldados pelas diferentes mentalidades e culturas oriundas do exterior, criando eventualmente, novos mitos a nível regional de variação. Considera-se que os mitos trazidos por eles, no que escapa a este sentido, são mais uma reminiscência cultural do que um mito brasileiro propriamente dito.

Em relação a essa questão, Cascudo separa os mitos do Brasil em dois grupos: os “mitos gerais”, que são os fortemente propagados por todo território nacional, com pequenas variações, e os “mitos regionais”, que são mais restritos e específicos, menos propagados. Neste trabalho, em face a seu forte nível de influência, será trabalhado o mito geral da Mula sem Cabeça.

A concepção de que os mitos seriam originários de uma “miscigenação cultural” remete à ideia da associação de um “povo” como detentor da dita “alma brasileira”, tal como discorre Reily (1988) acerca dos teóricos folcloristas do final do século XIX e do início do século XX. Ainda

segundo esta visão, os povos indígenas, nativos legítimos da terra, eram considerados pela elite intelectual brasileira como sendo apenas uma pequena parcela da população, não possuindo a "legitimidade" necessária para representar a população de maneira geral. Já os povos afrodescendentes, parcela considerável da população, eram tidos como detentores de uma tradição "importada" da África, ao passo em que os povos europeus também traziam consigo essa "cultura importada", representando uma cultura eurocêntrica a qual, naquele momento, os intelectuais brasileiros estavam mobilizados a negar. Nesse sentido foi atribuída a questão essencialista da dita "alma brasileira" à figura do "mestiço", do "povo misturado" e que, segundo Reily, teria sido representada de forma simbólica no universo literário na figura de Macunaíma, de Mário de Andrade. Macunaíma, o herói sem nenhum caráter, para a autora, remeteria ao caráter ambíguo da elite brasileira em meio a sua crise de identidade.

Em resumo Reily afirma que, segundo esta concepção a "alma brasileira" seria constituída pelas manifestações culturais dos três grupos citados, desde que perdurassem frente ao processo de aculturação no "contexto do novo mundo". Segundo essa lógica folclorista "sobreviveriam" elementos culturais referentes a esses três grupos que apresentassem funcionalidade, revelando-se assim, supostamente "genuinamente brasileiros". Essa colocação poderia refletir uma lógica europeia higienista e eugênica da época, já que supunha um reaproveitamento "refinado" destas instâncias pela considerada "cultura erudita", para constituir a "verdadeira arte brasileira". Podemos associar essa visão ao que é apresentado por Cascudo (2002) que, de certa forma, perpetua essa visão.

Como mencionado anteriormente, o presente trabalho procura considerar este enfoque, porém sob um ponto de vista distinto, que busca se utilizar destes aspectos como dados para entender como se dá o pensamento do brasileiro acerca do si mesmo, sob um ponto de vista crítico, encarando a tentativa de elaboração de uma "identidade" como algo próprio deste processo, mas questionando a sua necessidade. A presente perspectiva científica se baseará na ideia de Mira (2016) de que a produção nacional atualmente é apreendida de uma perspectiva que busca considerar as diversidades em relação a uma identidade fixa comum, apesar de existirem aspectos compartilhados.

3. A Mula Sem Cabeça

O “mito geral” da Mula Sem Cabeça, também referida como “Burrinha” ou “Burrinha do Padre”, em algumas regiões, é abordado pelos autores Araújo e Taborda (1913-1974), Cascudo (2002), Cascudo (2003) e Cascudo (2012), com base em compilações de relatos populares. De acordo com Cascudo (2002) a lenda tem origem Ibérica, e foi trazida para o Brasil e para a América Latina pelos colonizadores. Essas lendas envolvem sempre ao elemento da punição relacionada algum tipo de conduta da mulher. Especificamente no Brasil a punição está ligada a um “comportamento sacrílego” da mulher que se converte em amante de um padre católico ou, como presente em alguns relatos, à sua “concubina” ou à “manceba”. Percebemos na literatura um forte julgamento moral centrado na figura feminina, que se evidencia através do emprego dessas palavras. Percebe-se também este julgamento direcionado especialmente ao exercício de sua sexualidade, ao passo que o padre é aparentemente livrado dessas instâncias por não receber o tal “castigo” e/ou julgamento. Curioso é que, em um primeiro momento, o interdito sexual parece ser algo próprio do sacerdote, imposto por seu voto de castidade. Porém, com o desenrolar do mito esse interdito se direciona de forma implícita também à mulher que se relaciona com ele, carregando a punição total pela relação vivenciada pelos dois. Além disso, na versão apresentada por Araújo e Taborda (1913-1974), o padre deve se lembrar de amaldiçoar sua amante antes de cada missa, para que a maldição se mantenha. Nesse sentido, além de ser poupado da maldição, o sacerdote desempenha ainda um papel fundamental em sua manutenção.

Conforme compilado pelos autores, na noite de quinta para sexta-feira a mulher se transfigura em uma feroz mula, que deve correr ininterruptamente até o terceiro cantar do galo ou, em outras versões, sete freguesias, o que faz com extrema rapidez, remordendo seu freio com grande ferocidade. Segundo a lenda, no findar da madrugada se recolhe dolorida e exausta, com nódoas, retornando a forma humana para que na semana seguinte a “maldição” se repita. De acordo com o que é apresentado pelos autores, na narrativa popular, a mula apresenta um comportamento bastante agressivo, sendo impelida a estraçalhar qualquer homem ou animal que se apresenta em seu caminho à coices.

Eles também afirmam existem múltiplos detalhes sobre sua aparência, que aparecem de acordo com as variantes do mito. É dito por alguns que é uma mula que não tem cabeça e que solta fogo do pescoço, mas relincha, outros é descrita como um animal quase negro, com uma cruz de cabelos brancos. Pode ser representada como tendo cabeça, com olhos dos quais saem labaredas

de fogo, dotada de um facho luminoso saindo de sua cauda. Seu relincho seria semelhante a um gemido humano, como se ela morresse de dor ou como se estivesse soluçando de tristeza, com a boca espumando de raiva, orlada de sangue e cujo galope, relincho e sons podem ser ouvidos à longas distâncias. Além destas, outras características que podem estar presentes nos discursos que a descrevem, tais como ela ser um forte animal com cascos que “ferem como navalhadas” (Araújo e Taborda, 1913-1974), e que apenas despida a mulher pode se transformar no animal. Algumas versões apontam para a cautela de se esconder as unhas e os dentes ao se deparar com a mula, para não atizar sua fúria e ser estraçalhado. Outros dizem que a condição que transforma a mulher na mula sem cabeça pode ser dada tanto em vida quanto após a morte, fazendo com que seu espírito vague assombrando aqueles que encontra.

Apesar das múltiplas variantes é um consenso entre esses autores de que nas diversas versões do mito a condição da mula pode ser revertida. Algumas delas contam que para findar a “sina da mula” e quebrar o encanto deve ser realizado um ferimento no animal que lhe arranque sangue, outras, que é necessário um ato de coragem, retirar o freio de sua boca, fazendo com que volte à forma humana, chorando arrependida e não retornando à forma equina enquanto quem lhe retirou o freio ainda more na mesma freguesia.

É importante ressaltar que Sant'Ana Neri (apud. Cascudo, 2003) apresenta registros que apontam a existência de uma imagem folclórica, também de origem portuguesa, que possui um diálogo com a figura da Mula Sem Cabeça nacional. É dito que o lobisomem lusitano (*Loup-garou*), chamado Kumacanga, cuja cabeça se desprende do corpo e sai durante a noite de sexta-feira voando pelos ares como um globo de fogo, seria a transformação da concubina de um padre ou a sétima filha, fruto desta relação como punição do ocorrido, assim como a Mula brasileira. Nesta lenda temos a sina da mula e a ideia da punição de uma conduta sexual feminina é deslocada para para a imagem de outro ser sobrenatural, o lobisomem. Ao mesmo tempo em que mantém-se o cerne do mito, da sina da mulher que transgride um tabu sexual e o homem que também transgride e se safá, é dado um outro tom a isto por se tratar de outro mito, com variantes referentes à cultura e ao modo de vida lusitano.

Conforme discutido anteriormente, o mito da mula possui raiz portuguesa. Neste sentido podemos refletir acerca da questão do tratamento e no juízo de valor direcionado à “mulher transgressora”, essencialmente diferente daquele direcionado ao “homem transgressor”, ter sido um elemento transmitido culturalmente através da colonização. Por sua vez, podemos pensar nas

variantes dos mitos como traços substanciais de elementos culturais diferentes que dão o tom nas variações, refletindo modos diferentes de ser em ambos os países . Sendo assim podemos pensar que a figura mitológica da Kumacanga remete não apenas ao sincretismo do folclore nacional, influenciado pela cultura portuguesa, refletindo também uma influência ou no mínimo uma ligação na forma como as questões de gênero se refletem no folclore nacional e, provavelmente na nossa própria cultura e na forma que as relações de gênero se dão em âmbito nacional.

II. Coisas do Gênero

O mito da Mula sem Cabeça carrega em suas imagens e mensagens um forte viés de gênero, vinculado ao modelos de relações heterossexuais, já que trata das relações sexuais e amorosas entre um homem, o padre, e uma mulher, sua amante. Nele são atribuídos valores e sinas diferentes à indivíduos que têm o mesmo comportamento: cometer um tabu sexual. Essas diferenças se pautam, essencialmente, na suposta “diferença sexual” atribuída à mula e ao padre. Conforme citado anteriormente é importante ressaltar que, em princípio, o interdito à relação sexual, o celibato é requisito do cargo e do estilo de vida adotado pelo padre, de seu sacerdócio, e não da mulher que é sua amante. Porém na estrutura narrativa da lenda a punição é dirigida à ela.

A princípio podemos pensar que este castigo em nada tem a ver com sua posição de “*fêmea*”, mas se olharmos com mais atenção, refletindo mais profundamente acerca das questões de gênero evidenciam-se problemáticas dessa relação que de certa forma explicam a atribuição do castigo à amante e não ao padre. Além disso, é importante evidenciar que estes aspectos mitológicos, segundo a epistemologia e a perspectiva metodológica abordada no presente trabalho, trazem relações entre aquilo que acontece no mito e a realidade da posição de “*fêmea*” no Brasil, permitindo a discussão dessas questões.

1. As Coisas do Gênero na Atualidade

Em um contexto histórico e social de efervescências acerca da discussão de gênero vivenciamos um embate entre múltiplas concepções pessoais, calcadas na vivência de diversas identidades, realidades e espaços, que de fato, compõem o solo brasileiro, tal como abordado anteriormente. Somam-se a este debate concepções políticas e ideológicas em uma miscelânea de visões que tendem a posições conservadoras e liberais, complexificando ainda mais o fenômeno. De acordo com Connell e Pearse (2015) “os arranjos de gênero são, ao mesmo tempo, fontes de prazer, reconhecimento e identidade, mas fonte de injustiça e danos. (...) Na ordem de gênero, a desigualdade e a opressão têm levado repetidamente à demandas por reformas” (p.43). Essas questões evidenciam a importância dos debates em torno deste tema, além de indicar

envolvimentos com afetos pessoais, por trazer aspectos que se referem à esferas tão íntimas do ser humano.

Esses aspectos são atualmente evidenciados pelas redes sociais e pelos ambientes virtuais, que veiculam uma série de informações, opiniões e notícias, possibilitando que pessoas diferentes interajam em seus comentários. Isso proporciona um ambiente comum para a troca de ideias e diferentes concepções, porém destacam claros embates referentes a elas, e é comum que direcionem situações que vão da exaltação emocional, sugerido pelo alto grau de envolvimento das pessoas com suas manifestações diversas e questões identificatórias, a situações extremas de intolerância e violência. Nesse sentido identificamos um contexto em que muito se fala, se troca e se levanta sobre as vivências no campo do gênero, o que é, sem dúvida muito importante, mas que tende a relegar pesquisas e embasamentos científicos em segundo plano.

Os chamados “Estudos de Gênero”, apelidados como “Ideologia de Gênero”, em tom pejorativo por alguns grupos conservadores, se propõem a questionar e embasar cientificamente essas discussões. Tal como ilustrado na introdução deste trabalho, a perspectiva de gênero e seu entendimento são cruciais para compreender e desvendar fenômenos relacionais e sociais que trazem sérias implicações para grupos e indivíduos, tais como os fenômenos de violência. Sendo assim os estudos sobre gênero consistem em uma ferramenta potente e necessária para a construção de um saber que colabore com a saúde e com o bem estar humano. De fato, os materiais científicos produzidos abordam reflexões e críticas que se direcionam à estruturas vigentes, formas de entender e classificar o ser humano, atribuindo determinados valores e significações aos seres e corpos. Isso tende a causar desconfortos por introduzir questões que colocam em cheque pilares de uma forma de pensar que se desenvolveu durante muito tempo. Porém de forma alguma diminui sua importância e necessidade. Esses aspectos apenas valorizam esse tipo de discussão por evidenciarem a necessidade de se repensar estruturas que podem estar prejudicando e comprometendo a vida e à integridade das pessoas, culminando nas já citadas intolerâncias e violências, em uma lógica de caráter opressor.

Connell e Pearse (2015), por exemplo, elucidam algumas situações em que a questão de gênero aponta para diferenciações nas vivências, na forma como indivíduos são tratados, divididos e às situações que são submetidos. Diferenças salariais, consumo de imagens, ocupação de cargos no campo político, profissões e cargos, divisão de tarefas, a ocupação do espaço público e

diferentes papéis na questão do envolvimento com a violência são questões que apontam problemáticas relacionadas à questão de gênero. Podemos observá-las, por exemplo, através do campo estatístico, denunciando questões referentes a desigualdades e à violência. Segundo De Lara et. al. (2016):

Ao longo de muitos séculos mulheres foram prisioneiras de um império biológico. Não podiam ocupar espaços de poder no mundo público pelo simples fato de ter nascido com um útero. Afirmava-se que, devido a sua estrutura biológica, considerada frágil e não racional, elas eram capazes de executar apenas tarefas de pouca complexidade. Isso vem se revertendo aos poucos, à medida que as feministas politizam o discurso médico, apontando o caráter ideológico de suas verdades inflexíveis. (p. 103)

Segundo o dicionário online Priberam (2008-2013) a palavra “ideologia” consiste em uma ciência de formação de ideias, “tratado sobre as faculdades intelectuais” ou “conjunto de ideias, convicções e princípios filosóficos, sociais, políticos que caracterizam o pensamento de um indivíduo, grupo, época ou sociedade”. Em relação ao mesmo termo o dicionário Michaelis (2019) acrescenta que “ideologia” remete ao “tratado das ideias de forma abstrata” e a um “conjunto de sistemas e valores sociais que reconhecem o poder econômico da classe dominante quanto à legitimidade dos ideais que refletem a ânsia por transformações radicais que dignifiquem a classe dominada ou proletariado” dentro de uma lógica marxista. Além disso o Dicionário Michaelis aponta a o significado da palavra como sendo “doutrina que considera a sensação como fonte única de nossos conhecimentos e único princípio de nossas faculdades” dentro do campo filosófico, como uma forma de pensar que caracteriza indivíduos e grupos, incluindo governos e partidos, e em um sentido pejorativo, como um “conjunto de concepções abstratas que constituem mera análise ou discussão sem fundamento de ideias distorcidas da realidade.

No que concerne à palavra “estudo”, o Dicionário Priberam (2008-2013) a define como “ato de estudar”, conhecimentos adquiridos, “título de certas obras de observação e explanação”, “modelo; exercícios; exame, observação; análise; artifício”. De acordo com o Dicionário Michaelis (2019) o termo se refere a “aplicação da inteligência para adquirir ou ampliar conhecimentos a respeito de algo”, “conhecimento adquirido em decorrência dessa aplicação”,

“aquilo que se estuda”, “trabalho preliminar a fim de executar um projeto”, “pesquisa ou trabalho artístico, científico ou literário sobre um assunto específico”, “observação cuidadosa acerca de alguém ou de alguma coisa; análise, exame”, “tempo que se dedica às atividades ou à investigação de algo”.

Refletindo acerca das definições apresentadas constatamos que os textos e teorias que atualmente discutem ou tocam a ideia de gênero no campo científico, nas quais se inclui o presente trabalho, adquire o caráter de estudo, não de ideologia. Diversas correntes de pensamento, estudo e investigação em áreas como a filosofia, da antropologia, da psicologia, das ciências sociais e da medicina se debruçam sobre a temática de gênero, expondo diversas facetas e nuances deste fenômeno, ilustrando múltiplos achados e análises.

De acordo com Connell e Pearse (2015) o “pensamento moderno sobre gênero” parte do reconhecimento de que questões de violência, desigualdade e comportamentos e contextos diferentes que circundam homens e mulheres não são fatos aleatórios, já que constituem um padrão dotado de sentido se observados a partir de arranjos mais gerais. Entretanto, por mais que seja fácil perceber a existência desses arranjos, compreendê-los consiste em uma tarefa complexa, com uma gama de teorias conflitantes e com diversas problemáticas (Connell e Pearse, 2015).

Conforme ilustram as autoras, atualmente gênero é um campo de observação em aberto, complexo, multifacetado e em constante revisão e ampliação, aspectos que caracterizam a noção de estudo. Longe de adotar consensos, doutrinas e convicções herméticas, próprias do uso pejorativo da palavra “ideologia”, a produção científica que atualmente ronda o gênero busca discutir, identificar e explorar suas interfaces. Nessa perspectiva o presente trabalho traz uma perspectiva de análise entre muitas existentes e muitas outras possíveis.

2. Gênero e Sexo: Uma Problemática, Múltiplas Perspectivas

Segundo Piscitelli (2009) conceito de *Gênero* foi usado ao longo da história de diversas formas, adquirindo sentidos variados, sendo reformulado nas teorias sociais e trazendo inovações em diversos momentos. Connell e Pearse (2015) explicam que a palavra *gênero* vem de um radical

de língua inglesa que significa “produzir” ou “gerar” (*generate*), originando depois palavras com significados relacionados à “tipo” ou “classe” (*genus*).

À despeito da questão semântica, Piscitelli (2009) aponta que o termo foi introduzido no campo de discussão das “diferenças sexuais” pelo psicanalista estadunidense Robert Stoller, no congresso de Estocolmo em 1963. Neste primeiro uso Stoller atribui o conceito *identidade de gênero* para distinguir aspectos humanos que seriam relacionados à “natureza” ou à “cultura”, sendo o termo *Sexo* voltado para questões tidas como “naturais” e biológicas, e o termo *Gênero* voltado para questões próprias da cultura humana. Para Stoller *Sexo* traz à tona questões anatômicas e fisiológicas, que classificam indivíduos em homens ou mulheres de acordo com diferenças “naturais” em seus corpos, ao passo em que *Gênero* inclui questões psicológicas, sociológicas e aprendizados do indivíduo ao longo da vida, se relacionando a questões do “ser homem” ou “ser mulher”, que diferem de espaço para espaço e que não dependem dos genitais relacionados à “natureza”. Stoller faz uma divisão clara entre natureza e cultura no termo e em seu pensamento.

De acordo com Piscitelli (2009) os movimentos feministas se apropriaram dos termos cunhados por Stoller, a partir da década de 1970, na segunda onda do feminismo europeu, para tratar da questão da distribuição de poder desigual entre homens e mulheres, justificada com base em diferenças tidas como naturais entre esses dois grupos. A utilização feminista do conceito de *Gênero* busca desnaturalizar essas diferenças, produto da ação da cultura, para enfrentar as múltiplas desigualdades que elas provocam, repensando aquilo que é considerado como *feminilidade* ou *masculinidade*. Segundo a autora os movimentos feministas buscaram articular essas questões com uma preocupação social para com o bem estar das mulheres.

Conforme apresenta a autora a introdução deste termo foi importante para questionar o pensamento dentro das ciências sociais que abordava a diferenciação entre “feminino” e “masculino” como uma questão exclusivamente estabelecida em um suposto critério natural e universal de classificação. Mesmo assim possivelmente lidamos com aspectos enraizados desse pensamento em nosso cotidiano até os dias de hoje. É comum que tomemos o gênero como algo dado em nosso cotidiano, reconhecendo pessoas como “homens” e “mulheres” de forma instantânea e organizando nossas atividades em torno dessa divisão (Connell e Pearse, 2015). A crença de distinções de gênero como algo “natural”, aglutinado em torno de arranjos familiares e pré-estabelecidos através de ideias preconcebidas, supostamente adequadas, ajudam a criar noções

que estabelecem modelos ideais de masculinidade e feminilidade, com elementos os quais incorporamos diariamente (Connell e Pearse, 2015):

Como homens e mulheres, escolhemos apertar os pés em diferentes tipos de sapatos, abotoar a camisa em lados opostos, cortar o cabelo com profissionais distintos, comprar calças em lojas separadas e abaixá-las em banheiros separados. (p.37)

Para essas autoras essas questões comportamentais envolvem aspectos da constituição da identidade humana, mas que guardam em si aspectos complexos e incertos por trás de uma estrutura aparentemente rígida e nítida. Para elas dentro desses contextos cada indivíduo possui um papel ativo na construção de sua própria *identidade de gênero*, ou seja, formulariam ativamente suas noções de pertencimento e diferentes significações frente aos modelos vigentes de *feminilidade* e *masculinidade*, culminando em experiências e conflitos diferentes. Em resumo, para Connell e Pearse (2015), em resumo, a experiência da *feminilidade* e da *masculinidade* seriam fornecidas por modelos sociais externos, mas não meramente impostas aos sujeitos, mas sim trabalhadas e selecionadas por eles em seu processo de identificação, combinando diversas características que são consideradas *femininas* ou *masculinas*, transitando entre os dois polos. O presente trabalho abordará em sua análise esses conceitos adotados por Connell e Pearse (2015).

Ainda no que diz respeito ao pensamento em torno da questão de gênero trazido pelas autoras, o conceito de *papel social* também foi muito importante neste movimento de crítica, auxiliando a pensar as formas em que operam os funcionamentos sociais frente a essa temática. O termo *papel social*, cunhado décadas antes das postulações de Stoller, foi bastante trabalhado pela antropóloga Margaret Mead, remetendo à ideia de que funções e papéis são atribuídos aos indivíduos em uma sociedade, incluindo homens e mulheres, de acordo com posições e características definidos socialmente. O termo introduz o questionamento acerca da primazia do biológico a nível de comportamento, já que estes seriam aprendidos durante a socialização humana, não herdados biologicamente.

É importante ressaltar que a visão puramente biológica entre as categorias de “homem” e “mulher” apontam para questões problemáticas, tais como justificativas que buscam fundamentar,

de forma equivocada, situações de discriminação e exclusão de pessoas e de múltiplas identidades. Em relação às mulheres, por exemplo, Piscitelli (2009) aponta que:

Os processos que conduzem à essas situações [exclusão e discriminação feminina] não são idênticos e é importante prestar atenção às particularidades de cada caso. Mas há algo em comum. Toda discriminação costuma ser justificada mediante a atribuição de traços de temperamento diferentes a homens e mulheres, que são utilizados para delimitar seus espaços de atuação. Com frequência, esses traços são considerados como algo inato, com o qual se nasce, algo supostamente “natural”, decorrente das distinções corporais entre homens e mulheres, em especial aquelas associadas às suas capacidades reprodutivas. (p. 118)

Conforme aponta a autora em questão, também foi um grande marco para esses questionamentos em matéria de gênero a obra da filósofa francesa Simone de Beauvoir (1908-1986), que introduz a ideia da posição da mulher na sociedade enquanto *construção social*, construção a qual lhe confere uma posição de subordinação em relação aos homens, que varia historicamente e geograficamente, mantendo-se, porém, como uma constante universal que insere a mulher em uma posição rebaixada em relação aos homens. Segundo essa corrente de pensamento o sistema social *patriarcal*, aquele que se utiliza da diferença sexual como justificativa para a perpetuação de relações de opressão e de subordinação das mulheres pelos homens opressores, que as controlam em diversos âmbitos, resultaria em uma situação de opressão das mulheres enquanto categoria de oprimido. A mudança desse sistema residiria, portanto, em uma mudança na forma como as mulheres são percebidas, buscando alterar a ocupação do seu espaço na sociedade e reequilíbrio na divisão de poder.

Apesar de revolucionar a forma como a questão de gênero é observada, entendida e tratada, o pensamento beauvoiriano foi sendo utilizado de forma indiscriminada, tratando de forma única e universal relações que se modificam e se alteram em diversos contextos, assim como outras postulações que vão sendo desenvolvidas com base nas noções de *Sexo* e *Gênero*, tais como a obra da antropóloga Gayle Rubin (Piscitelli, 2009). A questão da situação da mulher negra no Brasil, por exemplo, se encarada apenas por essa perspectiva tem aspectos constituintes cruciais para seu entendimento ignorados, tais como a questão do racismo.

Segundo Ribeiro (2018) diversas categorias se entrelaçam no fenômeno da opressão, sendo necessária a consideração de múltiplos fatores que se unem compondo determinadas situações de discriminação, humilhação e desigualdade. Em ressonância com essa perspectiva, Piscitelli (2009) considera como importantes o movimento de crítica das mulheres feministas negras no Estados Unidos na década de 1980, que afirmavam que suas demandas específicas, diferentes das demandas das feministas brancas de classe média, haviam sido apagadas pela ênfase das mulheres enquanto “identidade única”. A autora elucida que feministas negras e do “Terceiro Mundo” criticam essa postulação por causar um apagamento de suas demandas, ao generalizar as necessidades de todas as mulheres em uma única “identidade”, pautada no modelo da mulher branca e européia. Esse pensamento implica em novas discussões e leituras relativas ao funcionamento do poder (Piscitelli, 2009).

Frente a essa problemática as feministas do movimento negro propuseram que a questão de *Gênero* fosse então ampliada e pensada como sendo parte de um amplo *sistema de diferenças*, em que questões relacionadas à relação entre *feminilidade* e *masculinidade* pudessem ser pensadas com outras nuances, como distinções raciais, de nacionalidade, classe social e idade (Piscitelli, 2009). O surgimento dessas novas correntes de pensamento apontam para uma preferência em trabalhar com a análise de situações particulares de dominação, considerando essas múltiplas influências, pois não teriam efeitos idênticos a todas as mulheres (Piscitelli, 2009): “(...) as situações vividas pelas mulheres não são apenas um produto de sua opressão pelos homens, mas é preciso entendê-las observando as inúmeras formas de desigualdade que se relacionam em cada situação.” (p. 142-143).

Pensando essas questões em face à mulher brasileira podemos pensar que essas múltiplas categorias envolvidas na questão de gênero se relacionam com o que foi discutido acerca da questão da “identidade nacional”. Não há como definir em si um conjunto de questões que sejam válidas e universais para descobrir de fato o que é e como é a identidade brasileira, já que ela não é única, e sim composta por múltiplas *brasilidades*. Podemos elencar uma série de fatores que nos auxiliam a compreender algumas questões comuns que a influenciam, mas não as torna iguais. Da mesma forma não há como definir em si um conjunto de características que sejam válidas e universais para descobrir de fato o que é e como é a mulher brasileira, já que não estamos falando de mulheres iguais, mas de um conjunto diverso de pessoas e de múltiplas *feminilidades*. Da mesma forma que

ocorre com as *brasilidades*, entretanto, podemos encontrar fatores comuns que atravessam a vivência dessas mulheres, mas que não as tornam iguais e que não invalidam suas situações e demandas específicas.

Nesse sentido o presente trabalho se posiciona a favor das ditas análises de situações particulares, porém se propõe a compreender como algumas temáticas relacionadas à questão do gênero são abordadas a nível nacional, buscando fatores e variáveis comuns que podem vir a influenciar essas situações particulares. Apesar de as *feminilidades* brasileiras serem distintas entre si e englobarem um amplo leque de possibilidades, continuam sendo influenciadas por variáveis referentes ao nacional, já que se situam em determinado espaço, que tem uma cultura e uma história comum, compartilhada de formas variadas pelos brasileiros.

Além disso é importante ressaltar que atualmente as discussões e os estudos relativos à questão de gênero continuam abarcando a “problemática feminina”, mas a transcendendo. Segundo Piscitelli (2009) a ideia de opressão e discriminação atualmente é reconhecida como algo que se estende a outras esferas, ampliando essa esquematização da divisão entre *Sexo* e *Gênero*, tais como a das sexualidades que se distanciam dos padrões heteronormativos e a identidades que rompem com a divisão binarista dos seres apenas nas categorias de “homem” ou “mulher”. Ela expõe que as novas leituras sobre gênero questionam a questão do *Sexo* enquanto algo fixo e puramente biológico.

Autores tais como Judith Butler (*apud* Piscitelli, 2009) passaram a questionar a coerência entre *sexo* (genitálias), *gênero* (aspectos socialmente construídos tal como a aparência) e a questão do *desejo sexual*, questionando preconceitos e barreiras sociais direcionadas a indivíduos que não se submetem a padrões pré-estabelecidos no campo do pensamento hegemônico de gênero, questionando o pensar em gênero restrito a questões que abordam unicamente mulheres e homens, feminino e masculino, por ser uma demarcação excludente. Em suma, as discriminações e violências cometidas dentro do campo do gênero incluem sim as mulheres, mas também identidades homossexuais, transexuais e travestis de forma atroz (Piscitelli, 2009). Nesta perspectiva os termos *Sexo* e *Gênero* vão ganhando novos questionamentos, modificações e significações, introduzindo novas perspectivas para pensar as vivências humanas.

Além dessas novas perspectivas, Connell e Pearse (2015) apontam para uma outra faceta das questões de gênero, voltada para a o que diz respeito à vivência dos homens e aos modelos de

masculinidade. As autoras expõem que as questões relativas ao gênero operam dificuldades não apenas para os “não homens” e pessoas que se desviam de padrões heterossexuais, mas também para os próprios homens. Segundo as autoras:

Em geral, apesar de os homens se beneficiarem das desigualdades de gênero, esse benefício não ocorre de maneira uniforme. De fato, muitos pagam um preço considerável. Meninos e homens que desafiam as noções dominantes sobre a masculinidade por serem gays, afeminados ou considerados fracos são, às vezes, alvo de violência. Diferenças entre classes sociais e raciais também afetam os benefícios concedidos à diferentes grupos de homens. Homens que estão de acordo com as definições dominantes de masculinidade também podem pagar um preço por isso. Pesquisas sobre a saúde dos homens mostram que, como grupo, os homens sofrem mais acidentes de trabalho que as mulheres na indústria, têm taxas mais altas de mortes violentas, tendem a se alimentar pior e a consumir mais álcool e (não surpreendentemente) sofrem mais acidentes ao praticarem esportes. (p. 42-43)

Dentro desta perspectiva este trabalho considera a totalidade da problemática das questões de gênero como um todo, se propondo a tratar delas no recorte direcionado a questão das mulheres e das tidas *feminilidades* no que concerne ao embate com os homens e das tidas *masculinidades*, embora reconheça que esta problemática toma proporções muito mais amplas que a presente delimitação. Frente a isso *Gênero* será considerado como unidade de análise do fenômeno social que distingue de forma binária uma população diversa em apenas duas categorias restritivas e excludentes: “homem” e “mulher”, embora a questão de gênero não se restrinja à uma divisão dicotômica, tal como afirmam Connell e Pearse (2015).

Nesse sentido será retomada a gênese da palavra enquanto radical referente à classificação e divisão, para que os desdobramentos desse fenômeno seja estudado por meio da análise simbólica do mito da Mula Sem Cabeça, já que este remonta a uma perspectiva binarista e heterocentrada que implica em posições de desigualdade e informações que auxiliam a entender essas questões.

Já *Sexo* será tratado neste trabalho como tudo aquilo que for biologicamente associado aos corpos que forem tidos como *feminino* ou *masculino* dentro dos “moldes tradicionalistas”

brasileiros e *Gênero* como tudo aquilo que for referente à estruturação social, cultural e antropológica do ser humano, para compreendermos implicações dessa divisão.

O uso de *Gênero* dentro do senso comum como diferença cultural entre mulheres e homens, baseado na divisão dos seres apenas em *fêmeas* ou *machos*, que simplifica o estudo de questões bastante complexas (Connell e Pearse, 2015), será objeto de análise nesta dissertação, tendo por foco alguns aspectos da dimensão relacional estabelecida entre as pessoas por essa dicotomia.

Ressalta-se aqui a importância de incluir em outros trabalhos investigativos e analíticos as identidades que se distanciam deste padrão simplista, tradicionalista e excludente que é a divisão entre “homem” e “mulher”, buscando acolhê-las, incluí-las e compreendê-las. Além disso há a necessidade de realização de pesquisas futuras que abordem a questão mítica brasileira com as identidades não binárias e não heterossexuais, já que essas manifestações são apenas pequena parte possível do extenso e amplo espectro de gênero.

3. As *Feminilidades* e as *Masculinidades* no Brasil em Paralelo com a Sexualidade

Embora existam diversas variações nas manifestações de gênero e em suas diversas realidades, de forma geral, a nível global impera uma lógica binarista de separação entre os corpos tidos como “femininos” ou “masculinos”. Isso é evidenciado em dados estatísticos acerca da desigualdade e violência de gênero, além dos diferentes papéis e atribuições laborais de gênero comuns. Segundo Connell e Pearse (2015) a mulher é, de forma geral, associada a profissões de trabalho confessional, administrativo, alimentos e atividades associadas às dimensões de cuidado, tais como educação e enfermagem, sendo muito comum ficarem responsáveis pelas tarefas domésticas. Já entre os homens o trabalho na “indústria pesada”, na mineração, no transporte e no trabalho com maquinário são muito comuns. Além disso cargos de gestão, contabilidade, direito, profissões técnicas e ligadas à engenharia e computação também seriam consideradas funções “mais masculinas”, de forma geral, conforme também é apresentado.

Embora essas questões não sejam verdades universais ou dados biológicos, fornecidos como um *à priori*, tal como discutido anteriormente, dizem respeito a um funcionamento social que remete a uma forma de pensar desigual acerca de modelos de comportamento e lugares que deveriam ser ocupados por pessoas de determinados gêneros. Embora as múltiplas sociedades

humanas se organizem de formas particulares e os avanços dos estudos de gênero cheguem em diferentes graus e formas distintas em diferentes partes do globo, refletem um dado bastante relevante. Isso nos fornece parâmetros externos para pautar os estudos “internos” das mais diversas sociedades. Nesse sentido o antropólogo DaMatta (1986) postula sobre a população brasileira:

Mas pode se afirmar, sem correr o risco de exagero, que mesmo hoje, nesta era de transformação e mudanças rápidas, o homem é o englobador do mundo da rua, do mercado, do trabalho, da política e das leis, ao passo em que a mulher engloba o mundo da casa, da família, das regras e costumes relativos à mesa e à hospitalidade.” (p.61)

Embora DaMatta exponha uma perspectiva que se mostrava válida para seu contexto histórico, manifestações que seguem essa perspectiva ainda são identificadas no Brasil e no mundo todo. De acordo com Connell e Pearse (2015) é mais comum a presença de homens na esfera pública e em trabalhos remunerados, ao passo que de forma geral as mulheres também tenderiam a receber menos que os homens, sendo comum que sejam economicamente dependentes deles. Em relação a questões de violência as autoras apontam que, a nível mundial, as mulheres tendem a sofrer violência no âmbito doméstico por parte dos companheiros e homens com quem possuem algum tipo de parentesco. Por outro lado elucidam que homens são mais comumente expostos à situações de violências no âmbito externo, sendo “preparados culturalmente” para estar em conformidade para com essa expectativa.

Segundo as autoras a capacidade dos homens em cometer atos violentos muitas vezes se torna um recurso social para exercer carreiras que demandam algum tipo de comportamento violento, enquanto é comum que as mulheres exerçam funções que estão ligadas ao lidar com as consequências da violência. Porém, este fenômeno é apenas uma das facetas em que a desigualdade de gênero se manifesta. Seus desdobramentos podem ter um caráter mais implícito. Em relação às mulheres, Piscitelli (2009) expõe:

A presença massiva de meninas e jovens mulheres nas escolas e universidades, a existência de médicas, mulheres que dirigem táxis e pilotam aviões, prefeitas, senadoras e ministras nos lembram que aqui as mulheres têm acesso à educação, podem trabalhar em praticamente qualquer atividade, ocupando até cargos políticos. Além disso no Brasil parece haver uma intensa distância em relação às

expressões mais cruéis de desigualdade entre homens e mulheres, materializadas, por exemplo, em guerras nas quais o estupro de mulheres se converte em uma verdadeira arma. (...) Um rápido olhar sobre os indicadores no Brasil, porém, mostra que a igualdade entre homens e mulheres está longe de ter sido atingida. (...) Esse conjunto de indicadores e observações torna incontestável a necessidade, também no Brasil atual, de fazer esforços para compreender os lugares diferenciados e desiguais que as mulheres ocupam em diversas áreas da vida social, prestando atenção aos aspectos culturais que participam na delimitação desses lugares. (Piscitelli, 2009, p. 120-122)

Do ponto de vista antropológico Roberto DaMatta (1986) realiza um estudo acerca da imagem da mulher, de forma geral, através do viés cultural brasileiro. Em um primeiro momento o autor recupera a questão dos alimentos *cru*s e *cozidos*, trabalhada previamente pelo antropólogo estruturalista francês Lévi-Strauss. Em sua análise aponta que para o brasileiro, de forma geral, a relação com a comida, especialmente com os alimentos cozidos, dita uma forma de ver o mundo e de se organizar socialmente de forma dicotômica entre a esfera da *casa* e a esfera da *rua*. Para DaMatta essa relação pode ser utilizada para compreender alguns tipos de atitudes para com as mulheres, especialmente no que concerne à sua imagem e à sua sexualidade, na qual se faz fortemente presente a questão da *moralidade*. Segundo ele:

De fato o cru e o cozido, o alimento e a comida, o doce e o salgado ajudam a classificar coisas, pessoas e até mesmo ações morais importantes no nosso mundo. Assim é que equacionamos simbolicamente a mulher com a comida e o doce com o feminino, deixando o salgado e o indigesto para estarem associados a tudo que nos “cheira” a coisas duras e cruéis. Ao mundo difícil da “vida”, da “rua” e do trabalho em geral, esses universos que são profundamente masculinos e, por conseguinte, estão longe das cozinhas, dos temperos e das boas mesas e camas, onde pode se exercer uma comensalidade enriquecedora. (p.51)

Segundo o autor a ideia do alimento, carregando consigo a questão da moralidade, passa a ser utilizada de forma a atribuir valores e juízos aos elementos da vida. De acordo com esse viés analítico estariam ligados à mulher, dentro de uma cultura brasileira geral, elementos ligados à *doçura*, à *suavidade* e a *bondade* (logicamente, em oposição aos valores de “duro” ou “cruel”). Além disso são identificados alguns espaços como sendo típicos daquilo que seria entendido

essencialmente como *feminino*: “as cozinhas” e “as boas mesas e camas”, ou seja, o espaço doméstico ou, nas palavras do autor, *da casa*. Identificamos, assim como apontado por Connell e Pearse (2015) a nível global e geral, uma tendência cultural brasileira em relegar o espaço doméstico à mulher como campo em que exercerá suas funções. Além disso, a *doçura*, a *suavidade* e a *bondade* remetem a elementos da relação de cuidados, comumente associados à maternagem no senso comum. Para De Lara et. al. (2016) essas práticas e regulações serviriam à manutenção de uma estrutura em que a mulher é objeto de controle:

(...) tudo isso tem o papel de administrar o funcionamento do espaço doméstico ocupado pela mulher, designando-a para a função de cuidadora do lar, regulando sua fecundidade e suas demais funções de socialização como esposa e mãe, ao passo em que ao homem é atribuída a função de chefe e provedor da família. (p.83)

Em contrapartida aquilo que é tido como *masculino*, na leitura realizada pelo autor, também em concordância com o que foi apresentado por Connell e Pearse (2015), se encontra associado a esfera pública, *da rua*, cabendo às tidas “características masculinas” o trabalho, o difícil, o duro e o cruel. No que diz respeito à constituição humana, todos nós temos a capacidade de experimentar ambas as esferas classificadas aqui enquanto *femininas* ou *masculinas*, mas percebemos nesta leitura uma atribuição realizada popularmente a cada uma delas na análise, realizada em 1936. Por mais que ela tenha sido feita a mais de 80 anos, através de Connell e Pearse (2015) a nível global, percebemos que muitos traços dessa estrutura se mantiveram, e que se refletem na realidade brasileira, tendo suas manifestações representadas nas estatísticas de desigualdade e violência apresentadas na introdução do presente trabalho, mesmo através de quase um século de mudanças e transformações.

DaMatta (1986) aponta associações realizadas dentro da cultura brasileira relativas às condutas das mulheres, muitas das quais identificamos contemporaneamente no universo popular:

Falamos que “mulher oferecida não é comida”, num trocadilho chulo mas revelador da associação, intrigante para estrangeiros, entre o ato sexual e o ato de ingerir alimentos. Entre a mulher da rua, a prostituta, ou a mulher que controla e é dona de sua capacidade de sedução e sexualidade, e certos tipos de alimento. Assim, a mulher que põe à disposição do grupo (da família) seus serviços domésticos, seus favores sexuais e sua capacidade reprodutiva torna-se a fonte de

virtude que, na sociedade brasileira, se define de modo pastoral e santificado. É a virgem, a esposa e a mãe que reside nas casas e que jamais é comida ou poderá virar comida: presa fácil de homens que se definem como sexualmente vorazes. Ou melhor, tais mulheres podem ser comidas, mas primeiro são transformadas em noivas ou esposas. (...) Ora, a mulher da rua, essa que é a comida de todos, é algo muito diferente do que já citei acima. Em contraste com a mãe, a virgem e a boa esposa, ela surge como aquela mulher que pode literalmente causar indigestão nos homens, provocando sua perturbação moral. Dessas mulheres deve-se fugir - diz a moral brasileira tradicional -, mas sem elas, reza paradoxalmente essa mesma ética, o mundo seria insosso como uma comida sem sal. As mulheres da vida, na nobre metáfora brasileira, estão para as mulheres da morte assim como as comidas fáceis e potencialmente indigestas, mas deliciosas na sua ingestão escondida e apaixonada, estariam para as comidas caseiras que eventualmente podem perder a capacidade de deleitar, servindo tão somente para alimentar... (p.60)

A colocação da mulher em um eixo de oposições *da casa* ou *da rua* pode ser relacionado com o que hoje é o dito popularmente como o binômio “santa ou puta”, que sustenta íntima relação com a atividade do corpo e da sexualidade feminina, que ocuparia um ou outro lugar a depender de sua classificação em critérios morais. Segundo De Lara et. al. (2016) a *sexualidade* é uma esfera que se relaciona com uma série as questões e contextos da vida humana em sua totalidade, sendo dependente da teia de significados dirigidos a ela e as circunstâncias que compõem a vida dos indivíduos. Ou seja, nunca é um fator isolado por si só. No caso das mulheres em especial, dentro dessa perspectiva, é apresentado que por terem suas vivências atravessadas e alteradas fortemente por questões de gênero, possuem aspectos e vivências relativas à sua sexualidade também influenciadas por essas problemáticas. De acordo com De Lara et. at. (2016):

Mesmo com certo avanço nas conquistas referentes à sexualidade da mulher, contudo, ainda hoje há uma insistência em considerá-la suja, maldosa, obscena, indecente e irresponsável. A partir do nascimento e ao longo da infância, crianças são separadas por gênero levando em conta apenas o sexo biológico, tendo assim seu comportamento controlado por adultos. (...) Sendo assim, graças a uma socialização extremamente sexista, que reforça uma dicotomia na qual o masculino representa o ativo e o feminino, o passivo, tanto meninos quanto meninas encaram a sexualidade como algo próprio do domínio masculino. Para as

meninas, a construção da feminilidade está diretamente vinculada à negação de seu corpo e de sua sexualidade. (p.78-79)

No que diz respeito à esfera sexual Roberto DaMatta (1986) apresenta a ideia de que a cultura brasileira não teria a concepção do ato sexual como um encontro entre pessoas iguais, mas sim como uma forma de “resolver essa igualdade pela absorção” de uma pessoa pela outra, de forma social. O ato sexual, segundo o autor, colocaria a diferença e a heterogeneidade à tona, para então hierarquizá-las em uma relação em que há um “comedor” e um “comido”. Assim se estabelece uma relação em que um dos envolvidos subjulga e outro é subjulgado, independentemente deste ser homem ou mulher. Para DaMatta (1986) na relação com as mulheres em posição de “virgens” e “esposas”, os homens seriam os “comedores”, ao passo em que “nas suas relações com as mulheres do mundo e da vida ou com aquelas que se definem como independentes e individualizadamente -, eles são os comidos” (p.61).

Frente às questões apresentadas podemos realizar um paralelo com o que Luís da Câmara Cascudo (2012) postula acerca do medo masculino de ter sua força retirada pela relação sexual com as mulheres, indicando um medo em relação à sua posição de poder na relação sexual. Vemos que de um lado há a possibilidade de dominação masculina dentro de uma lógica considerada “moralmente correta”, relacionada ao feminino “santo”, “de casa”, a qual pode ser invertida pelo feminino considerado “da rua”, “da vida”, “escuso” e “independente”. Pode-se pensar que quando aquilo que é tido como *feminino* “toma o poder” se torna potencialmente ameaçador, pois inverte uma relação de dominação. Sobre a questão da subjugação do que é considerado masculino pelo que é considerado feminino, DaMatta (1986) escreve:

Não é, pois, por acaso que muitas figuras de nosso panteão mitológico são mulheres cozinheiras ou que saibam usar as artes da culinária para conseguir uma posição social importante. Gabriela e Dona Flor são cozinheiras de rara capacidade e estilo; também Xica da Silva, na criação cinematográfica de Cacá Diegues, foi genial articuladora de temperos (que usava como arma e requinte) e sexualidade para transformar em dominado o dominante-branco-comedor. Gabriela, cravo e canela. O nome é suficiente para inspirar essas formas de fazer e esses estilos de preparar que os poderosos ignoram e que só os “fracos” podem conhecer. (p. 61-62)

Fica evidente uma inferiorização dirigida à mulher relativa à esfera sexual dentro do arcabouço cultural comum que abarca as diversas brasilidades. Segundo De Lara et. al. (2016) dentro do modelo deste modelo a mulher recebe uma série de suposições e imposições acerca de como deve ser exercida sua sexualidade atravessada por um viés moral o qual, por consequência, afeta o desenvolvimento de sua sexualidade:

As mulheres ao longo de sua juventude precisam lidar constantemente com um conceito moral e retrógrado de castidade e devoção ao matrimônio, de acordo com o qual a virgindade muitas vezes é exigida pelos homens como “prova de amor”. (p.79)

A associação entre matrimônio e maternidade são elementos e funções atribuídas à mulher dentro da esfera da *casa*, tal como discute DaMatta (1986). Podemos ligar essas imposições e conceitos morais a um conceito de mulher idealizada dentro da esfera doméstica, que não consiste necessariamente no espaço físico da casa, mas que se liga a um conceito abstrato de como uma mulher deve ser e se comportar: domesticamente, de acordo com tudo aquilo que se associa ao *doce*, ao *macio*, ao *feminino* e ao *caseiro*.

Dentro dessa lógica De Lara et. al. (2016) apontam a existência de um monopólio da sexualidade feminina, para alinhá-la com os conceitos morais, relegando o exercício do prazer pessoal a um campo secundário. Postulam que essa questão é evidenciada pelo meio médico que, por meio de suas teorias e práticas, perpetua uma visão da sexualidade feminina com ênfase em uma condição orgânica de fragilidade, devendo ter sua fertilidade monitorada, controlada e regulada constantemente. Além disso apontam que dentro da temática da prevenção sexual há o foco em livrar o “sexo espontâneo” de maiores “preocupações”, centrada na questão da gravidez, sendo a mulher a maior responsável por sua prevenção dentro de padrões heterossexuais. Nesse sentido são relegados a segundo plano o assunto das doenças sexualmente transmissíveis (DST's), sendo escassas as discussões sobre os desdobramentos emocionais e culturais do sexo.

Por mais que o controle da fertilidade proporcione tecnologias importantes para o planejamento familiar e de projetos de futuro, segundo De Lara et. al. (2016) essa condição de controle não proporciona necessariamente uma vivência de liberdade ou autonomia sexual dentro do padrão heteronormativo, já que as responsabilidades reprodutivas não são igualmente distribuídas em um modelo de relação heterossexual. Assinalam que essa associação traz uma série

de decisões conflitivas que influenciam na significação do que é o ato sexual para a mulher. Além de citarem uma ablegação do prazer feminino nas práticas sexuais, ilustram que a responsabilidade reprodutiva centrada na figura da mulher traz o conflito do enraizamento da identidade de gênero na ligação materna. Apontam que mesmo que o cerne identitário da vida adulta seja a individualidade dos sujeitos isso traz uma associação da mulher adulta com o exercício da maternidade. Dentro do senso comum a maternidade parece ser, de fato, uma sina feminina rumo aos aspectos da *casa* descritos por DaMatta (1986).

Podemos ligar esses conflitos e preocupações ao impedimento da vivência da sexualidade de forma plena para a mulher, cerceada por uma série de mecanismos de controle e imposições de como a mulher deve idealmente viver e constituir sua identidade. Parece existir um “abafamento” das múltiplas *feminilidades* e das múltiplas formas de ser mulher por um modelo moralista central. Segundo Xavier Filha (2007) as subjetividades que vão se construindo de forma ativa, mas são influenciadas pelos discursos do saber-poder vigente, indicando determinados aspectos culturais indicados para a construção de determinados tipos de feminilidade em detrimento de outros. Nesse sentido ela afirma que, da mesma forma, a sexualidade feminina é influenciada por uma multiplicidade de discursos, muitos deles hegemônicos. Ela ressalta que eles estimulam reflexões, jogos de verdade e práticas das mulheres em relação a essa temática, construindo determinadas formas de ser.

Dentro dessa perspectiva, de acordo com De Lara et. al. (2016) a educação sexual em seus múltiplos desdobramentos ainda seria voltada para perspectivas bastante masculinas e falocêntricas, refletindo uma certa forma de se lidar com a sexualidade. Apontam que a sexologia só passa a considerar o prazer da mulher como tema a partir do século XIX, sendo mais intensamente discutido apenas depois do século XX. Podemos identificar um passado em que esse tema era relegado ao “obscuro” e ao “esquecimento”. Porém, mesmo que essas questões se refiram a um passado, as autoras elucidam que o progresso da “revolução sexual” realizada em nível bastante acelerado não acompanhou de fato a questão da satisfação sexual da mulher:

Apesar da revolução dos costumes e das conquistas do movimento feminista, a sexualidade da mulher ainda é fortemente reprimida. Esse cerceamento se deu desde os primórdios do estabelecimento da sociedade patriarcal, que é antiga e vigora até os dias atuais. Ainda que inconscientemente, muitas mulheres continuam a incorporar a ideia de que o sexo é uma coisa suja, pecaminosa,

repugnante e que, portanto, não pode ser fonte de prazer. Além disso, a sexualidade é também uma prática extremamente ligada a um determinado erotismo estético, com base em padrões de beleza estabelecido e reforçados pela mídia e pela indústria pornográfica. Isso afeta diretamente as mulheres, uma vez que há uma forte cobrança em relação ao seu corpo, o que faz com que sua confiança para exercer a sexualidade fique comprometida, devido à baixa autoestima resultante dessa estética sexual. (p.92)

De Lara et. al. (2016) consideram as mudanças que vêm se delineando como positivas e bastante significativas, trazendo consigo uma maior aceitação da sexualidade e do prazer feminino. Porém afirmam a reminiscência de uma série de heranças de cunho moral, que carregam uma influência significativa de processos historicamente construídos. Apontam a vigência contemporânea de ideologias remanescentes do período da Inquisição, na qual o desejo sexual foi considerado pela doutrina cristã como algo “satânico” e “pecaminoso”. As autoras dão especial destaque à figura das mulheres nesse processo que, por serem consideradas seres sedutores, passaram a serem vistas como “tentações do demônio” frente ao corpo da Igreja. Isso teria colaborado com a condenação e a interdição sexual, especialmente a da mulher. Podemos reconhecer um fenômeno de reprimendas cujos efeitos são sentidos até a atualidade. Nesse sentido é importante ressaltar a presença da figura do padre católico no mito da Mula Sem Cabeça, que remete a esse passado de reprimendas e questões religiosas e morais.

Nesse sentido, ainda hoje, o sexo ocupa uma esfera de tabu social para De Lara et. al. (2016). Nesse sentido afirmam que a dita “revolução sexual” é relativamente recente e, por mais que seja veloz, não é capaz de mudar uma mentalidade sedimentada secularmente de uma hora para outra. Xavier Filha (2007) ilustra essa mesma ideia ao analisar o discurso de professoras e de textos de “revistas femininas” brasileiras. É identificado por ela uma dualidade nos discursos analisados.

De 1950 a 1975 Xavier Filha (2007) aponta que a sexualidade feminina no país é retratada como uma instância passiva, dotada de elementos de ternura, afetividade e uma certa sensualidade. Porém essas manifestações se mostram como recurso para a “sedução do homem” buscando levá-lo ao casamento, “local próprio do sexo” durante este período, ato até então essencialmente reprodutivo. Nesses registros o prazer da mulher é apenas citado, mas segundo a autora, sem detalhes ou incentivos, sendo que os principais assuntos abordados são problemas e dificuldades próprios da “mulher bela adormecida” para a sexualidade, tais como a frigidez, o vaginismo e a

“dificuldade em atingir o êxtase sexual”. A libido da mulher é visto como uma força que deve ser canalizada para outras atividades, devendo ser controlado e, quando muito utilizado como “estratégia de poder” para incentivar a virgindade e restringir a prática sexual como instância exclusiva no casamento. A análise da autora aponta que neste período a mulher no campo sexual é retratada com uma imagem frágil, um ser a ser decifrado e o orgasmo algo que lhe deve ser oferecido, não alcançado de forma autônoma. Este último papel caberia ao homem, que também é identificado como tendo uma conduta agressiva e pouco habilidosa, que teria, segundo esses discursos, papel significativo nessas dificuldades. Homossexualidade feminina e masturbação são alguns temas que se encontram ausentes nesses documentos da época. É importante ressaltar que os registros abordam a questão do “resguardo sexual” apenas no que diz respeito a mulher, o que abre espaço para pensar que talvez essa questão não seja entendida como uma problemática para os homens neste mesmo período.

Já de 1975 em diante Xavier Filha (2007) identifica outras características discursivas, ligadas à popularização da “nova sexologia”, que apontam para caminhos praticamente opostos em relação aos discursos anteriores. A mulher é incentivada a um despertar repentino para a sexualidade, frente a esses novos saberes e a difusão da experiência dos orgasmos múltiplos. Segundo a autora as revistas femininas adquirem uma função de proporcionar técnicas capazes de “banir a rotina e o desgaste na relação”. A imagem de uma mulher erotizada, preocupada com sua “*performance sexual*”, ciente e exigente de seus direitos sexuais e de sua capacidade de proporcionar prazer a si mesma. O exercício sexual, de forma geral, se expande para fora do casamento e para abarcar mulheres na pós menopausa. A mulher considerada “frígida” é encorajada a ter múltiplos orgasmos, sendo considerada um “sintoma” de uma relação que não vai bem. Um choque passa a ser delineado frente às características do outro período: os pudores e recatos até então incentivados são confrontados por um “boom” de novas ideias.

A autora elucida, através da análise do discurso das mulheres que entrevista, que muitos dos elementos da dita “revolução sexual” não se mostram de fato assimilados pelas mulheres, que viveriam um conflito na integração dessa nova forma de estar no mundo, que é de certa forma a antítese de tudo o que se dizia anteriormente. Nesse sentido são identificadas nesses enunciados, simultaneamente, ambas as formas de viver a sexualidade, sugerindo uma mescla entre uma imagem de recato e hipersexualidade continentais em suas falas e processos de subjetivação, mostrando porém uma certa prevalência da imagem de recato. Xavier filha (2007) também

identifica um certo desconforto por parte das entrevistadas em relação ao assunto abordado, sugerindo a ideia da prevalência do aspecto de tabu acerca deste tema. Esses aspectos apontam uma certa convivência simultânea entre a imagem da *mulher da casa* e da *mulher da rua*, simultaneamente, nos discursos das mulheres acerca de sua própria sexualidade.

Frente às questões de gênero e sexualidade levantadas, principalmente no que diz respeito à mulher e sua imagem antropológicamente dual, nos resta a pensar seus desdobramentos na psique nacional e nos significados fornecidos pelo mito da Mula Sem Cabeça para sua reflexão.

III. A Análise da Mítica Brasileira pela Teoria Junguiana

1. Fundamentos

Em linhas gerais, a teoria junguiana, de acordo com Eloisa Penna (2013) compreende o ser humano e sua realidade psíquica enquanto detentoras de um inconsciente, sua principal meta de conhecimento. Segundo a autora a concepção ontológica (premissas base enquanto a concepção de homem e de mundo) em Psicologia Analítica abarca o ser humano e seu mundo enquanto aspectos inseparáveis, os quais incluem, simultaneamente, as noções de unidade e multiplicidade. Elas pressupõem a interação constante e dinâmica entre polaridades que compõem uma “totalidade dinâmica”.

A autora elucida que essa totalidade, sob o ponto de vista analítico é composta por uma *realidade inconsciente*, que consiste em um dado à priori, criativo e por uma *realidade consciente*, sobre a qual a primeira constantemente atua. Ambas integram uma visão de mundo na qual atuam aspectos manifestos (conscientes) e subjacentes (inconscientes) de forma simultânea em um processo contínuo de diferenciação e integração das partes no todo. Nesse sentido Eloisa Penna (2013) aponta que dentro do paradigma junguiano a psique é composta de diversas partes que se associam e dissociam em diferentes graus, se relacionando de forma compensatória e complementar em um todo único, tanto no que diz respeito ao ser humano quanto ao mundo em seu aspecto coletivo. Conforme elucidado por ela, a tentativa de integração dos opostos é uma máxima presente na dinâmica entre as polaridades que compõem a esfera psíquica dentro do paradigma junguiano. Nessa visão a psique opera de acordo com o princípio compensatório da autorregulação, movimentado pela tensão entre esses opostos. Assim, segundo a autora, “o psiquismo flui regido por causas (tensão) e finalidade (integração), simultânea e constantemente. Segundo Jung (1987):

Tudo o que é humano é relativo, porque repousa numa oposição interior de contrários, constituindo um fenômeno energético. A energia, porém, é produzida necessariamente a partir de uma oposição que lhe é anterior sem a qual não pode haver energia. Sempre é preciso haver o alto e o baixo, o quente e o frio, etc., para

poder realizar-se o processo da compensação, que é a própria energia. Portanto, a tendência a renegar todos os valores anteriores para favorecer seus contrários é tão exagerada quanto a unilateralidade anterior. Mas, quando se descartam os valores incontestáveis e universalmente reconhecidos, o prejuízo é fatal. Quem age desta forma perde-se juntamente com os seus valores, como Nietzsche já dissera. (O.C., v. VII/1, §115, p.67-68)

Nesse sentido a citação de Jung evidencia a relevância da dinâmica dos opostos dentro do paradigma da psicologia, o qual é essencial para que a energia psíquica circule. Porém é imprescindível dentro dessa visão que a exclusão de um dos polos envolvidos nessa dinâmica tende a criar uma configuração unilateral, que traz consigo prejuízos significativos do ponto de vista psíquico tanto a nível individual quanto a nível coletivo. A atuação dentro desses dois níveis se dá pois Jung abarca a ideia de uma psique que não é restrita apenas aos sujeitos a nível individual, mas que também diz respeito à humanidade como um todo pois, em suas palavras “além do indivíduo há uma sociedade” e além das representações pessoais, existem as representações coletivas (Jung, 2015, O.C., v. VII/2, § 231, p.31).

Sendo assim, a noção de *psique coletiva* justifica pensarmos em uma psique dos povos, compartilhada pela humanidade toda, mas também em uma instância nacional comum. A existência de uma psique nacional compartilhada, de certa forma, pelos brasileiros, conferiria certas constantes de influência psicológica que afetariam os sujeitos. Porém ela originaria uma gama de múltiplas *brasileiridades*, não culminando necessariamente no conceito de uma *identidade nacional comum*. Apesar de, enquanto brasileiros, possuímos uma série de aspectos compartilhados, há uma gama de fatores que variam e conferem a diversos grupos dentro do território nacional diferentes nuances e peculiaridades extremamente relevantes. Pensar em aspectos humanos comuns pelo ponto de vista junguiano não é assumir uma unidade fixa, imutável e comum enquanto *identidade*, mas sim pensar em aspectos coletivos enquanto fatores que influenciam as mais diversas experiências humanas, tanto dentro de grupos quanto a nível individual. Conforme aponta Jung (2015):

Do mesmo modo que o indivíduo não é apenas um *ser social*, a psique humana também não é algo isolado e totalmente individual, mas também um fenômeno

coletivo. (...) Assim é que se explica o fato de que os processos inconscientes dos povos e raças, separados no tempo e no espaço, apresentem uma correspondência impressionante, que se manifesta, entre outras coisas, pela semelhança fartamente confirmada de temas e formas mitológicas autóctones. A semelhança universal dos cérebros determina a possibilidade universal de uma função mental similar. Esta função é a psique coletiva. Na medida em que há diferenciações correspondentes à raça, tribo ou mesmo à família, também há uma psique coletiva que pertence à raça, tribo e família, além de uma psique coletiva “universal”. Empregando uma expressão de Janet, a psique coletiva compreende as “*parties inférieures*” das funções psíquicas, isto é, a parte solidamente fundada, herdada e que, por assim dizer, funciona automaticamente, sempre presente ao nível impessoal ou suprapessoal da psique individual. Quanto ao consciente e inconsciente pessoais, podemos dizer que constituem as “*parties supérieures*” das funções psíquicas, isto é, a parte adquirida e desenvolvida ontogeneticamente. (O.C., v. VII/2, §235, p.35-36)

No trecho acima fica evidente que o pensamento junguiano considera a noção de *psique coletiva* como aspecto presente na realidade psicológica humana, mas que de forma alguma anula as vivências individuais e específicas de cada grupo. Levando em conta que a estrutura psíquica dentro desse paradigma é composta por uma dimensão consciente e por uma dimensão inconsciente em constante interação, podemos considerar que a psique coletiva as abarca mutuamente. No que se refere à questão do *inconsciente*, Jung (1987, O.C., v. VII/1) o separa em uma camada *pessoal*, que engloba aspectos vividos pelo sujeito, da esfera individual tais como lembranças perdidas, reprimidas, e percepções subliminares, e em uma camada *coletiva*, a qual é desligada desses conteúdos no sentido de não depender deles para existir, tendo um caráter universal, podendo ser “encontrado em toda a parte”. Também é importante ressaltar que, ao contrário dos conteúdos do *inconsciente pessoal*, os conteúdos do *inconsciente coletivo* nunca estiveram na consciência antes de adentrar a camada inconsciente sendo, portanto, essencialmente inconscientes desde o início, devendo sua contínua existência ao fator da hereditariedade (Jung, 2008, O.C., v. IX/1, §88, p.53). Ele afirma que:

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada

mais profunda é o que chamamos de *inconsciente coletivo*. Eu optei pelo termo “coletivo” pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são ‘cum grano salis’ os mesmo em toda a parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo portanto um substrato psíquico comum da natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo. (Jung, 2008, O.C., v. IX/1, §3, p.15)

Ainda no que consiste à diferenciação entre essas duas camadas do inconsciente e seus respectivos conteúdos, o autor afirma que enquanto o *inconsciente pessoal* é composto em sua maior parte por *complexos*, o *inconsciente coletivo* é composto essencialmente por *arquétipos*. Como o presente trabalho se propõe a uma análise a nível coletivo, nos deteremos, essencialmente, na questão arquetípica. Jung afirma que os *arquétipos* se referem à existência de determinadas formas psíquicas que se repetem, presentes em todo o tempo e lugar, sendo identificados e denominados pela pesquisa mitológica como “motivos” ou “temas”. Eles não seriam instâncias passíveis de serem completamente listadas ou apreendidas, por estarem conectadas, justamente, com o inconsciente, se manifestando a nível do vivido dos sujeitos, da experiência humana (Jung, 2008, O.C., v. IX/1). Nas palavras de Eloisa Penna (2013) os *arquétipos* dizem respeito à camada mais profunda e primordial da psique, anterior à consciência, não passíveis de conhecimento em sua totalidade. A autora elucida que eles dizem respeito à estruturas gerais compartilhadas por toda a humanidade, que dizem respeito às múltiplas formas da vivência humana.

Ou seja, para Jung, o inconsciente coletivo, consistindo em uma “figuração do mundo, representando a um só tempo a sedimentação multimilenar” da experiência humana, seria dotado de *arquétipos*. Estes seriam traços, padrões, que foram se definindo nessa figuração, constituindo “configurações das leis dominantes e dos princípios que se repetem com regularidade”, estabelecidos conforme essas figurações são revividas pela alma humana (Jung, 1987, O.C., v. VII/1, §151, p.86). Nesse sentido se refere a uma capacidade hereditária humana de imaginar da mesma forma que o ser humano imaginava em seus primórdios, justamente devido a essa repetição de temas e motivos nos mitos de formas semelhantes ao redor do mundo e através dos tempos (Jung, 1987, O.C., v. VII/1). É importante ressaltar também que o *arquétipo* no pensamento junguiano não diz respeito apenas a uma sedimentação de experiências humanas referentes apenas

a uma instância passada, mas também atuam como forças que influenciam a vivência nos níveis presente e futuro. Segundo Jung (1987):

O arquétipo é uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas idéias míticas; se não as mesmas, pelo menos parecidas. (...) Ao que parece, os arquétipos não são apenas impregnações de experiências típicas, incessantemente repetidas, mas também se comportam empiricamente como *forças* ou tendências à repetição das mesmas experiências. Cada vez que um arquétipo aparece em um sonho, na fantasia ou na vida, ele traz consigo uma “influência” específica ou uma força que lhe confere um efeito *numinoso* e fascinante que impele à ação. (O.C., v. VII/1, §109, p.61-62)

Além dessa tendência dos padrões arquetípicos se comportarem como forças de influência no comportamento humano em diversos níveis, é essencial evidenciar que, apesar de constituírem repetições típicas humanas, eles não são estruturas completamente determinadas. Jung (2008) afirma que os arquétipos trazem a dimensão da *forma* que a vivência humana se dá, mas não seu *conteúdo*, o qual é preenchido pela experiência consciente e varia de cultura para cultura, época para época e indivíduo para indivíduo:

(...) os arquétipos são determinados apenas enquanto à forma e não quanto ao conteúdo, e no primeiro caso, de um modo muito limitado. Uma imagem primordial só pode ser determinada quanto ao seu conteúdo, no caso de tornar-se consciente e portanto preenchida com o material da experiência consciente. Sua forma, por outro lado, como já expliquei antes, poderia ser comparada a sistema axial de um cristal, que pré-forma, de certo modo, sua estrutura no líquido-mãe, apesar de ele próprio não possuir uma existência material. (...) O arquétipo é um elemento vazio e formal em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada, a priori da forma da sua representação. O que é herdado não são as ideias, mas as formas, as quais sob esse aspecto particular correspondem aos instintos igualmente determinados por sua forma. (O.C., v. IX/1, §155, p.91)

Dentro dessa perspectiva Eloisa Penna (2013) acrescenta que os aspectos pessoais seriam responsáveis pela constituição da subjetividade, influenciada pela inserção do ser humano em um

contexto biológico, social, histórico e cultural, ao passo que os aspectos herdados guardam relação com um potencial humano primordial, ou seja, de caráter arquetípico, aspecto este que se manifesta tanto a nível individual quanto a nível coletivo. Assim, por mais que a experiência humana seja regida, dentro da perspectiva junguiana, por padrões arquetípicos primordiais que regeriam sua “forma”, há uma multiplicidade de experiências distintas em função de seu conteúdo e do contextos que cerca cada grupo e indivíduo, apontando para diversas possibilidades de preenchimentos destas “formas”, uma grande variedade de ricos “conteúdos” nesse sentido. Mais uma vez se faz presente o paralelo com a ideia de uma psique coletiva, de uma psique nacional e das *brasilidades* possíveis, coexistindo e dialogando entre si.

Sendo assim, se faz oportuna a diferenciação entre o conceito de *arquétipo* e *imagem arquetípica*. Tal como o acesso a qualquer conteúdo de natureza *inconsciente*, não é possível apreender o *arquétipo* em si, em sua totalidade. O contato com essa dimensão sempre ocorre por intermédio da *consciência*, com a qual conseguimos apenas ter vislumbres dessas “formas primordiais”. Esses vislumbres consistem nas *imagens arquetípicas* que, assim como os *arquétipos* são típicas da espécie humana. Essas imagens surgem espontaneamente em diferentes culturas, influenciando o funcionamento humano. Elas são o que conseguimos, em suma, acessar da instância arquetípica, e variam conforme a cultura, grupo, época em que emergem (Jung, 2008, O.C., v. IX/1).

As camadas do *inconsciente coletivo* estão em constante interação, de forma dinâmica. Além disso, segundo Jung (1987, O.C., v. VII/1), ambas são essencialmente irracionais, sendo que tudo o que conhecemos das duas esferas do inconsciente passa necessariamente pelo filtro racional na consciência. Nesse sentido, como o principal objeto de conhecimento da Psicologia Analítica, segundo Eloisa Penna (2013), é justamente o inconsciente, faz-se essencial conhecer também os aspectos que rondam a psique consciente coletiva. A *consciência* também estaria separada a *nível individual*, dizendo respeito ao consciente manifestado em cada sujeito, e a *nível coletivo*.

Acerca da instância do *consciente* a mesma autora aponta que dentro da visão junguiana, o ambiente sócio-histórico-cultural compõe a esfera da *consciência coletiva*, que contrapõe o campo inconsciente da coletividade e sua dimensão arquetípica. Para ela ambos os níveis, nesse sentido seriam vivenciados de formas distintas pela humanidade, a consciência em sua objetividade e concretude, e o inconsciente pelo mundo das imagens, sonhos, arquétipos, entre outras manifestações. Nesse sentido vale a pena ressaltar que a autora postula que, na perspectiva

junguiana, o “ser psicológico não existe fora de seu contexto histórico, social e cultural”, sendo que tanto o mundo interno quanto o mundo externo são essencialmente um mundo vivido pelo ser humano enquanto unidade.

De acordo com Eloisa Penna (2013) a nível psicológico, as esferas consciente e inconsciente podem ser vivenciadas em conjunto a nível simbólico, de forma complementar sem anularem-se mutuamente. O *símbolo*, segundo a autora, é um “produto intermediário comum entre o inconsciente e o consciente, é a síntese entre o coletivo e o individual”. Abarca, portanto, aspectos conscientes e inconscientes de forma una, sendo que a compreensão do *símbolo* é o caminho para a significação das *imagens arquetípicas*. De forma complementar ao que é apresentado pela autora, Kast (1997) elucida que a palavra *símbolo* origina-se do grego “*symbolon*”, que se refere à junção de duas metades para formar um objeto que é, ao mesmo tempo, uno e composto. Ela aponta que o *símbolo* possui um nível “visível” que representa “algo invisível”, “oculto”, sendo que em sua interpretação se deseja desvendar esses aspectos não evidentes. Suas duas partes guardam entre si uma relação intrínseca e inseparável que se relacionam de forma irracional. Desvendar o *símbolo*, para a autora, é um trabalho que não se esgota em si, já que quanto mais significados se buscam nele, mais significados não evidentes se revelam.

Segundo Eloisa Penna (2013), em Psicologia Analítica o conceito de *símbolo* possui especial importância pois, além de seu importante papel para a compreensão das *imagens arquetípicas*, também diz respeito à compreensão da própria forma com que o ser humano vivencia sua própria psique e seu próprio mundo individual e coletivamente. O próprio ser humano, na compreensão junguiana, é um ser simbólico, que compartilha dessa instância com toda a humanidade. De acordo com a autora:

A concepção de mundo e de ser humano da psicologia analítica é de um ser simbólico que vive numa dimensão simbólica. Tal dimensão abarca os aspectos biológicos, ambientais, culturais (sócio-históricos) e psicológicos do ser humano. (...) A dimensão psíquica como uma dimensão simbólica íntegra e sintetiza aspectos coletivos e individuais do ser humano. (p.154)

Nesse sentido o “caminho do símbolo” se mostra a forma de conhecer e desvendar as instâncias coletivas e individuais humanas. Segundo Whitmont (1991) ao entrarmos em sintonia

com a linguagem imaginária e simbólica, conseguimos chegar a *insights* profundos acerca de fatos e dinâmicas que transcendem percepções e informações a um nível mais consciente. Porém, conforme mencionado anteriormente, a compreensão de dados e aspectos neste nível se mostra essencial para que parte do símbolo seja compreendida e possibilite diretrizes para a apreensão de aspectos inconscientes. De acordo com Eloisa Penna (2013), nos *símbolos coletivos* (culturais) o *contexto histórico social* imediato é equivalente ao contexto pessoal do símbolo individual. Ou seja, ao serem amplificados revelam seus aspectos arquetípicos prospectivos, fornecendo um entendimento ampliado da situação atual, passada e futura da coletividade, nos auxiliando na compreensão, justamente, desse contexto. Como o presente trabalho se detém na análise de elementos relativos à psique coletiva, o conhecimento de aspectos da consciência coletiva se mostra necessário para o melhor entendimento dos significados e desdobramentos fornecidos pelo *mito*.

A instância mitológica a nível coletivo, segundo Whitmont (1991), tem um papel relevante enquanto orientadora e indicadora da configuração da psique coletiva. Para ele os *mitos* trazem consigo importâncias culturais e psicológicas significativas, por mais que a mente moderna possa considerá-los enquanto uma peculiaridade “arcaica” ou “pagã”. Portanto, a compreensão mitológica traria uma instância esclarecedora para as significações e vivências humanas a nível psicológico e cultural, intrínsecas ao ser humano. Jung (2008, O.C., v. IX/1, §7, p.17) afirma que “os mitos, antes de mais nada, são manifestações da alma”, e portanto, próprios do fenômenos humano. Acrescenta ainda que:

Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas, etc., não são de modo algum alegorias destas, experiências objetivas, mas sim, expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue aprender através da projeção - isto é, espalhadas nos fenômenos da natureza. (Jung, 2008, O.C., v. IX/1, §7, p.18)

Através dessa afirmação Jung traz a dimensão psicológica da significação dos eventos externos, inclusive físicos, de acordo com as expressões simbólicas e os dilemas psíquicos humanos. Afirma que “(...) a alma contém todas as imagens das quais surgiram os mitos” (Jung, 2008, O.C., v. IX/1, §8, p.18). Nesse sentido as mitologizações apontam para aspectos e conflitos

humanos arquetípicos, de uma forma que une a realidade consciente, objetiva, a uma realidade subjetiva, muitas vezes inconsciente, de maneira simbólica.

De forma ressonante, Magalhães (2013) afirma que em Psicologia Analítica há uma ênfase das narrativas mitológicas e “folclóricas” enquanto formas de compreender os fenômenos psíquicos humanos. Segundo a autora, ao contrário da visão histórica e antropológica, a perspectiva junguiana enxerga essas manifestações para além de sua importância social, cultural e identitária, considerando também seus significados para o entendimento desses fenômenos em face a situações, desafios e emoções arquetípicos, comuns a toda humanidade, narrados por meio de símbolos. Para ela:

(...) na perspectiva da Psicologia Analítica, fenômenos psíquicos comuns a toda humanidade, como os medos, a sexualidade, os aspectos do masculino e feminino e as relações de gênero, são narrados de forma simbólica por meio de lendas do folclore, mitos e artes, de acordo com o contexto cultural de cada sociedade. (p.134)

É importante ressaltar que os *mitos*, os *símbolos* e a própria *experiência arquetípica* ocorrem de forma a englobar tanto o individual quanto o coletivo, assim como as estruturas de ambos os níveis da *psique*, sempre em interação. Segundo Jung (2015):

A atitude meramente pessoal da consciência produz reações da parte do inconsciente e estas, juntamente com as repressões pessoais, contêm as sementes do desenvolvimento individual, sob o invólucro de fantasias coletivas. Mediante a análise do inconsciente pessoal, a consciência se abre e é alimentada pelo material coletivo, que traz consigo elementos da individualidade. (O.C., v. IX/2, §247, p.47)

Nesse sentido mesmo as vivências consideradas meramente individuais guardam uma importante relação com a instância coletiva, do ponto de vista junguiano, ressaltando a importância de seu entendimento para o entendimento também de fenômenos individuais, não apenas coletivos. Além disso, podemos dizer que a experiência psíquica é vivenciada pelas pessoas e grupos de forma

dinâmica, englobando também outras partes dessas *psiques* em relação, tais como a *persona* e a *sombra*.

Segundo Stein (2006) a *sombra* consiste em um conjunto de conteúdos suprimidos em função de uma dissonância cognitiva ou emocional, possuindo, de forma geral, qualidades imorais, aspectos contrários aos costumes e convenções morais da sociedade, dizendo respeito à instância *inconsciente*, sendo vivenciada indiretamente, e podendo ter seus conteúdos alterados de acordo com o grau de defesa em relação a esses conteúdos. Para o autor, porém, esses conteúdos não são necessariamente “maus”, especialmente quando enfrentados pela *consciência*, mas são vivenciados com algum grau de vergonha. Para Jung (2008, O.C., v. IX/1, §44, p.31), além disso, a *sombra* consiste em uma parte viva da personalidade, insistindo em comparecer de alguma forma, de modo que apenas racionalizá-la não é suficiente para anulá-la, sendo que o contato com ela é algo bastante desagradável. Em contrapartida, para o autor, admitir nossa impotência perante a *sombra*, nos colocando em uma posição, em suas palavras, verdadeiramente honesta e autêntica, tem o efeito de nos fazer dar ouvidos a pensamentos e ideias auxiliaadoras que antes não permitíamos que fossem manifestados, despertando o auxílio em relação ao trato com essas instâncias.

No polo oposto da *sombra*, segundo Stein (2006) se encontra o conceito de *persona*. Para ele, enquanto a *sombra* traz consigo conteúdos rejeitados pela consciência, a *persona* abrange características selecionadas para o desempenho de papéis específicos na sociedade, incluindo atitudes convencionais e estereótipos sociais e culturais, já que busca, de certa forma, atender às expectativas do meio. Para ele é resultado do processo de aculturação, educação e adaptação ao ambiente físico e cultural, estando intrinsecamente ligado a eles, possuindo um importante caráter funcional. Nesse sentido ressalta que a *persona* possui uma base coletiva e arquetípica. Segundo Jung (2015, O.C., v. VII/2, §247, p.47) a *persona* consiste em uma “máscara” que aparenta a princípio uma individualidade, mas que guarda uma intrínseca relação com a psique coletiva, abordando segmentos dela. Sendo assim, apesar de subjazer aspectos individuais em sua escolha e definição, podendo haver uma identificação do ego da pessoa com ela, a “verdadeira personalidade” inconsciente não deixa de estar ali presente, se manifestando de formas indiretas. Os conteúdos da *sombra* tendem a “vazar”, se manifestar através de forças opostas, dependendo do quão unilateral está ou não a posição da psique. Nesse sentido, por mais que sejam opostas, *persona* e *sombra*, segundo Stein (2006) estão intimamente relacionadas. Para o autor a *sombra*

adquire um aspecto de “contra-pessoa”, como se fosse uma parte da personalidade que deseja tudo o que a *persona* não permite ou não pode desejar. A integração das duas instâncias consiste para ele em uma importante forma de evitar a unilateralidade da psique.

Assumindo a existência de um *consciente*, um *inconsciente*, *persona* e *sombra pessoais*, também podemos assumi-los em relação a uma *psique coletiva*, já que ela engloba estruturas semelhantes ao microcosmo da psique individual em um nível mais amplo, coletivo. Essas esferas a nível *coletivo* tendem a auxiliar a compreensão de processos psíquicos a um nível mais amplo, que diz respeito a um conjunto de pessoas. No presente trabalho iremos utilizar esses conceitos para analisar os processos nacionais em relação à questão daquilo que se entende enquanto *feminino*.

Em suma, frente ao método e às fundamentações da Psicologia Analítica, seguiremos considerando a questão do *mito* enquanto importante meio de compreensão da *psique coletiva* por ser detentor de *aspectos simbólicos* que desvelam elementos do *inconsciente coletivo* que muito revela sobre o ser humano e sua vivência em um nível coletivo. Depois de elencarmos aspectos relativos ao *consciente coletivo*, no caso o contexto histórico, cultural e antropológico da *cultura popular brasileira*, na qual o mito que analisaremos se insere, e das *questões de gênero*, temática fortemente ligada ao mito em questão, adentraremos no caráter *simbólico-arquetípico* dos elementos e imagens contidos nele, buscando levantar seus principais aspectos. Assim, buscaremos identificar princípios que nos auxiliem a entender a questão das *brasilidades* e das *feminilidades* em âmbito nacional. Por fim, faz-se importante ressaltar que, por ser tratar de um *mito geral*, o mito da Mula sem Cabeça indica elementos que trazem aspectos mais gerais da psique nacional, fatores comuns para pensar essas *brasilidades* e *feminilidades* diversas, já que, nas palavras de Jung (2008, O.C., v. IX/1, §10, p.19) “(...) quanto mais abrangente se tornou a imagem transmitida pela tradição, tanto mais afastada está da experiência individual.”.

2. Produções sobre a Mítica Brasileira em Psicologia Analítica

Apesar da teoria junguiana abarcar de forma central a questão e a temática mítica, a produção sobre este conteúdo ainda é escassa no que se refere aos mitos brasileiros. Segundo

Magalhães (2013) há um enfoque significativo da história e da cultura européia na trajetória escolar e que se estende para a formação acadêmica em Psicologia Analítica, relegando a produção nacional a uma esfera secundária:

Em minha prática clínica e docente, tenho observado que os mitos, o folclore [cultura popular] e a literatura são ferramentas na compreensão dos fenômenos psíquicos e ilustração preciosa dos temas em sala de aula. (...) Apesar disso, também no meu processo acadêmico pude constatar o enaltecimento dos mitos e do folclore de outras culturas, pois mesmo em Psicologia Analítica são poucos os pesquisadores que se dedicam ao estudo das lendas brasileiras. (p.15)

Em ressonância com este dado vale a pena ressaltar que Lucy Penna (1996 e 2000) e Magalhães (2013) foram as únicas autoras levantadas que abordam a temática dentro da Psicologia Analítica, mesmo frente à relevância da temática dos mitos brasileiros, principalmente dentro da abordagem teórica em questão.

Lucy Penna (1996 e 2000) analisa figuras associadas a uma manifestação positiva do *arquétipo da grande mãe*, figuras nutridoras, do “princípio feminino associado à água” (nas palavras da autora), com traços marcadamente maternos: a “Grande Deusa” arcaica Marajó, Nossa Senhora de Nazaré, Nossa Senhora Aparecida e Yemanjá. Pensando nas premissas antropológicas apresentadas por DaMatta (1936) podemos identificar nestas figuras analisadas por Penna manifestações majoritariamente marcadas pelas instâncias de cuidado, afeto, docilidade, maternagem e acolhimento, traços atribuídos à imagem da *santa* e da *mulher da casa*.

A dissertação de Magalhães (2013), por outro lado, aborda o tema de forma mais específica. A autora discute a questão da relação de gênero, masculinidade e feminilidade relativas à lenda do Boto, no que diz respeito a alguns grupos de comunidades ribeirinhas na região do Amazonas. Ela traz importantes aspectos da questão de gênero voltadas para o modo de vida destas sociedades, porém não discute a questão das brasilidades e relações de gênero que podem estar contidas dentro da perspectiva do mito se pensadas de forma mais ampla. De certa forma esta forma de abordar os mitos brasileiros em psicologia analítica continua em aberto. Porém, em contrapartida, esses elementos trabalhados pela autora são fonte preciosa para compreender as brasilidades contidas e

construídas dentro das comunidades ribeirinhas, além de fornecer elementos para se pensar acerca do que se considera como masculinidade e feminilidade que, de acordo com a Psicologia Analítica, guardam relação com a esfera do inconsciente coletivo. De acordo com Magalhães (2013):

Com início na narrativa O Boto e de mitos e lendas que abordam personagens semelhantes em outros contextos culturais, verificamos o caráter coletivo dos mitos e do folclore que, por uma linguagem simbólica, ilustram o interesse, medo, desejo e rejeição despertados pelos aspectos multifacetados da feminilidade e masculinidade presentes no inconsciente coletivo. (...) A Psicologia Analítica considera o mito, as lendas e os contos de fada como agentes organizadores da psique, por meio dos quais se expressam os arquétipos do inconsciente coletivo, a partir de narrativas que se apresentam em diferentes roupagens nos diversos contextos culturais. (p.17 - 18)

Magalhães (2013) expressa por meio de seu trabalho importantes aspectos acerca da relação dual entre feminino e masculino presente nas comunidades ribeirinhas e deixa espaço para que se discutam premissas dessa relação em outros contextos. Inclusive podemos ressaltar que muitos dos aspectos abordados em sua dissertação dentro deste tema conversam com o levantamento do presente trabalho, direcionados à discussão da temática de uma forma mais amplificada e menos específica. Por exemplo, Magalhães aponta uma divisão de tarefas por gênero nas populações ribeirinhas, em que os homens ficam responsáveis pelas tarefas ligadas ao ambiente externo à casa, tais como a caça e a pesca, que seriam, nas palavras de DaMatta (1986), trabalhos da esfera *da rua*, ao passo que a mulher se ocupa das tarefas domésticas, do cuidado com os filhos e o preparo da comida, aspectos relacionados ao campo *da casa* segundo o antropólogo. De acordo com Magalhães (2013):

Para a população de alguns povoados, como Itapuá e Salgado do Pará, entre outros do interior da Amazônia, o mundo tem três dimensões: a natural, a sobrenatural e a social, que definem os papéis distintos entre os sexos. Nessa perspectiva cabe a submissão da mulher em relação ao homem, o que também se justifica pela divisão anatômica entre os sexos. Nessa perspectiva cabe à mulher a submissão ao homem,

o que também se justifica pela divisão anatômica entre os sexos. Os moradores dessas localidades, como em muitos lugares do interior da Amazônia, veem o homem como “inteiro”, enquanto a mulher carrega um espaço vazio em sua barriga um espaço vazio específico para o abrigo de seus filhos durante a gestação. (p.34)

É interessante apontar ainda que, segundo o que é levantado pela autora, nessas comunidades a mulher é impedida de transitar em espaços considerados “masculinos”, tais como o rio, o porto, os trapiches e manguezais após a primeira menstruação, sob a justificativa de possíveis riscos espirituais, emocionais ou físicos para a mulher, ligados muitas vezes ao mito do Boto e de seres encantados que moram e frequentam esses locais. Eles representariam um risco por seduzir, engravidar ou sugar o sangue das “mulheres desobedientes” que visitam esses lugares. Dentro dessas comunidades, com o findar do período fértil da mulher durante a menopausa, a mulher volta a ser autorizada a frequentar os locais de “domínio masculino”, sendo ansiosamente aguardada por muitas mulheres. Além disso, a autora aponta ainda para a presença de uma visão ambígua do feminino e de seus “poderes”, que por suas características e ciclos biológicos, para essas comunidades, traria consigo a conjuração simultânea da vida e da morte. Em resumo, nas palavras de Magalhães, “o modelo social dessas comunidades exclui a mulher, gênero que tem sempre que atender às exigências do homem, inclusive no cumprimento das obrigações sexuais, onde o feminino é classificado com ambíguo e perigoso”.

Do ponto de vista analítico, Magalhães (2013) associa essas problemáticas de gênero à questão dos *complexos culturais*, estruturas da psique coletiva que seriam gerados por processos histórico-culturais, resultando na formação de “traumas culturais comuns” de determinadas sociedades, denominador comum de sua constituição:

(...) a delimitação de tarefas relacionadas à gênero, a separação entre os aspectos da masculinidade e feminilidade, o fluxo migratório, os processos históricos e o contexto geográfico do norte favoreceram a formação do complexo cultural amazônico. (...) A sucessão de eventos que proporcionam a um grupo do mesmo gênero, etnia ou contexto religioso ou social um sentimento de impotência ou humilhação causado por outro grupo fortalece a identificação com a representação

psíquica de uma geração passada que tenha vivenciado o mesmo conflito. Quando isso ocorre, a verdade histórica sobre a origem do conflito torna-se secundária, e os complexos culturais podem também se expressar por meio de mitos e lendas, como acontece com as narrativas sobre O Boto propagadas ao longo dos anos e conhecidas em todo o país. (p.41)

Tal como discorre Magalhães (2013) acerca da lenda do Boto, os conflitos vivenciados historicamente por uma determinada comunidade possuem um impacto psicológico a nível coletivo e individual para as pessoas que fazem parte dela, influenciando as produções a nível mítico. Em sua dissertação discorre sobre como esta lenda possui importante relação com os processos históricos de invasões europeias na região, a divisão rígida de papéis de gênero, a repressão da sexualidade feminina e o estupro, o abandono da mulher grávida ou o desconhecimento do pai da criança, fenômenos historicamente presentes na região estudada pela autora. Nesse sentido a faceta masculina presente na imagem mítica se encontra em ressonância com esses processos histórico-culturais expressos psicologicamente em complexos culturais.

Magalhães (2013) descreve o Boto como sendo uma figura sedutora, que é atraída pela música, pelo cheiro de sangue menstrual, roupas vermelhas, festejos e bebidas alcoólicas. Segundo o mito relatado pela autora ele escolhe e baila com a mulher mais bonita que encontra, a seduz, se relaciona sexualmente com ela e depois a abandona. É um ser que, segundo Magalhães, desperta a paixão das mulheres e a ira dos homens. Elementos relativos à relação de gênero nesta lenda serão melhor apresentados comparativamente com o mito da Mula Sem Cabeça na análise do presente trabalho, já que pensar esses elementos, dentro da perspectiva junguiana, implica em compreender fenômenos da própria humanidade e, por conseguinte, aspectos comuns também compartilhados entre as pessoas em território nacional. Nesse sentido a compreensão mítica possibilita também uma compreensão psicológica e social importante, que transcende limites geográficos. Magalhães (2013) afirma:

A Psicologia Analítica considera que conflitos afetivos, tabus, aspectos da sexualidade, a relação de gênero e vivências comuns a toda humanidade estão expressos em mitos e lendas. Baseando-nos, portanto, em diálogos com homens e mulheres sobre feminino e masculino, bem como a partir da observação de

processos histórico-culturais, levantamos a hipótese de que a cisão entre os gêneros, a delimitação de tarefas para homens e mulheres e mesmo os tabus relacionados ao feminino e masculino não dizem respeito apenas às comunidades ribeirinhas na Amazônia, pois, ainda hoje, mesmo nos centros urbanos, esses temas continuam a se manter e a deflagrar diálogos polêmicos sobre gênero e sexualidade. (...) conclui-se que a cisão entre o masculino e o feminino abordada na lenda amazônica expressa conflitos que não se limitam a um contexto regional. Assim é patente a dificuldade de homens e mulheres em reconhecer e integrar aspectos da masculinidade e da feminilidade, que por esta razão surgem através de elementos da sombra em um inimigo comum, como O Boto, que deve ser combatido e excluído da consciência. (p.131-133)

Esses aspectos nos permitem repensar os estudos de gênero de outras formas, considerando que cada fenômeno, com suas particularidades, tenha uma raiz coletiva que permite ampliar a compreensão geral dos conflitos e fenômenos nesta instância. Dessa forma há a possibilidade de contribuição para um diálogo mais abrangente do tema, ao mesmo tempo em que contribui para ressaltar e estudar as particularidades de cada grupo perante esta temática, buscando compreender melhor as parcelas coletivas, grupais e individuais deste fenômeno. Retomando a revisão bibliográfica acerca dos estudos de gênero realizada no presente trabalho, encontramos pontos que vão de encontro ao que é discutido por Magalhães (2013) acerca dos desdobramentos da análise do mito do Boto. Por exemplo, conflitos e tabus sexuais, divisão de trabalho e papéis de gênero, além da (des)valorização de algumas características enquanto “masculinas” ou “femininas” são elencados pela autora como elementos abarcados por essa temática mítica. Dentre esses aspectos Magalhães (2013) relaciona sua análise do mito com diferenciações entre gêneros, tais como:

Mesmo nos dias atuais, entre pessoas que habitam metrópoles, com base na identificação do sexo biológico da criança são escolhidas cores para o quarto do bebê e o enxoval conforme os antigos padrões em que rosa designa o feminino, e o azul, o masculino. A própria educação para homens e mulheres se apresenta diferenciada nas mais diversas sociedades. Enquanto meninos são incentivados a praticar diversas atividades externas por meio de jogos e esportes e não são incentivados a expressar afetos e delicadeza, meninas continuam a ser orientadas para brincadeiras direcionadas à atenção ao lar e a contenção da agressividade. Em

relação à experiência da sexualidade em homens e mulheres, nota-se também a repetição de antigos tabus, pelos quais a pessoa do sexo masculino continua a ser orientada para a iniciação precoce, ao passo que a sexualidade da jovem se mantém alvo de proibições. (...) No que tange à sexualidade feminina, inclusive no ocidente, nota-se a expressão mais livre sexualidade por algumas mulheres ainda as torna alvo de adjetivos nada respeitosa. (...) Os aspectos relacionados ao feminino, como delicadeza e sensibilidade, continuam a ser desvalorizados, sendo esse gênero ainda constantemente menosprezado. Desse modo, muitas vezes certas expressões de afeto e cuidado são manifestações associadas à fraqueza ou incompetência da administração das emoções; afinal, apesar de tantos diálogos ao longo dos processos históricos, a ênfase na razão e na lógica ainda é flagrante, e certas atitudes depreciativas em relação aos aspectos do feminino revelam o machismo latente em homens e mulheres. (p.131-132)

Esses aspectos que tangem à questão de gênero identificados pela autora através da análise do mito do Boto também são aspectos comuns ao mito da Mula, que será analisado no presente trabalho. Apesar de serem histórias substancialmente diferentes, compartilham de aspectos comuns relacionados à vivência do gênero tanto no âmbito nacional quanto no mundo ocidental, elencados pelas ciências sociais e pela antropologia. Um maior entendimento de como esses fenômenos comuns podem ser abordados sob o ponto de vista da psicologia analítica são relevantes para entender e ampliar a temática e a análise do mito.

VI. Diálogos entre a Psicologia Analítica e outras áreas do conhecimento

Basta saber que não existe *uma só* ideia ou concepção essencial que não possua antecedentes históricos. Em última análise, estes se fundamentam em formas arquetípicas primordiais (...) (Jung, 2008, O.C., v. IX/1, §69, p.42)

(...) nossa psique consciente e pessoal repousa sobre a ampla base de uma disposição psíquica herdada e universal, cuja natureza é inconsciente; a relação da psique pessoal com a psique coletiva corresponde, mais ou menos, à relação do indivíduo com a sociedade. (Jung, 2015, O.C., v. VII/2, §234, p.35)

Tomando por base o paradigma junguiano no qual o contexto sócio-histórico-cultural ocupa posição fundamental na vivência humana enquanto aspecto do *consciente coletivo*, tal como elucidado por Eloisa Penna (2013), foram identificados diálogos interessantes entre as teorias antropológicas, as ciências sociais e a teoria junguiana, em termos conceituais. Em muitos pontos essas faculdades convergem em um diálogo bastante significativo, principalmente no que diz respeito às instâncias *mitológicas*, *simbólicas* e *arquetípicas*.

Reily (1988), por exemplo, mestre em “estudos folclóricos”, apresenta a ideia de que a grande diversidade de gêneros e de manifestações da *cultura popular* foram agrupadas em torno do conceito de “manifestações folclóricas” por um motivo. Para ela isso ocorreu devido ao fato delas apresentarem entre si um elemento comum, no qual códigos distintos trazem consigo um *aspecto simbólico* referente à visão de mundo das pessoas que os apresentam. Para a autora, esses aspectos simbólicos trariam consigo mensagens que o povo associa a sua vivência empírica e cotidiana, que rege suas relações. Embora não cite Jung ou a Psicologia Analítica em momento algum ela traz a ideia de que, de alguma forma, as “manifestações folclóricas”, os *mitos*, trazem simbolicamente informações relevantes sobre a forma de ser, de experienciar e de viver desses povos. A autora claramente evidencia o caráter social dessas vivências, mas que é encarado também sob o ponto de vista arquetípico pela Psicologia Analítica.

Já DaMatta (1986) atribui a questão da comida e da sexualidade a aspectos análogos fundamentalmente coletivos, atos críticos de relacionamento social e reprodução. Este ponto converge com o pensamento junguiano ao referendar aspectos do comportamento humano, do ponto de vista antropológico, que parecem ter relação com a instância *arquetípica*. Considera também os *aspectos simbólicos* do alimentar-se, que apontam para desdobramentos de caráter

sexual, buscando compreender aspectos ocultos, de certa forma *inconscientes*, através de dados e acontecimentos objetivos, que estão a nível *consciente*, em termos analíticos. Também não faz menção ao pensamento junguiano em sua análise.

Sob a ótica de Cascudo (1972) os elementos culturais e as produções do que denomina como “folclore” teriam um caráter “universal” em decorrência de nossa “velhice funcional e consuetudinária” (p. 13). Em termos de recorrência dos saberes o autor conta que muito do que nós sabemos na atualidade já era sabido em outras eras. Cascudo descreve predicados próprios da visão *arquetípica* das vivências humanas, sem, porém, citar a teoria de Jung em momento algum. Ele também refere que enquanto humanidade sabemos de outras coisas, e outras também se perderam com o tempo e que nesse sentido “nosso orgulho científico murcha um tanto quando examinamos os antecedentes dessas deslumbrantes descobertas.” (p.14), pois muitos dos fenômenos que ocorrem hoje já ocorreram muitas vezes antes de forma típica. Nesse sentido a história, a antropologia e a etnografia seriam instrumentos reveladores desta nossa riqueza enquanto humanidade, inclusive dentro de sua repetição. Acrescento neste sentido que a Psicologia e, em especial, a Psicologia Analítica também teria importante papel e contribuição no sentido de desvelar essa riqueza de recorrências, repetições dos costumes e da produção humana, principalmente por trabalhar com esse caráter *arquetípico* citado indiretamente pelo autor.

Outra característica que Cascudo (1972) aponta acerca da produção em matéria de *cultura popular* é que por ser algo essencialmente do povo é uma “cultura viva, útil, diária, natural”. Sendo assim embora suas raízes sejam antigas, seu uso e produção se dão de forma atual e constante, o que possibilita um movimento, uma variação e uma “atualização” neste tipo de produção, que se ajusta e se reajusta no tempo e espaço. Isso também remete ao conceito de arquétipo pois o que dele é constante em si é apenas a forma, não o conteúdo. Este se modifica continuamente de acordo com diferentes grupos, tempos e espaços. A afirmação de Cascudo também é análoga à concepção de psique trazida por Jung, sendo dotada de um aspecto dinâmico, em constante movimento e transformações.

Ele reconhece que o estudo do que chama de “folclore” consiste em uma rica fonte de estudos no sentido de reconhecer a sabedoria e o conhecimento popular e de trazer um melhor entendimento do povo, aproximando o saber formal da realidade vivida pela população:

Quanto pode o folclore revelar ao sociólogo, ao pesquisador da psicologia coletiva, ao pré-historiador, as continuidades, variantes e constâncias de objetos e de

hábitos, miraculosamente mantidos... Prejudica o folclore sua aparente facilidade, a humildade plebéia dos motivos pesquisados, sua ausência no currículo universitário. (...) A compreensão está limpando os horizontes desses nevoeiros da pseudo-erudição. A justificação é o próprio elogio do folclore, a ciência direta, desinteressada, antidemagógica, da cultura popular. (...) Nascemos e vivemos mergulhados na cultura da nossa família, dos amigos, das relações mais contínuas e íntimas, do nosso mundo afetoso. O outro lado da cultura (cultura, fórmula aquisitiva de técnicas, e não sinônimo de civilização) é a escola, universidade, bibliotecas, especializações, o currículo profissional, contatos com os grupos e entidades eruditas e que determinam o vocabulário e exercício mental diversos do vivido habitualmente. Vivem, numa coexistência harmônica e permanente, as duas forças originárias e propulsoras de nossa vida mental. *Non adversa, sed diversa* [“Não contrários, mas diversos.”]. Potências de incalculável projeção em nós mesmos, o folclore e a cultura letrada, oficial, indispensável, espécie de língua gerada para o intercâmbio natural dos níveis da necessidade social. (p.19-20)

Após referendar vários elementos que apontam para a instância arquetípica humana, Cascudo cita o que chama de “psicologia coletiva”. Não é possível saber por meio de seus escritos se a psicologia à qual se refere é de fato a Psicologia Analítica, cujo arcabouço teórico tanto valoriza a compreensão de aspectos e dinâmicas do inconsciente coletivo. Porém é evidente que o autor traz a dimensão da psicologia enquanto ferramenta importante para a compreensão do humano, e além disso, para a valorização daquilo que é produzido por ele. Este último aspecto me parece bastante significativo, no sentido de trazer à tona a discussão da psicologia, incluindo a Psicologia Analítica, como área científica dotada da potência de dar voz ao sujeito, de valorizar e legitimar suas produções, mesmo que elas ainda sejam pouco valorizadas socialmente.

Apesar de Jung (2008, O.C., v. IX/1) ter ressaltado em sua obra que o conceito de *arquétipo* em si não consiste em uma elaboração exclusiva sua, constando em outras ciências sob o título de “temas” mitológicos e que, para o pensamento junguiano esses paralelos e diálogos possam parecer um tanto óbvios, levando em conta toda sua teoria psicológica, estes achados fornecem elementos interessantes. A Psicologia Analítica incentiva o conhecimento amplificado do mundo para a compreensão de fatores psicológicos, mas através das constatações de cientistas sociais e antropólogos identificadas por meio desta pesquisa percebeu-se que ela muito tem a contribuir para a compreensão dos povos e indivíduos em diálogo e interface com outras áreas do conhecimento.

Além disso, retomando o que foi abordado no início do presente trabalho, no campo da *cultura popular brasileira*, área pouco explorada pela Psicologia Analítica, esses autores parecem trazer fundamentos e visões significativas que contribuem para a credibilidade desses estudos. Inclusive, no sentido de eles ressaltarem a importância da voz popular no que se refere ao estudo de suas próprias *míticas*, costumes e realidades psicológicas.

A Psicologia enquanto área científica é apenas uma entre muitas outras e, por este mesmo motivo, não deve ter a pretensão de explicar todos os fenômenos humanos integralmente. Para entender essa dimensão dentro do paradigma junguiano basta retomar uma das definições de Jung (2008, O.C., v. IX/1, §46, p.32) acerca do *inconsciente coletivo*: “O inconsciente coletivo é tudo, menos um sistema pessoal encapsulado, é objetividade ampla como o mundo e aberta ao mundo”.

Outros pontos de vista científicos tendem a acrescentar muito na estruturação do saber psicológico, trazendo críticas e contrapontos relevantes para uma melhor compreensão e apreensão de diversos fenômenos. O mesmo se dá com a Psicologia no que tange a outras áreas do conhecimento. Suas críticas, teorias e paradigmas também tendem a colaborar com a construção de outros saberes. Muitos dos pontos de diálogo com a antropologia e com as ciências sociais identificados aqui poderiam ter desdobramentos conceituais que os auxiliassem a explicar melhor as questões humanas e sociais, inclusive a nível prático, em diálogo com a Psicologia Analítica. Inclusive, muito do que foi trazido pelos autores em questão tende a ir de encontro com conceitos do pensamento junguiano, conforme já foi elucidado.

Porém é de extrema relevância ressaltar que, tal como foi dito anteriormente, a Psicologia é apenas uma ciência entre muitas outras possíveis, sendo que a “psicologização” de outras áreas do saber soa como uma instância justamente oposta ao diálogo identificado e incentivado neste trabalho, já que “sufoca” outras formas de pensamento científico e ceifa outras formas de compreensão do fenômeno humano que podem muito acrescentar para os saberes científicos. Ao finalizar o presente capítulo ressalto a potencialidade da identificação de pontos convergentes entre teorias, e o quanto a Psicologia Analítica tem a perder ao fechar-se em si mesma, apenas em seus autores e em suas teorias, o que muitas vezes acaba por acontecer no ambiente acadêmico, mesmo que o próprio pensamento junguiano incentive esses diálogos e ampliação do repertório para engendrar um melhor conhecimento do psicológico.

Além disso, retomando o que é dito por Eloisa Penna (2013), o conhecimento de *aspectos do consciente coletivo*, no qual estão inseridos aspectos biológicos, antropológicos, sociais e

culturais, se mostra essencial para a compreensão dos *símbolos coletivos e imagens arquetípicas*, os quais envolvem uma relação com *aspectos inconscientes*, a serem estudados sob a luz da psicologia junguiana. Cada um desses tipos de conhecimento acessa o que outro não compreende tão bem, resultando em um auxílio mútuo para o entendimento dos fenômenos. Sendo assim, esses diálogos entre áreas do conhecimento e relativas à própria vivência consciente humana se fazem essenciais para a produção de conhecimento na área, principalmente no que diz respeito a uma diferenciação, na prática em psicologia, entre aspectos pessoais e questões coletivas, para que estas possam ser melhor abordadas e manejadas. De acordo com Jung (2015):

(...) é absolutamente necessário distinguir os conteúdos pessoais dos conteúdos da psique coletiva. Tal distinção não é fácil, uma vez que o elemento pessoal procede da psique coletiva, à qual está intimamente ligado. Assim, pois, é difícil dizer exatamente quais os conteúdos que devem ser considerados pessoais e quais os coletivos. Tudo o que os homens concordam em considerar como geral é coletivo, sendo também coletivo o que todos compreendem, o que existe, o que todos dizem e fazem. (O.C., v. VII/2, §241, p.43)

V. Análise e Discussão do Mito da Mula Sem Cabeça

“A ressaca faxina sua raiva

(Não sou pedra mas posso endurecer)

E a engole pra baixo do tapete

(Não sou lenha mas eu incendeio)

Vai Maria encontrar com seu José

Paz e glória na terra da falácia

O que é oco uma hora vai quebrar

(Não sou pedra mas posso endurecer)

Já sei pra onde vou

Eu vou sentir o calor da rua”

Calor da Rua - Francisco El Hombre

Numa noite de quinta para sexta-feira, ela despe-se e inicia a transformação, em virtude de sua amaldiçoada sina. Em rompantes de ira, a mulher se transforma no animal que correrá rápida e ininterruptamente pela madrugada. Alguns dizem que deve percorrer sete freguesias em uma noite, outros, que só irá parar ao som do terceiro cantar do galo. Em sua trajetória remorde seus freios, selvática, estraçalhando a coices qualquer homem ou animal que se atreva a transpor seu caminho. Dizem que aqueles que por infortúnio a encontrarem devem esconder seus dentes e unhas, evitando atíçar ainda mais sua cólera.

Forte, com cascos que cortam como navalhadas, o som de seus relinchos aludem a gemidos humanos como se morresse de dor ou soluçasse de tristeza, podendo ser escutados, assim como seu galope, a longas distâncias. A visão desta criatura é descrita de forma intensa e paradoxal. Muitas são as formas adquiridas pela mulher segundo o imaginário popular: um animal quase

negro, com uma cruz branca em sua crina; uma mula sem a cabeça, com o pescoço ardendo em chamas; uma mula com a cabeça, com labaredas saindo dos olhos e um facho luminoso saindo de sua cauda. Espuma de raiva, com a boca orlada de sangue.

Após percorrer seu caminho maldito, ao fim da madrugada, volta à forma humana, se recolhendo dolorida, exausta, cheia de nódoas pelos intensos movimentos do animal. A mulher então, tem o intervalo de uma semana até que lhe aconteça novamente o episódio do esconjuro. Essa é a sorte reservada à amante do padre católico, após seu encontro amoroso. Diz-se que o padre deve lembrar de amaldiçoar sua amante antes das missas, para que seu fado continue acontecendo. Para alguns, inclusive, essa maldição pode ser dada à mulher em vida ou em morte, sendo que quando morta sua alma retorna para assombrar todos aqueles que encontra.

Conforme fundamentado anteriormente todo o *mito*, pelo ponto de vista da Psicologia Analítica, tem uma *raiz arquetípica*, trazendo consigo *imagens* e *símbolos* que estão intrinsecamente ligados a ela. Ao nos engajarmos na tarefa de desvelar essas instâncias, buscando suas possíveis significações coletivas, nos deparamos com uma série de elementos que fazem referência a esse “fundo arquetípico”, a essa temática maior da qual o mito em si está falando. Nesse sentido a compreensão dessas “temáticas maiores” das quais o mito fala são fundamentais para o melhor entendimento de seus símbolos e implicações para a psique humana, tanto a nível individual quanto a nível coletivo. Sendo assim, antes de desenvolvermos uma análise do mito em questão é de exímia importância elencar os temas apontados por ele.

Em primeiro lugar, conforme já indicado durante o presente trabalho, a temática de *gênero*, especificamente no que se refere à dinâmica entre *feminino* e *masculino* sob uma perspectiva binarista e heterocentrada nos salta aos olhos. Faz-se presente uma mentalidade sócio-cultural, relacionada à constituição social e histórica nacional, que considera determinadas características enquanto pertencentes a uma suposta *feminilidade* ou a uma suposta *masculinidade*, as considerando enquanto opostos e pertencentes a posicionamentos distintos, por mais paradoxal que isso possa parecer. O *mito* traz a dimensão do encontro e da união amorosa e sexual entre essas duas instâncias, consideradas enquanto opostas, sob um ponto de vista claramente homossexual. Além disso, outro tema marcante apontado, é a questão da oposição clara entre o que é tido enquanto *sagrado* ou enquanto *profano*. Essa dimensão se faz marcante na oposição entre elementos relacionados à Igreja, ao celibato, à figura do padre e os elementos religiosos da cristandade, em relação a aspectos como o encontro sexual “proibido”, à questão da maldição e do

“pecado”. É relevante ressaltar também que os aspectos relacionados ao sagrado presentes no mito se encontram intimamente relacionados à figura do *masculino*, enquanto os que se referem ao *profano*, ao *feminino*.

Temos, em suma, duas oposições relevantes ligadas à temática mitológica, que se relacionam entre si de forma relevante. Porém, cabe mais uma vez ressaltar que a perspectiva de oposição entre *feminino* e *masculino*, apesar de remeter a essa divisão binária e heterocentrada da realidade, não se refere, a nível psicológico, exclusivamente a uma divisão rígida e demarcada entre “mulher” e “homem”, do *gênero* feminino ou masculino, ao *sexo* feminino ou masculino enquanto realidade única, mas sim se refere a fatores psicológicos e sócio-culturais ligados a essa situação de divisão. Em outras palavras, a temática do mito aponta para aspectos que nos auxiliam a entender os desdobramentos resultantes desse tipo de divisão binária, transcendendo aspectos do *consciente* a nível psicológico, pois conforme apontado anteriormente as temáticas míticas enquanto possuidoras de um caráter arquetípico e simbólico estão intrinsecamente relacionadas a aspectos do *inconsciente coletivo*.

1. Sobre Interditos, Sexo e Maldição: A Sagrada Sina da Profana Mulher

Em face a essas temáticas e oposições, um dos aspectos marcantes e centrais no que se refere ao mito da Mula sem Cabeça consiste justamente na origem de sua transformação, ou seja, na relação proibida entre a mulher e o padre. O encontro amoroso-sexual de ambos aponta para um importante tabu dentro do contexto da Igreja Católica, que é a quebra do voto de celibato do sacerdote. Em um primeiro momento essa relação traz a quebra de um *dever moral e religioso*. Aparentemente o padre é quem sofre o grande interdito sexual, porém um aspecto crucial do mito é que a punição pela relação proibida não é uma realidade vivida por ele, mas sim, pela mulher com a qual ele se relaciona. Inclusive, ele tem um importante papel quanto à manutenção dessa penitência, amaldiçoando-a antes de cada missa. Sob o título popular de “concubina” ou “manceba” do padre, a mulher-mula carrega a sina e os julgamentos morais relacionados ao ato cometido por ambos, em conjunto, ao passo em que o padre segue, aparentemente, impune.

Nesse sentido nos cabe a reflexão: como entender uma situação em que a punição se direciona apenas para um dos autores, sendo que, em um primeiro momento, o que é punido parece não ter impedimentos no exercício de sua sexualidade? Seria mais justo que a punição fosse

direcionada à figura do padre, tal como na versão nacional menos popular (e praticamente desconhecida) do “Cavalo sem Cabeça”? Não seria a mulher também alvo de algum tipo de interdito?

Como apontado previamente, o mito da Mula sem Cabeça possui uma variante pouco popular e menos difundida, a do “Cavalo sem Cabeça”. Nela, frente à mesma situação do encontro entre o padre e a sua amante, quem sofre a punição pelo ato é justamente o padre, que se converte no “Cavalo sem Cabeça”, equivalente masculino da Mula, para pagar por seu “pecado”. É importante ressaltar que este mito é bastante restrito e impopular, o que consiste em um dado importante. Aparentemente, na *psique coletiva nacional*, a questão da figura feminina carregar a sina decorrente do encontro sexual com o padre se mostra muito mais marcante do que o padre em si ser punido unicamente pela quebra de seu celibato. Também se mostra importante realizar uma diferenciação no que consiste às imagens de ambas as figuras mitológicas. O equivalente *masculino* da mula enquanto fêmea animal é justamente o burro, e não o cavalo. A diferenciação entre esses dois equinos consiste em um importante ponto de análise pois os termos “mula” e “burro” são frequentemente utilizados na linguagem popular em um sentido pejorativo.

Segundo o dicionário Michaelis (2019), “burro”, além de corresponder no sentido zoológico ao animal híbrido, estéril, fruto do cruzamento de um cavalo/égua com uma jumenta/jumento, é usado pejorativamente enquanto adjetivo que qualifica alguém enquanto intelectualmente limitado, estúpido, ignorante e teimoso. Segundo a mesma fonte, “mula”, além de se referir ao animal propriamente dito, que é a *fêmea* do burro, enquanto adjetivo é uma palavra utilizada, também pejorativamente, para se referir a uma pessoa teimosa e inconformada, ou lenta e vagarosa. No que diz respeito à definição de *cavalo* fornecida pelo dicionário Michaelis (2019) também são encontrados aspectos figurativos pejorativos, associados ao termo, tais como os termos “rude”, “grosseiro”, “mal-educado”. Porém também são ressaltados outros elementos positivos referentes a esse conceito presente em termos compostos, tais como “cavalo de montaria/tiro/força”, que mostram os diversos predicados do animal e usos que suas características podem produzir. Além disso chama a atenção o termo “meter o cavalo”, descrito pelo dicionário, que traz a ideia de se “enfrentar uma situação com ímpeto; tomar uma decisão corajosa”, atributo bastante favorável.

Sendo assim, podemos pensar que, simbolicamente, o padre nesta variação se converter em *cavalo* sem cabeça e não em *burro* sem cabeça traz consigo a negação dos aspectos desse animal

e, conseqüentemente, dos aspectos da *mula*. Ele não é um híbrido, mas um puro sangue. De certa forma se desvincula dessa realidade. Essa variação reforça a leitura de que no mito e, conseqüentemente, no imaginário popular presente no *mito*, os atributos negativos, pejorativos e profanos parecem ser reservados à figura *feminina*, sugerindo seu rebaixamento valorativo. Além disso, ampliando o simbolismo dos animais em questão, podemos elencar uma série de informações que colaboram para a compreensão dessas associações a nível popular.

Segundo Chevalier (2007) o *cavalo* se encontra associado a todos os povos, de forma geral a atributos dos mistérios ctonianos, à morte e a vida primordiais se desdobrando, a partir destes elementos, uma série de acepções simbólicas do animal. Em linhas gerais, o cavalo é associado dentro do imaginário xamã, à esfera religiosa, à clarividência e ao poder mágico, possuindo também a função de psicopompo entre esses povos. Segundo o mesmo autor é comum sua associação em mitologia enquanto montaria dos deuses sendo, inclusive, associado no Ocidente Medieval, a uma montaria privilegiada de busca espiritual. O cavalo é descrito como possuidor de uma grande valoração positiva pois enquanto psicopompo com atributos espirituais carregaria o simbolismo da união entre os planos *de cima* e *de baixo* por seu intermédio. Chevalier aponta que o cavalo também pode representar os aspectos animais no homem, enquanto passíveis de serem controlados pelo “cavaleiro” que o conduz. Também é considerado por algumas culturas como presságio da morte, trazendo a mensagem de “outros mundos”. Outro aspecto, relacionado a seu alto valor nas atividades agrícolas e sua associação à fertilidade da terra, é seu uso sacrificial em rituais importantes. Do ponto de vista simbólico também é associado a aspectos relativos à força, viço, juventude e desejo sexual.

Mais uma vez se faz presente o elemento de exaltação e do alto valor simbólico relativo à figura do *cavalo*. Mesmo enquanto associado à punição dentro do mito do *Cavalo sem Cabeça*, lembrando que este consiste em um mito não muito popular dentro do território nacional, a imagem do padre se encontra vinculada a altos predicados. Vemos sua associação relativa à comunicação, juventude, força, sexualidade mas, sobretudo, a seu aspecto divino, espiritual, *sagrado*. Temos a consideração do padre e, conseqüentemente, das instâncias *masculinas* que ele representa, em um aspecto praticamente idealizado. Por outro lado, as associações simbólicas atribuídas à *mula*, conforme apresenta Chevalier (2007), divergem substancialmente das do *cavalo*, pelo menos em certa medida.

A *mula* e o *burro*, abarcados pelo verbete de Chevalier relativo a “Asno, Jumenta”, estão relacionados simbolicamente a um emblema de ignorância, tal como também é observado no dicionário Houaiss (2019). Porém o autor aponta que este significado, embora válido, se mostra um tanto superficial. De forma geral ele aponta para o simbolismo desses animais enquanto emblema da obscuridade e, em suas palavras, das “tendências satânicas”. Relata que na Índia ele é a montaria de divindades funestas, associadas à morte e ao sinistro, tais como Kalaratri e o aspecto sombrio de Devi e que no Egito o *asno vermelho* consiste numa das mais perigosas entidades que a alma pode encontrar em sua jornada após a morte. Também aponta que é associado a uma expressão popular francesa “malvado como um asno vermelho” e por vezes à própria “besta escarlata do apocalipse”. No esoterismo ismaelita se encontra ligado, segundo o autor, à figura do asno Dajjal enquanto figura da propagação da ignorância, da impostura, do literalismo e da falta de visão interior. O animal também é visto, sob o ponto de vista dos alquimistas, enquanto uma espécie de demônio de três cabeças.

Na mitologia grega os aspectos da *mula*, do asno, se encontram associados ao castigo das “orelhas de burro” dado ao rei Midas por Apolo. Segundo este mito o monarca preferiu os sons da flauta de Pã à música do templo de Delfos, sugerindo uma busca por Midas das seduções materiais em detrimento das “harmonias do espírito” fornecida pelo aspecto apolíneo. Em contrapartida a esses aspectos negativos, ainda dentro da mitologia grega, o animal é visto como uma figura sagrada tanto para Apolo, sendo utilizado como sacrifício em seu culto, quanto para Dionísio, sendo associado a este último e tendo o papel de carregar o baú desse deus. Também visto em alguns locais do globo, segundo o autor, como um animal que carrega os mistérios e o poder dos reis, sendo que o chamado “asno selvagem” carregaria o simbolismo coletivo da vida solitária.

No que diz especificamente ao imaginário e à tradição cristã, Chevalier (2007) o cita no mito do falso profeta Balaão. Nele, a figura da jumenta é satirizada, sendo ligada à ideia do falso conhecimento e da falsa ciência, reforçando aspectos negativos ligados à figura do animal. No Renascimento o asno era usado para representar artisticamente características como o “desencorajamento espiritual do monge”, a depressão moral, a preguiça, o deleite melancólico, a estupidez, a incompetência, a teimosia e a “obediência tola”. Também é fortemente associada ao *profano* dentro da cultura cristã, de acordo com esse autor:

O asno, como Satã ou como a Besta, significa o sexo, a libido, o elemento instintivo do homem, uma vida que se desenrola inteiramente no plano terrestre e

sensual. O espírito monta sobre a matéria que lhe deve estar submissa, mas que às vezes escapa a seu governo. (p.93)

Por outro lado, ainda no sentido cristão, o autor aponta para uma visão do animal que também abarca uma esfera de redenção. Conta que na passagem do nascimento de Cristo o equino transporta o redentor, assim como personagens importantes em outras cenas bíblicas, o que aponta para a dimensão da superação desses aspectos antes citados. Sobre a jumenta é associada uma simbolização da humildade e ao jumentinho, da humilhação. É dito que Jesus se apossava dessas montarias para ressaltar a necessidade de humildade, da humilhação do si mesmo para sua exaltação. Nesse caso a jumenta é símbolo da paz, da pobreza, da humildade, da paciência e da coragem.

Com base nestes dados simbólicos fica evidente a associação coletiva no *mito* de um *masculino* enquanto sagrado, idealizado, exaltado, vinculado à imagem do *padre* e uma associação de um *feminino* com o *profano*, com o “satânico”, maldito, terrível e inferior. Aparentemente a impunidade do padre parece estar ligada, justamente, a seu caráter sacro, e a maldição sobre a mulher-mula, a seu caráter sacrílego, porém nos resta ainda tentar entender os fatores que se encontram por trás dessa equivalência.

Retomando a revisão de literatura realizada nos capítulos anteriores, é importante ressaltar que histórica e culturalmente a mulher e o exercício de sua sexualidade são alvo de uma série de interditos e de julgamentos morais, muitos deles provenientes da própria religião cristã. Portanto, podemos inferir que há na mulher que incorpora os aspectos da mula, o desrespeito a um interdito à prática sexual feminina fora da esfera do casamento, evidenciada na punição que a transforma em Mula Sem Cabeça. Simbolicamente, dentro do mito, podemos até mesmo pensar em uma comparação relacionada ao destino dos dois amantes: a mulher que exerce a atividade sexual fora do casamento é duramente punida, ao passo em que o sacerdote que quebra seus votos para com Deus e a Igreja é absolvido, sendo inclusive, relegado à posição de executor da maldição que, no contexto, carrega o tom de “justiça divina” para com o ato cometido. Aparentemente, no presente contexto mitológico, o maior interdito, o maior tabu quebrado não é o do celibato clerical, mas sim o do “recato” sexual feminino.

Há uma diferença substancial no julgamento moral e no destino que cada um dos envolvidos recebe. Nesse sentido conseguimos identificar que a situação do mito conversa diretamente com dimensões da realidade objetiva em que a mulher é discriminada e é alvo de múltiplas reprimendas

em relação a sua própria sexualidade, ou então é culpabilizada por seu exercício. Além disso podemos encontrar relação com situações em que a mulher é colocada em uma posição inferior e com situações de opressão de aspectos femininos em um sentido mais amplo, já que objetivamente a mulher, representante de tudo aquilo considerado *feminino* no mito arca com a responsabilidade integral do ato cometido. Ela é duramente punida simultaneamente, pelo padre ter quebrado com seu voto celibatário, com um erro, com uma falta para com a própria conduta desse *masculino* (quebra com a moral interna), e por exercer sua vontade sexual fora do domínio da casa, do matrimônio, ao contrário do que é idealizado na cultura brasileira (quebra com a moral externa), tal como trazido por Roberto DaMatta (1986). Assim, ela adquire aspectos fora da dimensão da *mulher da casa*, pois além de se distanciar totalmente desse ideal, em tese nunca poderá casar com este amante, já que ele segue a vida religiosa. A mulher-mula ao mesmo tempo em que é alvo de reprimendas sociais, é punida e se distancia do que é considerado ideal.

Ainda dentro do campo simbólico, nesta situação originária podemos identificar alguns elementos relevantes para a compreensão do mito. Segundo Chevalier (2007), o sexo enquanto união está ligada simbolicamente à busca da unidade, a diminuição da tensão e a realização plena do ser. O encontro sexual entre o padre e sua amante, que representam simbolicamente polos opostos em um sentido metafórico, traz justamente essa dimensão que busca congregar as polaridades.

Porém é importante ressaltar que no mito em questão, em vez de promover um encontro integrador, a relação sexual entre o *padre* e sua *amante* não resulta em um desfecho harmonioso, mas sim em um quadro amaldiçoado, que separa esse *masculino sagrado e idealizado* do *feminino profano “bestial”*, que sugere uma *polarização* desses aspectos a nível psíquico. É possível que estes aspectos possam estar ligados a uma dificuldade de integração dessas duas esferas no que diz respeito a *psique coletiva nacional*, que se manifesta no campo *consciente* através dos mais diversos graus e fenômenos de desigualdade e de violências de gênero, extremos de uma dimensão de conflito significativa. O conflito não é necessariamente ruim, mas pode estar ligado a realidades duras, violentas e claramente desumanas. Essa leitura conversa com os dados levantados acerca da questão dos conflitos e das desigualdades de gênero expostas previamente, ressaltando a importância do tema e apontando um possível esclarecimento de alguns de seus desdobramentos através do entendimento desta temática mítica, levando em consideração o paradigma junguiano.

Ainda do ponto de vista *consciente*, relativo a um contexto histórico-cultural, a relação no Brasil entre a dualidade sagrado e profano, sexo e religião cristã, remonta ao período colonial. Segundo Souza (1988) o cotidiano do Brasil enquanto colônia envolvia muitas preocupações de natureza sexual, pois o português era um “colonizador escravista”, preocupado em fornecer à colônia um contingente populacional, mergulhando em um frenesi de “vibração erótica”, em uma “tensão procriadora”. Nesse contexto, juntamente com a forte presença da sexualidade no cotidiano colonial, havia nas palavras da autora o “fantasma da falta da mulher branca” a qual, nos moldes da época “a mulher desejável para o matrimônio”. A colonização no país não teve “base familiar”, não se deu por meio de casais. Segundo a autora:

A primeira mulher casada que acompanhou seu marido ao Brasil deve ter chegado a São Vicente por volta de 1537. Alguns anos depois, em 1549, Tomé de Souza, o primeiro governador-geral do Brasil, levou para a nova colônia algumas mulheres a fim de casá-las com alguns dos principais moradores da terra. Durante o século XVI, eram de tempos em tempos embarcadas para o Brasil moças solteiras e órfãs em busca de marido. O que ficou no imaginário colonial, entretanto, foi uma espécie de sentimento coletivo marcado pela carência de mulheres brancas. Quando, em fins do século XVI, montou-se o tráfico de escravos africanos para o Brasil, foram homens sobretudo que vieram, o que é compreensível numa economia escravista. Mais uma vez escasseavam mulheres ante o contingente masculino, alimentando os sonhos eróticos de machos aflitos.

Nota-se um evidente padrão machista, que coloca a mulher a nível de objeto de satisfação sexual e erótica ou a nível de objeto desejável exclusivamente para o matrimônio. Além disso são evidentes as dimensões racistas da mentalidade colonial, que configura diversas formas de se viver a opressão, tal como menciona Ribeiro (2018). Também é possível observar que este contexto e mentalidade tende a valorizar apenas a mulher branca enquanto produto para o matrimônio. Nesse sentido Souza (1988) elucida que, na ausência da “mulher branca para casar” foram reforçados modelos de união que se distanciavam do casamento cristão, relegado a uma esfera secundária. A autora relata também uma ausência de padres europeus nesse período mas que, conforme eles foram chegando e se estabelecendo no país, manteve-se uma recusa em se casar religiosamente pois, além da busca pelo padre, a cerimônia implicava em altos custos, com os quais os colonos não estavam dispostos a arcar. Diante destes fenômenos a autora aponta para um modelo

“concubinado” nas relações adotadas pelos colonos portugueses, influenciado também pela alta mobilidade dos colonos pelo território nacional, o que impunha relações circunstanciais.

Além desses contextos, no que se refere especificamente ao campo religioso, a autora aponta para um “imaginário colonial” (instância diretamente relacionada com a esfera inconsciente) que associava popularmente os santos como intermediários entre os amantes, ou como entidades procriadoras de fertilidade e de vantagens amorosas, trazendo à religião em campo nacional um caráter afetivo, aproximando “santo” e “fiel” por meio de preocupações amorosas e sexuais. Para Souza (1988) essa ideia se expressa de forma evidente nos nomes da culinária colonial brasileira, que mesclam nomes relacionados a estímulos amorosos e eróticos com traços religiosos, inclusive, muito manipulados por freiras dos conventos nesta época, tais como: suspiros de freira, toucinho do céu, barriga de freira, papos de anjo, beijinhos, levanta velho, casadinhos, língua de moça e mimos de amor. Vale a pena retomar, nesse sentido, o pensamento de DaMatta (1986) que associa antropologicamente o ato sexual ao ato alimentar, para o povo brasileiro, reforçando o paralelo entre sexualidade e religiosidade no período colonial, além de sugerir sua permanência a nível “de imaginário nacional” ou seja, a nível de um inconsciente nacional.

Apesar disso Souza (1988) frisa que a maior forma de relação entre sexualidade e religião nesse período era a perseguição ao que ela chama de “solicitação”. Solicitação era um crime exercido por parte dos padres, que consistia na tentativa de consumir uma relação sexual com as fiéis ou de tentarem “atos mais íntimos” durante a confissão. Uma série de processos contra padres alegando “solicitação” foram realizados no período colonial, sugerindo que esta era uma prática relativamente frequente. Nesse sentido podemos pensar que a base concreta para o surgimento da temática mitológica guarda relação com um fenômeno concreto, mas que nem por isso deixa de abarcar aspectos simbólicos e inconscientes a nível da psique coletiva.

Ainda no que tange à sexualidade no campo cristão a autora elucida que a “fornicação” era considerada um pecado pela Igreja Católica desde a Idade Média, inclusive entre pessoas solteiras. Ela aponta para a existência de discussões sobre ser ou não pecado a relação sexual com mulheres solteiras, carregando em si muitas vezes uma moral marcadamente masculina, misógina e racista. Tendia-se a encarar a relação sexual extraconjugal com mulheres brancas ou com trocas monetárias como pecado, ao passo que se relacionar sexualmente com mulheres negras ou indígenas não o era. Vemos aqui claramente o elemento racista atuando novamente.

Em suma, a sexualidade carrega consigo neste âmbito uma carga bastante conflitiva, que imperava como um todo naquela sociedade. Souza (1988) afirma que a visão geral da sexualidade na colônia era bastante ambígua: ao mesmo tempo em que era vista como fonte de prazer e legitimada como tal, carregava o fardo do pecado, estando intrinsecamente relacionada com a problemática da salvação ou da danação, do paraíso e do inferno. Para a autora, no imaginário da época, concepções sobre religião, cultura e sexualidade se misturavam. Porém, levando em conta as pesquisas realizadas previamente neste trabalho, podemos pensar que, no que diz respeito à questão das *sexualidades femininas*, muitos elementos da forma de pensar sexualidade da época acabaram transcendendo o espaço e o tempo pois permanecem vivas na instância social e, aparentemente, inconsciente desde então enquanto reminiscência deste contexto. Há uma dificuldade em desmistificar a sexualidade feminina, que em muitos momentos parece oscilar entre o binômio “santa” ou “puta”, “frígida” ou “multiorgástica” (Xavier Filha, 2007). Tal como afirma Souza (1988): “Em vários processos e acusações movidas contra bruxas coloniais, encontra-se justamente a referência à prostituição das rés, resgatando-se desta forma a imagem da bruxa-prostituta (...)”. Eis outras evidências de uma demonização da sexualidade feminina, assim como da figura da prostituta, a mulher que se envolve diretamente com sexo. Por mais que pareça pouco óbvia a relação entre sexualidade e religiosidade cristã no Brasil, segundo a autora, é mais clara e evidente que a associação do sexual com o Diabo. Este aspecto é relevante para pensarmos na composição simbólica desta temática mítica.

Em resumo, identificamos que esses conflitos que envolvem *feminino* e *masculino*, *sagrado* e *profano*, *sexo* e *religião cristã* têm uma origem que remonta ao processo histórico-cultural do país, ligado intimamente a processos de discriminação de gênero, racial e de objetificação da mulher. Nesse sentido o *mito* em questão parece estar ligado a essas origens e a esses processos, que continuam existindo hoje de outras formas e com outras nuances nas múltiplas *brasilidades* mas que, em comum, trazem essas esferas de julgamento e interdição para com a sexualidade feminina, que então é condenada. Porém, assumir a questão da mera condenação de uma prática em tese não engloba a totalidade de significado simbólico do que significa a maldição no *mito*.

A questão do Bode Expiatório, exposto por Whitmont (1991) enquanto *mito* tipicamente patriarcal (o autor se refere a uma suposta fase contemporânea em que imperam, em tese, valores essencialmente “masculinos”), nos auxilia a ampliar esta dimensão e a compreender melhor a maldição lançada à mulher-mula. Segundo o autor o *arquétipo* do Bode Expiatório, importante

pilar da religião cristã, em suas palavras, “infesta” toda a nossa cultura; ele guarda o princípio de que, frente à questão ética e pelos princípios daquilo que é tido como *certo* e *errado*, a agressão é dirigida contra o ser culpado por alguma falta ou àquele no qual essa culpa é projetada. Conforme ele expõe, o que é considerado enquanto “pecado” pela mentalidade cristã não pode ser evitado, pois faz parte de se estar vivo. Porém, nessa lógica, deve ser punido. Assim sendo, mitologicamente, dois bodes são oferecidos a Jeová, um deles para ser sacrificado ou banido, visando assim “expiar”, livrar os pecados e transgressões.

Nesse sentido Whitmont (1991) apresenta a ideia de que o sacrifício deste bode indica que, segundo esta lógica, “o desejo a espontaneidade e os prazeres da carne devem ser mortificados em prol da lei.” (p.126), sendo que a religião entra nesse sentido enquanto portadora de penitências para transgressões. O comportar-se de forma inofensiva, submissa e conformista constituem pré-requisitos para a piedade religiosa, segundo o autor. Levando em conta a natureza altamente religiosa do mito da Mula e a questão da maldição imposta a ela pelo padre, podemos pensar em elementos que apontem para, além de ser punida por trazer à tona o exercício da sexualidade feminina, ter a função de bode expiatório dos pecados do próprio padre. A figura do padre, altamente idealizada, representante do divino, do *sagrado*, não suporta, na *psique coletiva*, a sustentação de atributos tidos como “maus”, *profanos*, projetando-as naquilo que a Mula, sua amante, representa. Assim, podemos elencar que, simbolicamente, a Mula Sem Cabeça carrega em sua maldição tanto o fardo de sua interdição quanto o fardo da interdição do padre. É curioso pensar simbolicamente também que, em uma das versões do mito, o padre a amaldiçoa antes de cada missa. Levando em consideração o princípio de expiação dos pecados trazido à luz por meio do *arquétipo* do bode expiatório, essa manifestação sugere que o padre realiza em si, antes de cada cerimônia religiosa, uma espécie de purificação dos pecados em si mesmo, transferindo-os à sua amante para que possa celebrar religiosamente. Trazendo essa questão da idealização dentro do mito e da *psique coletiva* para uma esfera mais próxima do social, é importante ressaltar que ela se reflete em uma série de fenômenos e acontecimentos conscientemente observáveis, tais como a hipervalorização da religião cristã, dos aspectos tidos como *masculinos* e dos *moralismos exacerbados*, incitadores de violências, sob a roupagem de “bons costumes”, bastante presentes no Brasil. O prestígio do padre na esfera mítica representa o prestígio coletivo, social, de todos os valores que a sua imagem representa. Conforme afirma Jung (2015):

(...) a formação do prestígio é sempre um produto do compromisso coletivo: não só deve haver alguém que deseje o prestígio, como um público que procure alguém pra prestigiar. Assim sendo, seria inexato dizer que alguém adquire prestígio devido à sua vontade de poder individual; trata-se, muito mais, de uma questão coletiva. (§237, p.38-39, v.VII/2)

Por fim, por mais que esta leitura do mito esclareça uma série de fatores relevantes, ainda ficam questões abertas em relação à questão desse tão intenso conflito entre *feminino* e *masculino*, *sagrado* e *profano*, *religião cristã* e *sexualidade*, principalmente em como é esse *feminino* presente na Mula, tão distinto de figuras como Nossa Senhora Aparecida e Iemanjá, e como ele lida com toda essa carga de culpa e “transgressões” que ele expia. Depois de compreender um pouco melhor os aspectos simbólicos intrínsecos à raiz do mito da Mula, falaremos um pouco mais dela em si, enquanto figura, para desenvolver com maior profundidade essas questões.

2. Na Madrugada de Quinta para Sexta-feira: Sobre Equinos, Rua, Fogo, Ira e Moralidade

Como abordado anteriormente, segundo Chevalier (2007) a Mula é um animal que carrega consigo uma série de simbolismos significativos, principalmente dentro do imaginário cristão. Ela está simbolicamente ligada, de certa forma, a atributos terríveis, “satânicos”, violentos, destruidores, amedrontadores, ao mesmo tempo em que é vista como animal ligado a uma humildade e a uma humilhação que tem um papel redentor. Esses últimos aspectos conversam e trazem uma ligação significativa em relação ao que Whitmont (1991) apresenta a respeito do arquétipo do bode expiatório. Em contrapartida, a amante do padre enquanto Mula carrega consigo aspectos que tangem ao *profano* em um sentido mais amplo do que a uma mera posição de bode expiatório. Essas características destruidoras, violentas, apesar de serem descritas pelo autor como atributos transferidos ao bode expiatório, por não serem admitidos em nosso modelo de sociedade, adquirem especificidades importantes que se somam a isto no caso da Mula.

Apesar do arquétipo do bode expiatório, a Mula é uma figura que incorpora aspectos associados a um *feminino*, ligado a uma problemática de gênero bastante clara dentro do mito a qual, sob o viés contemporâneo, também assume uma crucial importância social, psíquica e

cultural, conforme discutido anteriormente. Sob o viés da psicologia analítica Whitmont (1991) aponta que:

A desvalorização do feminino é um aspecto intrínseco à cultura dominante na vigência do desenvolvimento do ego patriarcal. As mulheres têm sido consideradas seres humanos de segunda categoria, na melhor das hipóteses, e, em muitas circunstâncias, menos do que seres humanos. Em virtude de sua natureza religiosa, essa desvalorização tem caracterizado a auto-imagem das mulheres com a mesma força que tem tingido a visão masculina. E as mulheres têm sido tão culpadas de reprimirem sua própria natureza feminina quanto os homens de haverem reprimido a dimensão feminina em suas psiques. (p.140-141)

A despeito da consideração de uma suposta “natureza feminina” interior, questão que suscita inúmeras problemáticas, temos o fenômeno em que as diversas características consideradas enquanto *femininas* são menosprezadas pelos indivíduos em nossa organização patriarcal atual. O *feminino* enquanto *aspecto arquetípico*, segundo Whitmont (1991) constitui diversas maneiras de se relacionar com a vida e com o mundo. Reprimir esses aspectos, tal como se faz em nossas sociedades atuais, afeta essas relações com o “cosmos” e com as pessoas. Isso arrasta consigo não somente essas qualidades e seus correspondentes aspectos psíquicos e estruturas sociais, mas também as pessoas tidas enquanto mulheres ou enquanto *femininas*, tendo impactos profundos em sua forma de ser e de viver, sua psique e suas relações como indivíduos atravessados por condições específicas.

O autor elucida que a misoginia (o ódio ao feminino) e a androlatria (exaltação de aspectos e características centrais do masculino) estão “indissoluvelmente entrelaçadas às convicções e crenças religiosas defendidas durante os últimos quatro mil anos, ou mais” (p.144), passando a constituir padrões normatizados e aceitos, sendo incorporados, inclusive, pelas próprias mulheres. Acrescento que esses aspectos também poderiam ter sido introjetados em relação a tudo o que é entendido ou identificado enquanto *feminino*, inclusive se estendendo a outras identidades e podendo ser também relativo a comportamentos mesmo que, nas palavras do autor tragam marcas e impactos negativos à psique e à essas pessoas. Nesse sentido pensamentos degradantes autodirigidos poderiam ser vivenciados frente ao contato com essas características vividas por pessoas com outras identidades, gerando esses sentimentos autodepreciativos ou avivando uma necessidade de expiar essas características. Segundo as palavras de Whitmont (1991) a

feminilidade e a *masculinidade* enquanto aspectos arquetípicos, estão diferenciadas dos indivíduos de sexo masculino e feminino, o que ressoa com essa ideia.

Nesse sentido Whitmont (1991) aponta que o arquétipo do bode expiatório é trazido dentro da dinâmica patriarcal também sob a égide de expiar esse *feminino*. Ao pensarmos no mito da Mula, inserido nesse contexto de gênero, podemos associar sua maldição a uma expiação de atributos relativos a um *feminino*. Porém, é importante elencarmos quais aspectos desse *feminino* são expiados no mito. Conforme já mencionado, a mula traz a dimensão do *profano*, do satânico, da *sexualidade*, da ira, da agressividade. Ela, enquanto mulher, se envolve sexualmente com um padre, homem com quem dificilmente irá se casar. A máxima que rege esse contato não é o compromisso, mas sim a satisfação. Além disso, quando transformada em Mula, é envolvida por labaredas, ira e o ímpeto de estraçalhar quem encontra em seu caminho com seus afiados cascos, descritos enquanto *homens* nos relatos compilados, diga-se de passagem. Apesar de não conseguirmos saber exatamente se esta referência a “homens” nos compilados populares de fato faz menção ao *gênero* masculino ou a pessoas de forma geral, temos na característica geral dessa imagem mitológica algumas pistas para compreender melhor essa questão.

Retomando a questão da *mulher da casa* e da *mulher da rua*, discutida por DaMatta (1986), percebemos claramente que a Mula Sem Cabeça se distancia fortemente do ideal valorizado e exaltado da *mulher da casa*. Para o autor o modelo de *feminilidade* brasileiro é idealizado como *doce, passivo, cuidador, materno* e preferencialmente *doméstico*, o que a imagem mítica em questão não é de modo algum. Ao reavermos as discussões realizadas anteriormente sobre gênero, temos em âmbito nacional um *feminino* que é alvo de múltiplas repreendas, sanções e julgamentos morais, das pessoas, do ambiente e da cultura, mas sobretudo também de forma internalizada, conforme vai se distanciando desse ideal e adentrando os espaços *da rua*, espaços tidos como tipicamente *masculinos*. Esse espaço, para DaMatta (1986) estaria imbuído dessas características consideradas pelos brasileiros como *masculinas*, o *salgado, indigesto, ativo, violento e duro*, em oposição às características associadas ao modelo de *feminino*. Essa leitura, conforme vimos, dialoga com o que é exposto por Connell e Pearse (2015) a respeito das ocupações em nível mundial, que reserva às mulheres profissões mais ligadas à esfera do cuidado e para com o trato das consequências deixadas pela violência e a agressividade, associadas a nível social com o *masculino*. Whitmont (1991) também expõe esse aspecto, ligado a uma centralização da imagem do *feminino* neste aspecto *materno*, voltado sempre ao cuidado *do outro*:

Para atingir o estado excelso “cujo valor é muito superior ao do rubi”, a “mulher virtuosa” teria que confinar suas atividades e até seus sonhos à dimensão da maternidade, da vida familiar, da criação dos filhos ou, se as circunstâncias a forçassem a entrar no mundo, a uma carreira do tipo professora primária. A criação dos filhos permite o incentivo da auto-afirmação competitiva nos meninos, mas não nas meninas. Limitadas a uma rotina predominantemente doméstica, qualquer preocupação com a autoridade pessoal e a satisfação das próprias necessidades eram reprimidas nas meninas ainda mais que nos meninos. (p.142)

Porém, conforme Whitmont (1991) também afirma, essa esfera de *cuidado, afeto*, enquanto *eros* não é uma característica exclusiva de um *feminino arquetípico*, assim como características ligadas à instância do *logos*, do mental, racional, que ele chama de *espírito*, também não são essencialmente exclusivas de um *masculino arquetípico*. Segundo o autor elas podem ser encontradas em ambas estas polaridades: "Relacionamento e força vinculadora, não importa o nome que lhe dermos, não são de forma alguma qualidades exclusivas do Feminino, assim como o espírito também não é prerrogativa exclusiva do Masculino." (p.150). Ele traz a ideia de que há uma tendência patriarcal em reduzir o *feminino* a um “complexo relativamente passivo-reativo”, carente de iniciativa, remetido unicamente a uma força vinculadora. (p.151), propondo um "treinamento cultural" que exige que a mulher seja atenta, sensível e receptiva, moldando sua máscara social, sua *persona* para responder a esses requisitos.

Por mais que não sejam aspectos exclusivos de um *feminino arquetípico*, essa primazia das qualidades da *mulher da casa* identificada no âmbito da *psique nacional* tem sua força refletida na grande popularidade de certas figuras religiosas populares, equivalentes à esfera mítica a nível de *valor simbólico*. Yemanjá, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Nazaré, figuras extremamente populares do ponto de vista nacional, traduzem essa preponderância do ideal da *mulher da casa*, uma primazia do materno, enquanto *feminino valorizado*, na *psique coletiva nacional*. Analisadas por Lucy Penna (1996 e 2000), juntamente com a “Grande Deusa” arcaica Marajó, imagem que também reflete esses aspectos, essas personagens refletem, segundo a própria autora, uma manifestação positiva do *arquetipo da grande mãe*, correspondendo a uma figura *nutridora* e do “princípio feminino associado à água”.

Porém é essencial ressaltar que, apesar dessas belas imagens das divindades do feminino nutridor trazerem à tona a luminosidade, o *arquetipo da grande mãe*, à priori que organiza os

fenômenos relativos a tudo aquilo que é maternal no sentido mais amplo do termo, segundo elucida Jung (2008, O.C., v. IX/1), não se resume apenas a esses aspectos nutridores. Ele guarda consigo, nas palavras do autor, tanto o "positivo, favorável" quanto o "negativo e nefasto". É interessante apontar que, apesar de afirmar que as enumerações realizadas sobre os *arquétipos* não pretendem ser completas, inclusive no que diz respeito ao *arquétipo da grande mãe*, ele elenca algumas características centrais que ele associa ao *maternal*, que fazem referência tanto ao "favorável" quanto ao "nefasto":

(...) simplesmente a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar da transformação mágica, do renascimento; o instinto e o impulso favoráveis; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, o sedutor, o venenoso, o apavorante e fatal. (Jung, 2008, O.C., v. IX/1, §158, p.92)

Nesse sentido, conseguimos encontrar traços presentes na imagem da Mula que se relacionam a características nefastas do *arquétipo da grande mãe*, tais como o obscuro, o apavorante e o fatal. Porém, temos aqui um conflito central. À *strictu sensu*, a Mula Sem Cabeça, a amante do padre, não é mãe. Não há menção a filhos, nem mesmo a matrimônio em momento algum nas compilações sobre o *mito*. Inclusive, a própria mula, enquanto animal, é estéril. Nesse sentido, não vamos procurar encaixá-la forçosamente no *arquétipo da grande mãe*., mas sim, nos abrir ao fenômeno dessa outra faceta do *feminino* que ela traz. Principalmente porque a oposição dentro da esfera nacional da *mulher da casa* em relação a *mulher da rua* faz com que essa ligação ao *arquétipo da grande mãe* perca o sentido no caso. Por mais que o *materno*, a imagem da *santa*, da *mulher sagrada* também traga aspectos do *terrível*, a Mula está muito mais vinculada ao aspecto do *profano*, da *prostituta*, da mulher tida como *moralmente incorreta*. Os aspectos negativos presentes nas duas instâncias podem estar ligados, mas a mensagem e os simbolismos se mostram distintos. A imagem da Mula revela outra face desse fenômeno do *feminino*.

Também é importante ressaltar que em sua obra muitas vezes Jung trata a dimensão do *feminino* como análoga à ideia da *maternidade*. Por mais que não considere o *feminino arquetípico* enquanto algo próprio da mulher, necessariamente, a não distinção clara entre essas duas instâncias reforça uma cultura patriarcal que restringe a mulher e esse *feminino* à esfera do *maternal*, conforme

traz Whitmont (1991). A consideração de aspectos terríveis no âmbito do materno não faz com que esses aspectos deixem de ser considerados *maternos*. Dentro da Psicologia Analítica é necessário seguir com uma perspectiva crítica e investigativa em relação a essas questões, a fim de ampliar a consideração arquetípica deste *feminino* enquanto fenômeno múltiplo, que abarca mas também transcende o *materno*.

No caso da Mula Sem Cabeça, em oposição às imagens analisadas por Lucy Penna (1996 e 2000), podemos citar divergências elementais, para além do viés de análise que opõe a *mulher da casa* à *mulher da rua*. Como a própria autora diz, Yemanjá, as Nossas Senhoras e a "Grande Deusa" marajó, carregam o princípio *feminino* associado às *águas*, ao passo que no caso da Mula, o elemento *fogo* é preponderante. Ela solta *fogo* pelas ventas, ou pelo local em que sua cabeça deveria estar. De sua cauda sai um facho luminoso. Essa simbologia elemental aponta aspectos importantes dos dois grupos de *imagens míticas*, até porque, conceitualmente, também caracterizam-se enquanto pólos opostos.

Acerca do verbete "água" Chevalier (2007) traz sua associação basicamente a três temas dominantes: "fonte da vida", "meio de purificação" e "centro de regenerescência". Traz ao mesmo tempo sua dimensão de totalidade, nutrição, reservatório de energia e promessa de vida, ao mesmo tempo em que carrega simultaneamente a "ameaça" da desintegração ou da reabsorção, a dimensão da morte simbólica. Podemos elencar uma certa semelhança simbólica com o que é exposto por este autor e as características associadas ao *arquétipo da grande mãe* expostas por Jung. Como aponta Chevalier (2007) a água para os hindus é encarada como matéria prima da vida, energia vital e para os chineses incorpora a oposição ao elemento *fogo*, embora tenham em comum o aspecto purificador.

Na cultura judaico-cristã, como apresenta o autor, também se encontra ligada à origem da criação, sendo a mãe e a matriz (útero), fonte de toda a criação mas também de toda a destruição. Nas histórias Bíblicas ela traz a alegria, o encantamento e a sobrevivência aos povos nômades, sendo a Palestina tida como dotada de águas fertilizadoras e benevolência divina. Jeová e Jesus Cristo são diretamente associados ao elemento, sendo que ela adquire um caráter *divino*, de bênção, espírito e sabedoria. Além desses aspectos, o autor também traz a associação da água com as provações na Bíblia, com a destruição, com aquilo que pune os pecadores, sendo que a água enquanto "amarga" "produz a maldição" e sua amargura, representada pelas águas amargas do oceano, estão ligadas à amargura do coração. O autor elucida também sua ligação com a luz, a

palavra geradora e, na perspectiva dos druidas, um símbolo da pureza passiva e da revelação. Segundo o autor nas poesias do romantismo alemão a valorização *feminina*, do *maternal* e de uma *sensualidade delicada*, aparece associada à água do lago, leitosa, noturna e lunar, em uma sensualidade distinta da que vemos no mito da Mula, que se mostra estéril, agressiva e sensualmente avassaladora, independente.

Já no que diz respeito ao verbete "fogo", Chevalier (2007) expõe que, ligado ao I-Ching, o *fogo* corresponde à direção sul, à cor vermelha, ao verão e ao coração, sendo que, nesta última relação, traz o simbolismo das *paixões*, em especial o *amor* e a *cólera*. Também diz respeito ao espírito e ao conhecimento intuitivo em diversas culturas. No Ocidente e no Japão o fogo está associado a um caráter *purificador e regenerador*. Em algumas lendas, o Cristo e alguns dos santos, como expõe o autor, revificam os corpos passando-os pelo fogo da fornalha da forja. Em um sentido semelhante, os taoístas consideram o *fogo* como o elemento que traz a libertação daquilo que é considerado humano. No hinduísmo o *fogo* recebe um caráter *sacrificial*, substituído pelo *fogo* interior no budismo que é, ao mesmo tempo, conhecimento, iluminação e destruição do "invólucro".

Identificamos, através destes pontos apresentados, que, enquanto instância associada à esfera *sagrada, espiritual*, o *fogo* traz em si, além da dimensão *purificadora*, a questão da energia vital, da força que move, em especial quando associada à questão das *paixões*. Nas tradições celtas, conforme indicado pelo autor, o *fogo* também tem um forte elemento ritual bem como nas culturas agrárias de forma geral. Nessas sociedades, também adquirem o significado de *ritos de passagem e purificação*, remetendo aos incêndios dos campos para que o *novo ciclo* de colheitas possa ter início. O autor traz o *mito* dos heróis gêmeos do Popol-Vuh para ilustrar esse aspecto. Esses personagens são queimados na fogueira acesa por seus inimigos sem a chance de se defender, renascendo depois juntamente com o "rebento verde do milho" (p.441), sendo encenado e celebrado pelo povo chorti com a queima de corações de animais na fogueira, em especial de pássaros, para marcar a queimada e o início da próxima colheita. É relevante apontar que o Brasil, de forma geral, tem um forte caráter agropecuário desde o início da colonização e que o incêndio dos campos para o novo plantio, apelidado popularmente de *queimada*, é uma relevante e forte tradição da zona rural do país. Esse pode ser um paralelo simbólico importante, já que esta é uma prática análoga entre os dois povos. Nesse sentido o caráter da *morte e renascimento pelo fogo*,

instância associada ao *mito chorti* pelo autor, traz uma dimensão importante para pensarmos no mito da Mula.

Além desses aspectos, Chevalier (2007) traz também o caráter *destrutivo* do elemento. Ele relaciona o domínio do fogo a uma função diabólica, já que com a queda de Lúcifer sua luz se espalha pelo inferno e seu fogo, seu instrumento, ao mesmo tempo *celeste* e *subterrâneo*, queima sem consumir, ao mesmo tempo em que impossibilita qualquer oportunidade de regeneração. Na mitologia asteca, segundo a presente fonte, o fogo também representa a “força profunda que permite a união dos opostos e a purificação da própria água” (p.441), sendo um catalisador de regenerações periódicas. Em ritos crematórios comumente o *fogo* adquire a função comunicadora entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Além disso, o autor traz também a associação do elemento com o próprio *ato sexual*, em função de sua mais antiga forma de obtenção ser através da fricção, análoga ao sexo e presente em diversas lendas. Nesse sentido é descrito como podendo ter uma origem tanto *divina*, quanto *demoníaca*. Diz-se, em crenças arcaicas, que era “gerado magicamente no órgão sexual das feiticeiras”, estando também associado à região da cauda de diversos animais mitológicos. Podemos identificar esse aspecto, por exemplo, na figura mitológica do presente trabalho. Além do *sexo*, também está ligado, simbolicamente, originalmente, ao *encontro amoroso* para o autor. Nesse sentido é separado de seu sentido purificador, relacionado à luz e aos raios, para adquirir um caráter *sexual*, praticamente *genital* e que, segundo o autor remete à “condição animal do ser humano”. É importante ressaltar que seu aspecto purificador, no qual a ideia da *destruição* em seu caráter positivo se encontra implícita, se diferenciaria do da água por trazer consigo a compreensão, a luz e a verdade, ao passo em que o outro elemento teria a purificação mais concentrada nos aspectos do desejo e da bondade.

O *fogo* então, nas associações do autor, carrega o simbolismo da *luz*, da *purificação*, do *amor*, da *vida* e do *espírito*, mas também da *morte*, do *animal*, do *sedutor*, da *cólera* e da *destruição*, carregando consigo essas associações ao dual, ao *ambivalente*. Essas qualidades e associações remetem diretamente a aspectos do que é associado ao *feminino* no mito da Mula Sem Cabeça. Percebemos que esse *feminino* nas *imagens arquetípicas* relacionadas ao elemento *água* se encontram mais próximos dos aspectos da *mulher da casa*, mais valorizados, entendidos enquanto *sagrados* ao serem manifestados nas imagens das divindades, e por este mesmo motivo, mais desejáveis para compor a *persona* da mulher e das pessoas que se consideram inseridas, de alguma forma identificadas com a esfera do que se entende socialmente por *feminino*, mesmo em seu

aspecto terrível. Já em relação ao *fogo*, presente na imagem da Mula, notamos o movimento contrário. Ele aponta aspectos mais ligados à *mulher da rua*, pouco valorizados e até mesmo alvo de reprimendas morais dentro da sociedade brasileira quando associados àquilo que é considerado feminino. Temos uma instância, novamente, marcadamente *sexual* desligada do *materno*, que alude a associações com Lúcifer, novamente indicando elementos relativos ao *profano* dentro da compreensão judaico-cristã. Além disso, a questão da *purificação* pela compreensão, pela luz e pela verdade entra em conflito direto com a ideia superficial, porém popular, de que o *feminino* se encontra mais relacionado à afetividade (*eros*) e o *masculino* à racionalidade (*logos*).

Essas características do *feminino* dentro do contexto da *psique nacional* poderiam tender a serem relegadas ao nível da *sombra coletiva*. Dessa forma, as qualidades da *mulher da rua* não se restringem apenas à questão da *sexualidade*, extremamente relevante e anteriormente discutida neste trabalho. Elas também englobam tudo aquilo que é privado às mulheres ou mal visto em matéria de *feminino*, nas palavras de DaMatta (1986) aquilo que é relacionado a questões “difíceis”, “duras”, “negativas” e “indigestas”, que se encontram, em tese, distantes do lar, “das cozinhas, dos temperos e das boas mesas e camas”. Estes aspectos estariam conectados com essa *sombra feminina coletiva* no Brasil. Nesse sentido desigualdades de gênero enfrentadas pela mulher para se inserir no campo do trabalho, tais como diferenças salariais e de prestígio profissional, dificuldades encontradas por elas no ambiente público como a questão do assédio, algumas das pautas do Movimento Feminista, por exemplo, poderiam estar relacionadas com essa perspectiva. Somam-se a isso outras demandas e particularidades de diferentes grupos, que compõem as distintas *brasilidades* das mulheres do país. Isso, de certa forma, conversa com o que é apresentado por Connell e Pearse (2015) a respeito da realidade das mulheres a nível mundial.

Assim, qualidades tais como autonomia, assertividade, racionalidade, curiosidade (tal como a representada na história popular “A Mulher Curiosa e Má”, em anexo), independência sexual e uso da violência, além de um todo abrangente que diz respeito a tudo o que se distancia desse conjunto *doce* e *materno* tenderia a ocupar o campo do *sombrio* na *psique coletiva nacional*. Além disso, levando em consideração a história dos relacionamentos heterossexuais no Brasil, que influenciado por uma cultura machista e racista colocou a mulher branca na posição de “*mulher desejável para casar*” e as mulheres negras, pardas e indígenas na posição de “*mulher para se relacionar fora do casamento*”, as objetificou de diferentes formas. Sendo assim podemos pensar

que, talvez, a questão da *mulher da rua* poderia estar ligada de forma mais substancial a dificuldades e injustiças vividas por estes grupos.

Em resumo, presumindo a construção e a valorização de uma *persona* relacionada ao que se considera enquanto *feminino* com características da *mulher da casa* a nível de um *consciente coletivo nacional*, pode-se sugerir, do ponto de vista da Psicologia Analítica, a existência de uma *sombra coletiva* com as características desvalorizadas, negadas no que concerne esse suposto *feminino*, carregando aspectos da *mulher da rua* na instância *inconsciente*. Esses conteúdos coletivos seriam acessados de forma distinta pelas pessoas em suas *psiques pessoais*, de acordo com seu contexto social e história de vida, independentemente de sua identificação quanto ao *gênero*. Dessa forma, compreender o mito em questão, do ponto de vista da psicologia junguiana, lançaria luz a estes aspectos da sombra, buscando integrá-los a nível consciente, nos fornecendo por meio de seus *símbolos* elementos para compreender melhor as diferentes realidades e implicações psicológicas, tanto individuais quanto coletivas, dos fenômenos, da constituição das *feminilidades* e dos contextos em que elas se inserem.

Analisando a própria estrutura do mito, conseguimos identificar os aspectos da *mulher da rua* presentes na Mula como *sombra*, que representa tudo aquilo que é coletivamente rejeitado enquanto *feminino*. Sua transformação se dá de madrugada, oculta na escuridão da noite, cujos mistérios e a não visão são análogas ao *inconsciente*, parte da *psique* em que reside a *sombra*. Além disso, considerando uma *psique coletiva nacional* em um sentido amplo sendo expressa no mito, o ato de percorrer freguesias, em alta velocidade, e o terror que provoca naqueles que a encontram, se relacionam de forma análoga a características da sombra: sua incontrollabilidade, enquanto instância inconsciente, e o repúdio e o medo que ela causa por dizer respeito a tudo aquilo que a consciência rejeita ou não entra em contato. Podemos considerar então a Mula enquanto *imagem arquetípica de um feminino sombrio* no que se refere à cultura e à vivência das *brasileiridades*, além de sua importante relação com o *arquétipo do bode expiatório*. A grosso modo, podemos dizer que a Mula Sem Cabeça traz consigo um vislumbre da *sombra do feminino nacional*.

Em relação a sua ira, a sua fúria, seu espumar de raiva, sua boca colorida com o vermelho do sangue, também encontramos relações com a questão da *sombra coletiva*. Segundo Whitmont (1991) em nome de uma conformidade social baseada em ideais associados ao *masculino*, há uma repressão de fatores entendidos enquanto *femininos*, juntamente com outros elementos tais como o desejo, a agressão e a destruição, ao lugar de integrá-los. Inclusive, para o autor, a sexualidade,

a agressividade e a criatividade possuem, em suas palavras um certo parentesco, sendo vivências *arquetípicas* intrínsecas à experiência de estar vivo, embora constituam alvo de negação e reprimendas. No mito eles são visíveis no enredo e na figura da Mula, que é relativa a uma mulher que deseja e, quando transformada em uma besta agride e destrói aqueles que aparecem em seu caminho. Sua fúria parece ter relação com esses aspectos repudiados a nível coletivo. Nesse sentido podemos pensar múltiplas formas de entender essa dimensão violenta da criatura.

Em primeiro lugar, levando em conta a temática de *gênero* no Brasil e no mundo, incluindo suas condições históricas e sociais, regadas a desigualdade, violência, rebaixamento e opressão, podemos considerar situações que tendem a despertar uma série de sentimentos nas mulheres ao vivenciar e ao entrar em contato com essas situações. Naturalmente, esses sentimentos variam entre grupos e indivíduos, porém esse quadro social e histórico tende a deixar marcas nas *psiques individuais e coletivas*. Raiva, revolta, humilhação, tristeza, sentimento de inferioridade, impotência, desamparo são afetos que tendem a estar intimamente ligados a essas situações. Pensando a nível de uma *persona nacional* que considera desejáveis as características da *mulher da casa*, afetuosa, tranquila, doce e provedora de cuidados, alguns desses sentimentos idealmente parecem não ter lugar. Dessa forma, como coletivamente a *persona* da mulher ideal não abarca essas dimensões, a nível coletivo esses aspectos da vivência seriam relegados ao campo *inconsciente*, sendo vivido apenas a nível imagético na *psique coletiva nacional* através do mito, que incorpora os aspectos arquetípicos ligados a esses sentimentos. Tudo aquilo que a Mula representa seria vivido a nível *inconsciente* e sua fúria ardente representaria a fúria reprimida de inúmeras mulheres, a nível simbólico, em função de uma *reação compensatória* da psique coletiva a um contexto social e histórico opressor e repressor em relação às mulheres e ao próprio *feminino* em um sentido amplo.

Sob outra perspectiva, levando em consideração as características do *arquétipo do bode expiatório* presentes na imagem da Mula, podemos também pensar em uma possível expiação desses aspectos associados a um *feminino sombrio* e os da própria figura *masculina, religiosa e idealizada* do padre, transferidos para ela, conforme explorado anteriormente. Nessa leitura a Mula entraria como agente que expia, justamente, esses mesmos aspectos considerados violentos, *femininos* ou até mesmo de “moral supostamente duvidosa” relacionados a esse suposto *masculino*, à *religiosidade* e às *idealizações*. Isso teria o potencial de colaborar para fomentação de visões da realidade e vivências maniqueístas, *polarizadas*, a nível individual e coletivo, ao passo em que

elege características moralmente “indesejáveis”, sob o ponto de vista da consciência, e as “limpa”, buscando as imagens idealizadas, centrais e “desejáveis”. Esses aspectos são evidentes em pensamentos rigidamente conservadores, nos quais “a moral e os bons costumes” constituem o aspecto “limpo” e *idealizado*, quase *sagrado*, ao passo que tudo que se opõe a isto é considerado “sujo”, *demonizado*, *profano* e, além disso, incumbido de expiar aspectos negativos que porventura possam estar contidos dentro “da moral e dos bons costumes”.

Segundo Jung (2015, O.C., v. VII/2, §240, p. 41) os preceitos conservadores, ao regerem uma grande comunidade em detrimento da individualidade esmaga moral e espiritualmente os indivíduos, condenando seus conteúdos não aceitos à repressão, caindo no inconsciente onde se transformam em conteúdos potencialmente nocivos, destrutivos e anárquicos. Socialmente, segundo o autor, eles se manifestariam através de eventuais crimes, mas geralmente permanecem “no fundo”, manifestando-se indiretamente na degenerescência dessas morais sociais. Teríamos então uma estrutura social que não apenas oprime vivências que se distanciam de uma determinada moral, que estruturam um modo de pensar maniqueísta e hipócrita, mas que também promovem forças *inconscientes* dispostas a derrubá-la de uma forma destrutiva, já que não enxergam seus aspectos nocivos, expiados na figura do que é demonizado. Essas forças destrutivas *inconscientes* mobilizadas pela posição unilateral da *psique coletiva nacional*, que tende a hipervalorizar aspectos tidos como *masculinos* ou de um *feminino unicamente doce e materno*, da *mulher da casa*, teriam sua representação no comportamento furioso e agressivo da Mula. Isso sinalizaria uma tensão e reações desse inconsciente, que não necessariamente são evidentes em um primeiro olhar, mas que se fazem presentes em sentimentos, imagens e comportamentos, ganhando vazão a partir deles. Entretanto, por serem conteúdos relativos a uma *sombra coletiva*, ao ganharem vazão, raramente são reconhecidos enquanto provenientes dos conteúdos pessoais ou do contexto coletivo pelo próprio indivíduo, quando manifestados. É comum que, em acordo com nosso contexto sócio-cultural, a “culpa” seja atribuída a terceiros, sejam eles pessoas, instituições ou ideologias, resultando muitas vezes em condenações infundadas por parte das pessoas. Tal como afirma Whitmont (1991):

O pecado, a culpa e a condenação ética da natureza humana são elementos básicos da teologia cristã ulterior e das culturas ocidentais medievais e pós-medievais. Já que agora o homem é declarado um pecador perante Deus, todos nos tornamos bodes expiatórios. Somos soterrados sob o peso da culpa e da auto-rejeição, não

só do que fazemos, mas também do que somos, de nossos “maus” desejos e ânsias instintivas, de nossas fraquezas humanas. Não podemos aceitar nosso ser autêntico e natural, nossos desejos e necessidades instintivas, nossas ânsias agressivas, destrutivas e de poder. Mas não podemos disciplinar aquilo que negamos. Querendo sermos vistos e vendo-nos apenas como pessoas boas, eliminamos pelo raciocínio nossos ímpetos anti-sociais e egoístas, mas rapidamente os constatamos em nossos semelhantes. O dedo acusador está sempre apontando para alguém que não está vivendo de acordo com a utopia sentimentalóide que dita como deveríamos ser e sentir. Quando apontamos, sentimo-nos cobertos de razão. Quando ele é apontado contra nós, sentimo-nos culpados e na defensiva. (...) Constantemente na defensiva perante a hipócrita atitude de bode expiatório que se aninha em nós e nos outros, somos impedidos de lidar de modo realista com os aspectos da sombra de nossa realidade humana, que incluem nossa cobiça, nossa inveja, nossas ânsias de poder e o egoísmo naturais em nós. Esses elementos são tão intrínsecos e inatos quanto o amor, o afeto e a solidariedade. Por isso somos sempre forçados a manifestar inadequadamente nossas tendências anti-sociais que tanto execramos e tão prontamente negamos. (p.124)

O viés moralizante de um pensamento nacional que cinde o *feminino* em “santa” ou “puta”, expressando a dualidade *sagrado/profano*, *mulher da casa* ou *mulher da rua*, mulher “para casar” ou “para ficar”, acarretaria julgamentos morais para com os outros e para consigo mesmo, apontando para uma tendência em externalizar em um outro tudo aquilo que é reconhecido em nós como negativo ou indesejado. A vivência das características consideradas *femininas*, a nível *arquetípico*, consiste em possibilidades a serem vivenciadas psicologicamente por todos, mesmo que de maneiras distintas, independentemente da identificação quanto ao *gênero* podendo abarcar, inclusive, identificações que fogem ao entendimento binário do gênero. Porém, o menosprezo do que se entende por *feminino*, em especial, o *feminino da rua*, traz a dimensão de um bloqueio em relação a seus aspectos, que se aloja na dimensão da *sombra*. O padre expiando sua culpa pela quebra do voto de celibato ao lançar uma maldição em sua amante, além de remeter a uma tendência coletiva, de certa forma, representa todos nós. Nosso padre internalizado também nega e expia essa nossa dimensão, de forma a nos redimir perante essa moral. Tal como afirma DaMatta (1986) a *mulher da rua* dá “indigestão nos homens, provocando sua perturbação moral”, causa horror e fascínio. Sendo assim, é então moralmente reprimida.

Nesse sentido, ao buscarmos o significado popular da *mulher* (em anexo, verbete “Mulher” com compilados realizados por Luís da Câmara Cascudo) percebemos a dimensão deste temor ligado à concepção do *feminino*. Há uma reclusão da mulher, que é duramente rebaixada e menosprezada, e um receio de que o que é concebido enquanto *masculino* perca sua força, seja fragilizado por esse *feminino*, principalmente frente ao encontro sexual. Esse medo popular pode estar ligado ao medo do encontro para com o ódio, o indesejado, o sombrio e também para a força deste *feminino* oprimido e reprimido, interna e externamente. É interessante ressaltar que a Mula Sem Cabeça é descrita no *mito* como um animal muito forte.

3. Retirar os Freios e Verter o Sangue: Um Dilema Contemporâneo

Diante dos desafios da presente análise, neste subcapítulo, será abordada toda a problemática apresentada até aqui sob a ótica e a vivência contemporâneas, não buscando prever e cessar o conflito, mas sim delinear possíveis caminhos de entendimento que possam esclarecer formas de lidar com ela.

Como abordado anteriormente, na perspectiva junguiana, a *psique coletiva* abarca uma totalidade de valores. Nela estão contidos todos os opostos que são intrínsecos à vivência humana. Segundo Jung (2015, O.C., v. VII/2, §237, p. 37-38) fazem parte disso todas as coisas, incluindo os “vícios” e “virtudes” humanas porém, alguns se apropriam de virtudes coletivas tal como se fossem mérito pessoal e outros veem os vícios coletivos enquanto culpa sua. Para o autor, ambos os posicionamentos são igualmente ilusórios já que as ditas virtudes e os vícios humanos são pares de opostos de ordem *moral* compartilhados pela humanidade e não fruto da ação unicamente individual. Porém, em face a um funcionamento coletivo, alguns desses aspectos são profundamente rejeitados. Tal como afirma Whitmont (1991):

Essa polarização entre acusador e culpado como atitude psicológica generalizada, social e individualmente, é o cerne da moderna psicologia ocidental do bode expiatório. Nossa visão de mundo “esclarecida” e agnóstica ainda se fundamenta nas ancestrais premissas teológicas do bom criador, que criou um mundo de bondade que deve ser exorcizado das forças não divinas, estranhas, tais como os bodes expiatórios, forças satânicas que usaram erradamente a liberdade concedida por Deus e dessa

forma diminuíram o bem, favorecendo a imagem do diabo. Assim, o senso de auto-respeito e da integridade pessoal de todos nós repousa em nos sentirmos próximos - ou, pelo menos, , na tentativa de nos aproximarmos - da perfeição do ideal coletivo. (p.129-130)

Nesse sentido a vivência do *arquétipo do bode expiatório*, quando isenta de crítica, tem o potencial de separar de forma maniqueísta o “herói” do “culpado”, o *sagrado* do *profano*, o *idealizado* do *demonizado*, tal como se faz dentro do mito da Mula Sem Cabeça. Levando em consideração o contexto histórico e cultural da forma como as questões de gênero, mas especificamente, a das *feminilidades*, abordadas no presente trabalho, podemos apontar uma *polarização* e uma *unilateralidade* de aspectos relacionados ao campo *moral* na *psique coletiva nacional* dentro desta temática. Identificamos no presente mito uma rigidez moral e uma *culpabilização* da figura feminina, sob um forte viés *moralizante*, que assume uma função de *bode expiatório* ao ser representada pela amante do padre, em oposição a uma figura *masculina idealizada*. O mito apresenta também a consolidação de algumas características, tidas como *femininas* e as associadas à da *mulher da rua*, enquanto parte de uma *sombra coletiva*. Características que se opõem a outras, ligadas à questão da *mulher da casa*, valorizadas e desejáveis para a composição de uma *persona* do *feminino nacional*.

Percebemos essa *unilateralidade* da *psique nacional* expressa em nosso contexto contemporâneo, histórico, social e cultural do país por meio de múltiplos fenômenos tais como a violência e as desigualdades de *gênero*, apesar de significativas mudanças e avanços estarem ocorrendo. Ainda vivemos em um contexto marcado por sexismos, racismos e classismos. Olhar para o coletivo se mostra extremamente relevante para a compreensão desse panorama, buscando dados nesse *consciente coletivo nacional* que forneçam pistas para olhar aspectos do *inconsciente* compartilhados na *psique coletiva do país*, importantes para a compreensão dos fenômenos e para a compreensão das múltiplas *brasilidades* e realidades nas quais elas estão inseridas. A *unilateralidade*, sob o viés junguiano, vivida no *consciente* implica em uma mobilização de um oposto equivalente a nível inconsciente. Segundo Jung (1987, O.C., v. VII/1, §118, p. 70): “Quanto mais unilateral, rígida e incondicional for a defesa de um ponto de vista, tanto mais agressivo, hostil e incompatível se tornará o outro, de modo que a princípio a reconciliação tem poucas perspectivas

de sucesso”. Nesse sentido podemos considerar forças psíquicas coletivas que buscam emergir de forma *compensatória* para a *integração* desses aspectos.

No mito da Mula Sem Cabeça podemos considerar a energia presente em sua ira e nos desdobramentos simbólicos do elemento *fogo* trazidos por Chevalier (2007), tais como as *paixões*, ira, cólera, sexualidade, elemento de purificação, transformação, ao aspecto divino e demoníaco, além de uma “força profunda que permite a união dos opostos e a purificação da própria água” (p.441) como forças compensatórias expressas no mito, associadas a essa *sombra coletiva do feminino nacional*. Elas carregariam um potencial ao mesmo tempo *integrador e destruidor* e, em ambos dos casos, sem dúvida transformador, tal como o elemento *fogo*. Não cabe neste trabalho a consideração de projeções futuras acerca de uma integração ou não desses aspectos da *sombra coletiva*, porém levar em conta a dimensão dessas forças e de uma necessidade de *integração da sombra*, para auxiliar a considerar medidas interventivas e debates dessa temática no tempo presente, visando formas de promover a transformação de realidades. Nesse sentido, não bastaria apenas reconhecer esses processos racionalmente, “tomar consciência” das injustiças e dos aspectos dessa sombra, mas sim de fato confrontá-los, a nível *individual e coletivo* de forma integral, acompanhando, de fato, mudanças que atinjam o âmbito concreto. É inútil, para promover mudanças significativas, tomar conhecimento de fenômenos tais como a discriminação e a violência de gênero sem discutir e promover ações a esse respeito. Apenas conscientizar não promove, de fato, uma *integração*, por mais que isto seja parte importante deste processo, é preciso transpor para o meio prático os diálogos e as tensões relativas ao tema. Segundo Jung (2008, O.C., v. IX/1, §84, p. 49) não é garantido que o conhecimento seja acompanhado de uma ação correspondente, sendo que devemos contar com sua eficácia no sentido de promover uma aplicação significativa do mesmo, pois ele por si só não basta e nem implica em alguma força moral. Além disso, no que diz respeito à *integração de conteúdos arquetípicos*, tais como os envolvidos dentro do arcabouço de significados atrelados à imagem da Mula, ele afirma que por seu caráter numinoso, eles necessitam de um processo dialético realizado pelas pessoas sob a forma de diálogo interno (Jung, 1987, O.C., v. VII/1, §85, p. 49).

Dentro desta perspectiva o próprio mito aponta duas formas de “quebrar o encanto” da Mula que, do ponto de vista simbólico, podem nos auxiliar a pensar em possíveis formas de trabalhar a esfera da *integração* dessas questões relacionadas ao *feminino nacional*. Para findar a sina da Mula

Sem Cabeça, conforme exposto anteriormente, existem duas atitudes possíveis: fazer-lhe um ferimento que arranque sangue ou realizar o ato de coragem de retirar-lhe os freios da boca, fazendo com que volte à forma humana, arrependida, não retornando à forma de Mula enquanto a pessoa que lhe retirou os freios permaneça na mesma freguesia.

Chevalier (2007) aponta que, simbolicamente, o *sangue* traz a dimensão dos elementos associados ao *fogo*, ao calor, à vida e à beleza, à nobreza, à generosidade e à elevação. Além disso, para o autor, está associado ao princípio da geração, da fertilidade e ao sopro da alma. Curiosamente, as associações feitas por ele ao *sangue* trazem a dimensão de aspectos “mais puros” associados ao elemento *fogo*. Nesse sentido, fazer um ferimento na Mula que verta sangue traz a ideia de acessar essas características mais nobres e vitalizadoras do elemento *fogo*. Sugere uma canalização dessas energias da *mulher da rua* de forma que seus atributos se consolidem de forma mais construtiva do que destrutiva, a nível do individual e do coletivo. O mito aponta para que isso se realize através da abertura de uma *ferida*, do contato com aquilo que dói, a busca pelo frágil no irado, no violento, no reativo. Isso aponta para uma procura pelo cerne da dor, o local das fragilidades por trás dessas energias reativas, a compreensão das feridas, do ódio e da própria *sombra*, de tudo relativo a esse *feminino da rua* que foi rejeitado, buscando por meio disto, simbolicamente ir “purificando” o *fogo* até o *sangue*, encontrar a força desses aspectos que pode ser útil para a promoção de uma *integração*. Esta tarefa se mostra muito delicada, uma vez que a Mula Sem Cabeça é um animal reativo, que estraçalha quem encontra pela frente e cujo único jeito de sair vivo de seu encontro é ocultar unhas e dentes, partes do corpo humano associadas ao elemento agressivo. Reagir agressivamente a tudo o que a Mula representa um risco. Porém, o exame sutil e a realização suave da ferida, na procura desse sangue precioso, parece ser uma possibilidade de caminhar para a *integração* desses aspectos.

Em relação aos freios podemos pensar em questões mais objetivas. Tomando em conta que a Mula Sem Cabeça incorpora aspectos do *feminino* rejeitados, expiados e colocados a nível de *sombra*, retirar os freios do animal poderia significar essa retirada de mecanismos de opressão ao feminino, ou ainda a revisão desses aspectos da *sombra*, não mais os restando, mas sim, olhando para eles. O fato de a pessoa que os retira deve permanecer na mesma freguesia para que a mulher não volte a sofrer com a maldição nesse sentido é significativo. Não adianta apenas a retirada dos freios, deve-se permanecer por perto dessas questões, além de entrar também em contato com as

dimensões do arrependimento e da culpa. Nesse sentido as resoluções dialogam: ambas exigem um contato atento e cuidadoso para com essas questões.

O confronto com a *sombra* e o enfrentamento de suas dimensões nas esferas individuais e coletivas, nesse sentido, vem se mostrando um ponto importante dentro da discussão de *gênero* e enfrenta múltiplos desafios e desdobramentos na nossa organização social atual, em que impera a cultura do *arquétipo do bode expiatório*. Tal como afirma Whitmont (1991):

Nossa cultura ostenta excessos de uma moralidade carola, imperativos perfeccionistas dogmáticos, legalismos rígidos e a hipócrita pregação daquilo que a vida deve ser, em vez de encarar o que é. Ao mesmo tempo conservadores e radicais, condenamos a ausência de méritos em nossa própria natureza, assim como na dos outros, que consideramos maus por não viverem de acordo com nossas distorcidas noções da realidade. (p.130)

Embora estes conflitos se mostrem aspectos complexos e difíceis, trabalhar com eles tende a trazer transformações para a sociedade e para os indivíduos como um todo, especialmente para aqueles identificados como possuidores de aspectos de um *feminino*.

VI. Conclusão

Neste trabalho foram abordadas múltiplas perspectivas, tais como a questão dos estudos de *gênero* e da *cultura popular*, visando enriquecer e fomentar a análise simbólica do mito da Mula Sem Cabeça em face a um melhor entendimento da questão das *feminilidades* no Brasil. Foram muitos os achados e paralelos encontrados, constatando-se a potência do diálogo entre áreas do conhecimento para uma apreensão mais abrangente dos fenômenos a serem estudados. Assim como a Psicologia Analítica tende a trazer um olhar que abarque a compreensão do *inconsciente* e da *esfera simbólica, psicológica e arquetípica* dos fenômenos humanos, os estudos de gênero e as ciências sociais trazem para a própria psicologia um melhor entendimento de seus objetos de estudo, uma vez que abrangem fatos e informações complementares a eles, sob o ponto de vista da *consciência*. Esse diálogo se mostra relevante e necessário para que sejam articulados diálogos que compreendam os contextos de violências e desigualdades que circundam o *feminino* no Brasil, já que estes fenômenos são diversos e multifacetados, exigindo um conhecimento que abarque seus desdobramentos.

Além disso foi constatada o potencial do estudo dos mitos brasileiros para a compreensão de questões relativas ao nacional, principalmente no que concerne à *psique coletiva* do país. Embora não tenham a capacidade de determinar em sua totalidade a vivência dos brasileiros, traz fatores relevantes para a compreensão das múltiplas *brasilidades* presentes em território nacional, que ganham nuances de acordo com a localidade, grupos aos quais pertencem e diferentes histórias individuais. Identificar e estudar os fatores compartilhados colabora para um aprofundamento histórico e psicológico dessas *brasilidades*, possibilitando ao mesmo tempo uma união e diferenciação dessas vivências, já que colabora para unir elementos comuns a elas e separar outros, apontando para suas particularidades sem deixar de identificar seus pontos de união com o coletivo. Em face a essa potencialidade foi reconhecida a necessidade de realização de mais estudos sobre os mitos brasileiros dentro da Psicologia Analítica, que tanto valoriza e trabalha com mitos de diferentes culturas, mas que ainda, infelizmente, deixa em segundo plano o estudo da produção nacional, das imagens arquetípicas que surgiram e que surgem ainda hoje no âmbito da *cultura popular* do país. A própria alteração e o surgimento de novas histórias, novas imagens e novos mitos no que os cientistas populares denominam como “imaginário popular”, relativo a um

inconsciente nacional sob o ponto de vista junguiano, traz a dimensão do próprio movimento dinâmico da *psique nacional*, influenciado por processos sociais, históricos e culturais. Neste ponto, evidencia-se a riqueza desses estudos para a psicologia e para a contribuição com outras áreas do conhecimento.

A relevância do estudo da *cultura popular* para a psicologia também se mostrou através de sua capacidade de dar voz ao povo para construir um saber sobre si mesmo também a nível acadêmico, já que a produção de conhecimento dentro desse âmbito, com suas práticas e teorias, vai até certo ponto na compreensão dos fenômenos coletivos e muitas vezes ignora a vivência e a riqueza que os próprios discursos e produções populares carregam consigo. Estudar *cultura popular* colabora para uma quebra da primazia única e exclusiva do saber acadêmico acerca da vivência do povo e de suas questões essenciais e existenciais, que aparecem de forma mais pura e genuína dentro dessas produções. Ademais, independentemente de juízos acerca dos mitos dentro da própria *cultura popular* serem reconhecidos como retratando fenômenos verídicos ou simplesmente imaginários, consistem em uma grande preciosidade psicológica e cultural, pois também contam e evidenciam aspectos dessas vivências, histórias e inconscientes, tal como grandes sonhos coletivos. Trazem também aspectos de uma sabedoria popular, simbólica, que guarda consigo um importante caráter arquetípico, tendo muito a acrescentar nessas compreensões.

A propósito, uma das limitações deste trabalho consiste em ter se prendido a relatos compilados, escritos, e não ter explorado o discurso das próprias pessoas acerca do mito. Apesar de indivíduos distintos trazerem no relato as particularidades da vivência de sua *brasilidade* única, alterando os mitos de acordo com ela, não é possível encontrar uma versão deles que não passe pelo crivo dessas experiências únicas. Dar voz ao povo para que ele fale de si mesmo consiste em uma forma de empoderá-lo e de torná-lo ativo na compreensão de si mesmo, além de possibilitar uma compreensão mais abrangente e menos academicista dos fenômenos. Ainda no que concerne à questão da *cultura popular* sugere-se também o estudo de produções culturais mais recentes, que abarquem também aspectos da urbanização, realidade crescente no país, compreendendo também a questão da “cultura viva”, dos dinamismos e mudanças ativos na *psique coletiva*. Além disso, a abordagem da temática dos *mitos brasileiros* se mostra relevante para incentivar sua valorização e uma reapropriação de elementos da própria cultura que foram se perdendo.

No que se relaciona à temática de *gênero*, extremamente relevante e atual, constatou-se uma necessidade de maior contato da Psicologia Analítica, e da psicologia no geral, para com essas

questões. Frente a tantas questões de opressão, desigualdade e visibilidade de múltiplas identidades, existe uma carência de conteúdos na psicologia que as acompanhem de forma satisfatória e abrangente. A temática é muito ampla e os diversos pensamentos emergentes dentro dos estudos de *gênero* têm muito a contribuir para com a psicologia. No trabalho em questão procurou-se realizar um recorte para compreender os desdobramentos da questão das *feminilidades* em face a uma perspectiva binária e heterocentrada, bastante compatível com o contexto histórico e cultural em que o Brasil se desenvolveu, se mostrando relevante para entender essa parcela do fenômeno de *gênero*. Porém, levando em conta a extensão e a complexidade da temática, se mostra conveniente a realização de outros estudos que promovam o diálogo entre psicologia e os novos pensamentos e produções sobre ela, abarcando outras identidades e formas de se relacionar amorosamente com os outros. É importante permitir que a própria psicologia seja provocada por essas novas questões e críticas, incentivando o diálogo entre os diversos saberes, considerando-se diferentes formas de pensar e buscando rever conceitos, possibilitando também espaços de transformação.

No que diz respeito à questão das *feminilidades*, constatou-se a pertinência do diálogo entre processos sociais, culturais, históricos e psicológicos, sendo que esses paralelos revelaram-se extremamente ricos para uma melhor compreensão dessa instância, sugerindo-se, inclusive, uma ampliação desses aspectos em trabalhos futuros. A questão da *mulher da casa* e da *mulher da rua*, de viés antropológico foi extremamente valiosa para a compreensão do mito da Mula Sem Cabeça em face às *feminilidades* do ponto de vista simbólico e psicológico. Constatou-se, em diálogo com essas questões, a presença de uma *sombra coletiva* que diz respeito a aspectos como sexualidade, independência, agressividade e força do *feminino*, ligados à imagem da *mulher da rua*, ao passo que os aspectos opostos, associados à *mulher da casa*, extremamente valorizados se mostraram desejáveis para a composição do feminino à nível de *persona*. Essa perspectiva revelou estar ligada a um forte viés moralista que constitui a sociedade e a cultura brasileira, tendo relação também com aspectos patriarcais contemporâneos, que rejeitam e expiam determinados elementos que se mostram indesejáveis para a psique consciente. Nesse sentido, mostrou-se relevante a questão da consideração de ambos os aspectos desse *feminino*, visando sua integração para que não exista um enrijecimento da *psique coletiva nacional* nem em aspectos da *sombra*, nem em aspectos da *persona*. Sendo assim, aponta-se para uma relevante reflexão acerca da aceitação ou não das formas

de ser mulher no Brasil, refletindo seu lugar e papel social para que, justamente, esse enrijecimento, essa *unilateralidade* não permaneçam enquanto estruturas cristalizadas.

Nesse sentido constatou-se também a forte presença do *arquétipo do bode expiatório* no mito, que neste contexto, aponta para a expiação dessas características do *feminino* enquanto *mulher da rua*, purgadas por meio da intervenção de uma *figura masculina idealizada*. No que diz respeito a essa complexa relação entre aquilo que se considera enquanto *feminino* e *masculino*, duas de muitas possibilidades de serem vivenciadas à nível arquetípico, foi reconhecida uma diferença de valorações bastante marcantes. No mito, aquilo que é considerado *feminino* foi relegado ao nível do *profano*, do satânico, do indesejado, especialmente se esse feminino possui relação com as características da *mulher da rua*, com a *sombra feminina nacional*. No que concerne ao que é considerado *masculino*, averiguamos seu aparecimento enquanto instância *sagrada*, idealizada, praticamente próxima do divino. Esses aspectos dialogaram com a perspectiva dos estudos de *gênero* e dados estatísticos, que compreendem a mulher associada a uma posição de opressão e desvalorização a nível social, enfrentando uma série de dificuldades relacionadas a sua relação com o social e para consigo mesma enquanto mulher. Além disso essa relação e seus desdobramentos se mostrou bastante relevante também a nível psíquico já que também traz a ideia de um *masculino* que rejeita esses aspectos *femininos*. Podemos pensar essa rejeição a nível da *psique coletiva*, a processos históricos e culturais, mas também a nível da *psique individual*, sugerindo essa rejeição e diferenças entre valorações acontecendo nos próprios sujeitos, independentemente de sua identificação a nível de *gênero* e orientação sexual. Uma das formas de rejeição e expiação desses aspectos mostra possíveis relações com a questão da violência. As particularidades dessa relação em âmbito nacional indicam uma boa linha de aprofundamento em futuros estudos, já que envolvem outras questões e complexidades em diferentes níveis.

A respeito do próprio mito, com o qual foi trabalhado o recorte dos conceitos de *persona* e *sombra coletiva* dentro do viés de gênero e da *psique coletiva*, fator constituinte comum das *brasileiridades*, sugere-se um aprofundamento sob o olhar de outros conceitos relevantes em Psicologia Analítica, sob a mesma temática e sob outras temáticas mais específicas. Tais como o encontro amoroso e a religião, brevemente abordadas neste trabalho. Os conceitos de *ânima/ânimus* e complexos culturais, por exemplo, sobressaem enquanto pontos bastante potentes para futuras pesquisas, contribuindo, a propósito, para o aprofundamento das conclusões obtidas neste trabalho, tendendo a trazer informações relevantes a nível científico. Além disso, como o *símbolo* contido

nos mitos não se encerra em si mesmo, a realização de outras análises e a ampliação desta também consiste em uma possibilidade plausível para estudos futuros, para aprofundar e enriquecer o conhecimento em psicologia com as contribuições que o presente mito fornece. Por fim, ressalta-se a relevância dos achados deste estudo para estimular o diálogo entre áreas do conhecimento, visando porém sua utilização para pensar em formas de atuar e intervir na prática da psicologia enquanto ciência, com o intuito de transformar situações que envolvem esses conflitos e desigualdades a nível de *gênero*, buscando a *integração* desses aspectos a nível coletivo e individual.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Alceu M.; TABORDA, Vasco J. *Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro: Estórias e Lendas de São Paulo, Paraná e Santa Catarina – Tomo I*. 3 ed, São Paulo: Edigraf, 1913-1974

CAMPBELL, J; MOYERS, B. *O Poder do Mito*. São Paulo, Palas Athena, 1990

CASCUDO, Luís da Câmara, 1898-1986. *Antologia do folclore brasileiro*, volume I / Luís da Câmara Cascudo. - 9. Ed. - São Paulo: Global, 2003

_____. *Dicionário de Folclore Brasileiro*. – 12 ed. – São Paulo: Global, 2012

_____. 1898-1986. *Geografia dos mitos brasileiros* / Luís da Câmara Cascudo. - 2. Ed. - São Paulo: Global, 2002

_____. 1889. *Seleção*. Organização, notas e estudos de Américo Oliveira Costa. Nota de Paulo Rónai. Rio de Janeiro, José Olympio, INL, 1972

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*, com a colaboração de: André Barbault, Dominique Bayle, Yvonne Caroutch, Marguerite Chevalier, Marie-Madeleine Davy, Pierre Grison, Georges Heintz, Le Roux-Guyonvarc'h, Eva Meyerovich, Mohammed Mokri, Henri Pfeiffer, Pierre Prigent, Jacques de la Rocheterie, Masumi Shibata e Alexandre Volguine; coordenação Carlos Sussekind; tradução Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 21 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2007

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. A questão do gênero. In: *Gênero: Uma perspectiva global*. Compreendendo o gênero - da esfera pessoal à política - No mundo contemporâneo. São Paulo: nVersos, 2015, p. 29-50

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA (CRP) - XIV PLENÁRIO. Confirma nota do CRP SP sobre a violência contra a mulher no país. Nota disponível em: <<http://www.crpssp.org/site/fique-de-olho-interna.php?noticia=839&titulo=Confirma%20nota%20do%20CRP%20SP%20sobre%20a%20viol%EAncia%20contra%20a%20mulher%20no%20pa%EDs>> Acesso em 27/11/17 às 16:05

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA (CRP). CRP SP posiciona-se contra o crime e a cultura do estupro. Disponível em: <<http://www.crpssp.org/site/fique-de-olho-interna.php?noticia=1223&titulo=CRP%20SP%20posiciona->

[se%20contra%20o%20crime%20e%20a%20cultura%20do%20estupro](#)> Acesso em 27/11/17 às 16:18

DAHLBERG, Linda L.; KRUG, Etienne G. Violência: um problema global de saúde pública. *Ciência & Saúde Coletiva*, 2007

DAMATTA, Roberto, 1936. *O que faz o brasil, Brasil?*. – Rio de Janeiro: Rocco, 1986

D’AVILA, Sérgio. (Org.) et alii. Violência contra mulheres em diferentes estágios do ciclo de vida no Brasil: um estudo exploratório. Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande (PB), 2016

DE LARA, Bruna et al. Sexualidade: além do binômio “santa” ou “puta”. In: *#MeuAmigoSecreto: Feminismo além das redes* [Não Me Kahlo]. Rio de Janeiro: 2016, p. 77-107

ESTÊS, Clarissa Pinkola, 1992. *Mulheres que correm com lobos: mitos e histórias do arquétipo da Mulher-Selvagem*. 1ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2014

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA; DATAFOLHA. *Visível e invisível: a vitimização de mulheres no Brasil*. Março de 2017. Disponível em: <<http://www.forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2017/03/relatorio-pesquisa-vs4.pdf>> Acesso em 2/12/17.

IPEA e FBSP. *Atlas da Violência 2017*. Fórum Brasileiro de Segurança Pública, Rio de Janeiro, Junho de 2017

JUNG, Carl Gustav, 1875-1961. Obras Completas: *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (IX/1) / C.G. Jung. 6. Ed. [tradução Maria Luiza Appy, Dora Mariana R. Ferreira da Silva]. - Petrópolis, RJ : Vozes, 2008

_____. 1875-1961. Obras Completas: *O eu e o inconsciente* (VII/2). Tradução de Dora Ferreira da Silva - 27 ed. - Petrópolis, Vozes, 2015

_____. *O homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho – 2 ed. Especial. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008

_____. 1875-1961. Obras Completas: *Psicologia do Inconsciente* (VII/1) / C.G. Jung; tradução de Maria Luiza Appy. Petrópolis, Vozes, 1987

KAST, Verena. *A Dinâmica dos Símbolos: fundamentos da psicoterapia junguiana*. São Paulo: Loyola, 1997.

MAGALHÃES, Gilzete Passos. *Os espelhos dos rios: dimensões simbólicas da relação de gênero na lenda Amazônia O Boto*. PUC-SP, São Paulo, 2013

MICHAELLIS, Dicionário online da Língua Portuguesa. *Burro*. 2019. Disponível em <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/burro/>> Acesso em 20 de maio de 2019

MICHAELLIS, Dicionário online da Língua Portuguesa. *Cavalo*. 2019. Disponível em <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/cavalo/>> Acesso em 20 de maio de 2019

MICHAELLIS, Dicionário online da Língua Portuguesa. *Estudo*. 2019. Disponível em <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/estudo/>> Acesso em 4 de mar de 2019

MICHAELLIS, Dicionário online da Língua Portuguesa. *Ideologia*. 2019. Disponível em <<https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/ideologia/>> Acesso em 4 de mar de 2019

MICHAELLIS, Dicionário online da Língua Portuguesa. *Mula*. 2019. Disponível em <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=mula>> Acesso em 20 de maio de 2019

MIRA, Maria Celeste. Entre a beleza do morto e a cultura viva: a(s) cultura(s) popular(es) na virada do milênio e seus mediadores simbólicos. **Cad. CRH**, Salvador, v. 29, n. 78, p. 427-442, Dec. 2016. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792016000300427&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 04 Nov. 2018.

PENNA, Eloisa M. D. *Epistemologia e Método na obra de C. G. Jung*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2013.

PENNA, Lucy Coelho. A Senhora das Águas no Amazonas. In: *Revista Junguiana*. -Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA). No 18:2000, pág. 18 – 29, 2000. Disponível em: <<https://blogmanamani.files.wordpress.com/2013/03/a-senhora-das-aguas-na-amazc3b4nia.pdf>> Acesso em 24 Mar 2019.

PENNA, Lucy Coelho. Divindades Femininas do Brasil. In: *Revista Hermes*. Instituto Sedes Sapientiae, São Paulo, n 1. p. 66 – 94, 1996. Disponível em: <<https://blogmanamani.files.wordpress.com/2013/03/divindades-femininas-do-brasil-por-lucy-penna.pdf>> Acesso em 24 Mar 2019.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: a história de um conceito. In: ALMEIDA, H. B. de; SZWAKO, J. (orgs.). *Diferenças, Igualdade*. São Paulo: Berlendis e Vertecchia. 2009. p 118-146

PRIBERAM, Dicionário online da Língua Portuguesa, *Estudo*. 2008-2013. Disponível em <<https://dicionario.priberam.org/estudo>> Acesso em 4 de mar de 2019

PRIBERAM, Dicionário online da Língua Portuguesa, *Ideologia*. 2008-2013. Disponível em <<https://dicionario.priberam.org/ideologia>> Acesso em 04 de mar de 2019

REILY, Suzel Ana. Manifestações populares: do "aproveitamento" à reapropriação. In: *Do folclore à cultura popular: encontro de pesquisadores nas ciências sociais* (Anais). Departamento de Antropologia da USP, 1988, São Paulo, SP.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. In: *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 122-127.

SOUZA, Laura de Mello . Sexualidade e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. In: *Do folclore à cultura popular: encontro de pesquisadores nas ciências sociais* (Anais). Departamento de Antropologia da USP, 1988, São Paulo, SP.

STEIN, Murray. *Jung: o mapa da alma: uma introdução*. 5 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

WASELFISZ, J. Jacobo. *Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. 1 ed. Brasília, DF: 2015.

WHITMONT, Edward C., 1912. *Retorno da Deusa* Tradução de Maria Sílvia Mourão Netto. São Paulo: Summus, 1991

XAVIER FILHA, Constantina. *A sexualidade feminina entre práticas divisoras: da mulher “bela adormecida” sexualmente à multiorgástica*. Imprensa feminina e discurso de professoras. 2007. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/sites/default/files/gt23-3297-int.pdf>>. Acesso em: 7 mar. 2019

Anexos

A. Compilados sobre a Mula Sem Cabeça

Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro

“A Mula-sem-cabeça, Burrinha-de-padre ou simplesmente Burrinha, é o castigo tremendo da concubina do padre católico.

Na noite de quinta para sexta-feira muda-se numa mula, alentada e veloz, correndo com espantosa rapidez, até o terceiro cantar do galo.

Seus cascos afiados dão coices que ferem como navalhadas. Homens ou animais que encontra na dianteira de sua carreira furiosa, despedaça às patadas. Ouvem, de longe, o estridor do galope fantástico e as dentadas terríveis com que remorde o freio de ferro que leva na boca espumante e orlada de sangue.

Pela madrugada, exausta, recolhe-se, cheia de nódoas das pancadas. Volta à forma humana e recomeça o fadário na outra noite fatídica.

Para que a manceba do padre não vire Burrinha é preciso que êste não esqueça nunca de amaldiçoá-la, antes de celebrar a santa missa.

Para desencantá-la é necessário ter-se a suprema coragem de enfrentá-la e tirar-lhe destramente o freio de ferro.

Os detalhes variam. É uma mula que não tem cabeça mas relincha. É um animal quase negro, com uma cruz de cabelos brancos. Tem olhos de fogo. Tem um facho luminoso na ponta da cauda. Geme como uma criatura humana. Não geme, relincha ao terminar, geme como se morresse de dor.”

ARAÚJO, ALCEU M.; TABORDA, VASCO J. Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro: Estórias e Lendas de São Paulo, Paraná e Santa Catarina – Tomo I. ed. Edigraf S.A., 3ª edição, São Paulo (p. 40-41)

Dicionário de Folclore Brasileiro

“É a forma que toma a concubina do sacerdote. Na noite de quinta para sexta-feira, transforma-se-á num forte animal, de identificação controvertida na tradição oral, e galopa, assombrando quem encontra. Lança chispas de fogo pela narina e pela boca. Suas patas são como calçadas de ferro. A violência do galope e a estridência do relincho são ouvidas longamente. Vezes soluça como uma criatura humana. O encanto desaparecerá, quando alguém tiver a coragem de arrancar-lhe da cabeça o freio de ferro que leva. Dizem-na *sem cabeça*, mas os relinchos são inevitáveis. Quando o freio lhe for retirado, reaparecerá despida, chorando arrependida, e não retomará a forma encantada, enquanto o descobridor residir na mesma freguesia. A tradição comum é que este castigo acompanha a manceba do padre, durante o trato amoroso (J. Simões Lopes Neto, Daniel Gouveia, Manuel Ambrósio, etc.); ou punição depois de morta (Gustavo Barroso, *Sertão e Mundo*, 181-182). A mula corre sete freguesias em cada noite, e o processo para seu encantamento é idêntico ao do lobisomem, assim como, em certos estados do Brasil, para *quebrar-lhe o encanto*, bastará fazer-lhe sangue, mesmo que seja com a ponta do alfinete. Para evitar o bruxedo, deverá o amásio amaldiçoar a companheira, sete vezes, antes de celebrar a missa.”

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário de Folclore Brasileiro. – 12 ed. – São Paulo: Global, 2012, (p.466)

Geografia dos mitos Brasileiros

Mula-sem-cabeça

“A *Mula-sem-cabeça*, *Burrinha-de-padre* ou simplesmente *Burrinha*. É o castigo tremendo da concubina do padre católico. Na noite de quinta para sexta-feira, muda-se numa mula, alentada e veloz, correndo com espantosa rapidez, até o terceiro cantar do galo. Seus cascos afiados dão

coices que ferem como navalhadas. Homens ou animais que encontra na dianteira de sua carreira furiosa, despedaça às patadas. Ouvem, de longe, o estridor do galope fantástico e as dentadas terríveis com que remorde o freio de ferro que leva na boca espumante e orlada de sangue.

Pela madrugada, exausta, recolhe-se, cheia de nódoas das pancadas. Volta à forma humana e recomeça o fadário na outra noite fatídica. Para que a “manceba” do Padre não “vire” *Burrinha* é preciso que este não esqueça nunca de amaldiçoá-la antes de celebrar a Santa Missa. Para “desencantá-la” é necessário ter-se a suprema coragem de enfrentá-la e tirar-lhe o freio de ferro.

Os detalhes variam. É uma mula que não tem cabeça, mas relincha. É um animal quase negro, com uma cruz de cabelos brancos. Tem olhos de fogo. Tem um facho luminoso na ponta da cauda. Geme como uma criatura humana. Não geme, relincha e ao terminar, geme como se morresse de dor.

Está em todo o Brasil. Não há lugar que não exista uma estória sua. (...)

Diziam também que as mulheres de má vida relacionadas com padres, se transformavam, tarde da noite, em mula-sem-cabeça, e conduzindo na cauda um facho de fogo, que nenhum vento ou chuva apagava antes de romperem as barras do dia... (J. Simões Lopes Neto - *Lendas do Sul*, p. 91. Pelotas)

Tem por sina correr sete cidades todas as noites, em que sai, e anda sempre em carreira desabrida, soltando rinchos pavorosos (mas com que, se ela não tem cabeça?). Encontrando ser humano, mata-o de coices, livrando-se aquele que, ao percebê-la, esconder as unhas (Daniel Gouveia - *folclore Brasileiro*, Rio de Janeiro, 1926, pp. 46/47)

Burra-de-padre, eis aí o nome mais comumente dado no interior do Ceará às amásias dos padres. Essa expressão é ali mais generalizada do que a “mula-sem-cabeça”.

Quando uma dessas criaturas morre, sua alma fica a penar sobre a terra, apresentando-se como uma “visagem” de assombração horrível. Em certas noites, o sertenejo ouve o trope de um animal corredor, cujos cascos batem apressadamente sobre o barro duro dos caminhos. Atrás dele, a cachorrada dos arredores corre, latindo terrivelmente. O homem encolhe-se no fundo da sua rede, fazendo o sinal da cruz e rezando o Credo, ou o *Magnificat*: é a Burra-de-padre que vai passando!... (Gustavo Barroso, *O Sertão e o Mundo*, p. 181/182)

Para tornar-se Burrinha não precisa a mulher ter morrido. Creio mesmo ser um engano do próprio mestre folclorista. Só as amantes vivas têm esse castigo. Tanto assim que são apontadas no sertão do nordeste as “burrinhas” em sua forma humaníssima e gentil de mulheres bonitas.

A mula-sem-cabeça é uma tradição que nos veio da Península Ibérica, trazida pelos portugueses e espanhóis. Corre toda a América, desde o México onde é a *Malora*, até a Argentina

onde é a *Mula Anima*. Chamam-se também *Alma Mula*, *Mula Sin Cabeza*, *mujer Mula* e *Mala Mula*. As versões são idênticas e sempre com finalidade punitiva, embora parcial.

(...)

Sabe-se na Ásia, África e Austrália a tradição das mulheres velhas que se transformam em tigres, lobas, panteras, regressando à humanidade com a luz do sol. Como um motivo de punição sobrenatural não conheço noutros Folclores sina que lembre a da Burrinha-de-padre.

O “envultamento” feminino no corpo de animais é comum no mundo africano. Todos, porém, são explicados por questões religiosas, por pertencer a uma seita misteriosa ou culpa de irreligiosidade pessoal, esquecimento de ato indispensável à vida moral da tribo.

No Brasil a tradição da transformação da mulher num animal liga-se a uma ideia de castigo individual por uma conduta sacrílega. A noção da pessoa do sacerdote é tão alta que a ele a purificação sobre-humana só aparecerá depois de sua morte. Como tem as mãos, a cabeça e o peito úmidos dos santos óleos da consagração nenhum animal pode receber su´alma. Não há, no extenso e variado material folclórico que recolhi, exemplo de um padre que se tornasse Lobisomem....

Mas por que a escolha do corpo da mula para abrigar o espírito da fêmea pecadora? Para mim foi o sr. gustavo Barroso o primeiro a atinar com uma explicação plausível e lógica.

Talvez até venha esse apelido de serem as mulas de quatro pés montarias especialmente preferidas pelos clérigos e as primeiras que lhe foi dado obter. Diz isto Frei Viterbo no seu *Elucidário*: - “Os prelados, e pessoas condecoradas, os Fidalgos, os Eclesiásticos, e os Monges, foram os primeiros a quem os nossos Monarcas facultaram o andarem em em bestas-muare, com freios e selas.” Essas mulas para montadas *poris mei*, diz um documento do século XIII e outro, testamento em latim bárbaro, da mesma procedência: *Meo soprino, meam mulam, in qua ego ambulo*.

Essa origem calha bem à expressão Burra-de-padre (Gustavo Barroso - *O Sertão e o Mundo*, p. 186).

Desde o século XII os prelados, abades, padres e mesmo reis e grandes fidalgos escolhiam a mula para viagens por ser um animal resistente e seguro. Quase sempre víamos os pontífices cavalgando as rédeas das mulas, levadas pela brida de ouro. Nas batalhas e passeios os reis usavam os cavalos nobres, encaparaçonzados de ferro, coberto de brasões e desenhos heráldicos. Nas jornadas era a mula o animal preferido e normal. “A Mula do corpo” não era, pois, uma expressão carinhosa, mas uma fórmula banal e obrigatória.

O Rei Afonso III de Portugal (1210-79) ordenou por uma lei *sobre os que vão a casa d'el rei* o emprego da mula que, pouco a pouco, se foi tornando o animal regular para as pessoas da Igreja. Mesmo assim os reis possuíam suas mulas de corpo, favoritas, de confiança, de passo macio e andadura infatigável. (...)

A Mula era, evidentemente, o animal mais próximo da figura do padre e nele, pela maior força de lógica, encarnar-se ia quem fosse por *Deus* castigado por contado criminoso com seu ungido.

Documentário - linguagem conservada integralmente

Ainda hai a mula sem cabeça; custa muito, mas porem hai, Essas cousas de Deos unfum!... ninguem deve marmurá. Mamãe veio sabê, ô dipois muito tempo, qu'essas gente são iscommungado. O pad'e que se mete c'oa vida d'essas tafula, desneque alevanta da cama, o premêro Deos te sarve e o premêro pilo-siná é iscommungá ela sete vêis, antes de rezá. Condo reza o breviaro, sete; antes de carçá o xinelo, sete tambem, qu'é pra levá pra igreja a fulaneja debáxo dus pé; ante de começá a missa sete; aete antes de tocá na pedradela; sete ante o premêro donozobisco; sete no mei'da missa; sete no alevantpa do Senhô; sete antes do cale, sete ô dispois que acaba a missa. E tudo isso em sete coesma ele é obrigado a fazê. Que conte interá as sete coesma e sete sexta-feira, na béspe, é hora da fulana, a tafula, virá a tal mula; sem ela esperá (n'uma sexta-feira é que começa); chega cumo doida no monturo, tira a ropa toda, põe na cerca, esfrega pra lá, pra cá; que cum poucas non tem que vê; rompe na mundança aquela bixa!... Sete freguesia! Tem de corrê o fado sete feguesia. Quem qué pegá uma mula d'esta, stano de tocaia, é acendê uma vela branca benta, se tem corage, prunque o causo é feio e escaroso. Só a ferrage dela... unfum! Ai! Ai! Os óios osso co'as unha é candeia pra elas. Condo se qué sabê se uma tafula stá virano, panha-se um caco de teia e cobre o rastro dela n'areia, cod'ela vai pra missa, e fica-se de mamparra até queela vorta pru onde já passou. Retira-se ô dispois, o caco que é de se vê o rastro de um burro ferrado. Custa muito virá mula, ispramentes as qye não se chama Anna. Estas vira de sete ano.

Manuel Ambrósio - *Brasil Interior (Palestras populares - Folclore das margens do São Francisco)*, p. 53, Januária, minas Gerais, 1912, Editado em São Paulo, 1934.

Luiza Maria Freire, de Macaíba, moradora de Natal, contou-me que a Burrinha-de-padre é o castigo de quem se amanceba com o vigário da freguesia e mão é amaldiçoada antes do padre ir celebrar a missa. É igual a uma burra, tendo a diferença de uma larga lista branca no pescoço. Corre velozmente e é acompanhada por um barulho de ferro que se ouve longe. Não pára um instante de correr nem de rinchar. Mata a quem encontra, a coices. O coice é pior que um tiro. Um ferimento que faça sangue quebra o encanto e a mulher volta a sua forma humana. Aparece então inteiramente nua. Somente despida é que a manceba pode ser castigada pela penitência. O padre com quem vive ou tem relações é lembrado por uma “visagem” que lhe toma as feições e monta o dorso da Burrinha.”

CASCUDO, Luís da Câmara, 1898-1986. Geografia dos mitos brasileiros / Luís da Câmara Cascudo. - 2. Ed. - São Paulo: Global, 2002 (p.191 - 195)

B. A Mulher na Cultura Popular – Verbetes

Dicionário de Folclore Brasileiro

“Mulher

Sob certos aspectos ainda é tabu para os povos do interior. Na proporção do conhecimento de novos hábitos, essa tradição vai-se diluindo e a distância é menor, moralmente, entre os dois sexos. Outrora havia a perfeita segregação feminina, e o hábito, vindo dos árabes, era nenhum homem, mesmo irmão e pai, entrar nas camarinhas onde dormissem moças ou além da sala do trabalho comum, onde elas trabalhavam. Faziam as refeições depois dos pais e filhos e, havendo visitas, “pessoas de fora”, não acompanhavam o marido à mesa. Nas ruas não estavam ao lado do esposo e sim em posição especial, depois dos filhos menores. O marido, pai ou irmão mais velho fechava o cortejo, ou o abria, como Debret desenhou “Um Funcionário a Passeio com sua Família” (...). A sugestão das modas de França é que influenciou para o marido dar o braço à mulher na rua e não manter a fila indiana, um a fundo, que era o uso do bom tempo. Esses hábitos de reclusão foram registrados por todos os viajantes e naturalistas que atravessaram o interior do Brasil. Nas cidades

o uso velho foi condenado rapidamente, no primeiro quarto do séc. XIX. Nos sertões ainda há exemplo. A proibição religiosa grega de ninguém oferecer sacrifícios aos deuses, saindo na companhia de uma mulher, ou depois do ato sexual, sem a cerimônia indispensável de purificação (...), mantém-se no folclore brasileiro. O sacerdote que não amaldiçoar sua manceba, antes de ir celebrar a missa, obriga-a a transformar-se na Mula sem Cabeça, na Burra, na Burrinha do Padre. O ato genésico enfraquece os fortes, os cangaceiros, vaqueiros em dia de apartação, “não usam mulher”. (...) Os cangaceiros famosos, que foram presos ou mortos, estavam vivendo com mulher e, conseqüentemente, “com o corpo aberto”. (...) Teme-se o contato feminino na véspera de viagens longas. O ato sexual não é propício para quem viajará de avião no dia seguinte. Encontrei essa credence entre viajantes, motoristas e mesmo alguns pilotos profissionais, norte-americanos e brasileiros. Creio que essa concepção não está ligada à ideia clássica do estrangeiro inimigo, *hospes hostis* dos romanos, tendo, na participação do gozo com a mulher, a impressão de uma força adversária, que enfraquece ou diminui o potencial de força ou de ímpeto realizador. Melhor será a segunda série do comentário de Gonçalves Fernandes: “Mais um passo, chega-se ao temor fundamental de ser enfraquecido pela mulher ou pela sua estratégia sexual, o temor do contágio feminino, uma como aquisição contígua de sua feminilidade, de participação dessa fraqueza específica, que impediria a realização de rasgos outros viris mais ansiados. E isto se explica pela separação de indivíduos por sexo, tão a gosto do primitivo, mercê da generalização de condições de vida anímica ou de formas outras de sublimação, que tornavam igualmente débeis os impulsos genitais, extravasando-se a sexualidade em ações outras de intensa projeção libidinal: a luta, a caça, o culto mágico. A lassidão pós-coito, também invocada como ponto de apego na gênese do temor fundamental à mulher, a moleza física, que sucede, ao espasmo genésico, a dependência em que se situa o homem, a influência exercida pela mulher sobre a quem se entrega. São ainda fatores que subsistem mesmo no civilizado, e encontrados amiúde em protocolos de análise. A repulsa à mulher, antes o medo à mulher, todavia, a sua apresentação com o malefício a evitar (“Cangaceiro não deve ‘andar’ com mulher: abre o corpo”) evidencia outra maneira a explorar o sentimento narcísico, tão posto em grande aumento na personalidade do cangaceiro. A oposição narcísica a mulher, conseqüente ao complexo de castração, por outro lado, poderia por semelhança de sistema, o neurótico forma suas fobias, desenvolvendo uma estrutura artificial (Freud), representar no civilizado o reverso, guardadas as proporções do tabu em apreço. “Visita de mulher em casa de homem, segunda-feira pela manhã (quando ele tem de iniciar os trabalhos numa nova semana em

perfeita forma), faz mal”, encerra o mesmo temor, variando de cenário. Não é proibição colhida entre cangaceiros, mas entre habitantes da zona da mata e litoral, persistindo, no entanto, os mesmos móveis inconscientes ou até conscientes comuns a ambos: a vitória do empreendimento a que se dedicam, o temor do fracasso nos negócios, na luta pela vida, um embate tão comparativamente aproximado à luta em si, numa equivalência da própria escaramuça genital. Ambas influenciadas na mesma órbita da libido criadora.”. O homem virgem era invencível, porque sua resistência possuía inesgotáveis reservas interiores. É um dogma natural de todas as idades. Os romanos praticavam a infibulação para conservar a saúde aos moços, a força nos gladiadores e a voz no teatro (...). A sabedoria encarnava na sempre virgem Minerva e não em Vênus, Juno, Tétis, Diana. Durante a Idade Média, o romance de Cavalaria Andante consagrou o temor à mulher. Os cavaleiros virgens eram invencíveis, no tipo da Távola Redonda, à conquista do Santo Graal, como Galaaz.”

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário de Folclore Brasileiro. – 12 ed. – São Paulo: Global, 2012

Conto Popular: A Mulher Curiosa e Má

“Era uma vez um homem que recebeu de Deus o dom de entender as falas dos animais.

Estava passeando pelo mato com a sua mulher.

De vez em quando êle dava risada. A mulher perguntava por quê. – Êle dizia: à tôa. Mas ela foi ficando curiosa. Tanto o apertou, tanto o apertou, que êle confessou que estava escutando as vozes dos pássaros. Daí há pouco, estavam dois cavalos conversando. Um dizia assim: opa! Eu hoje trabalhei, trabalhei e não comi quase nada. O outro retrucava: e eu fui feliz, estou com a barriga cheia. O homem deu risada. A mulher já quis saber por quê, e o que os cavalos estavam falando.

O marido respondeu-lhe: - Ah! Isso eu não conto, se eu contar, morro!

Daí então, até chegarem em casa, e muitos dias seguidos, ela importunava o marido. Que tinha de lhe contar. Não adiantava êle dizer que seria a morte. Ela: não tem que nada, quero saber!

Teimou, teimou, até que o marido não aguentou mais e resolveu falar. Mandou o camarada buscar um caixão de defunto e o pôs no meio da sala. Dizia para a mulher: você não me estima, sabe que vou morrer e está me amolando para eu lhe contar a conversa dos cavalos. Nisso o galo veio do

quintal, trepou no caixão e bateu as asas e cantou. O cachorro já veio da cozinha e repreendeu o galo: - Mas sim, senhor, não vê que o nosso dono vai morrer e você alegre, cantando!

O galo retrucou: - Que me importa? Ele vai morrer, porque quer.

- Porque quer, não, senhor, disse o cachorro. Não vê que a mulher não deixa mais de o importunar?

- Ah! Se fosse comigo! Disse o galo. Eu tenho vinte mulheres por minha conta no terreiro. É só alguma querer abusar um pouco, que eu já vou de esporas e ensino!

E daí o homem chamou o camarada e disse: - Vá por aí e troque esse caixão por um chicote. O camarada obedeceu. O homem segurou o chicote e atrás das costas e foi-se chegando à mulher:

- Ainda quer saber a prosa dos cavalos?

- Quero, sim!

O homem segurou-a com a esquerda e com a direita desceu-lhe o chicote sem ouvir os seus gritos.

- Ainda quer saber o que os cavalos falaram?

- Não, não quero saber de nada, gemeu a mulher.

Desde aí ficou boazinha e mansa.”

ARAÚJO, ALCEU M.; TABORDA, VASCO J. Antologia Ilustrada do Folclore Brasileiro: Estórias e Lendas de São Paulo, Paraná e Santa Catarina – Tomo I. ed. Edigraf S.A., 3ª edição, São Paulo (p. 91-93)