

# Psicanálise do cafuné<sup>1</sup>

Roger Bastide

A interpretação psicanalítica do cafuné que vamos nos permitir apresentar tem, para nós, um interesse, principalmente, metodológico. Trata-se de descobrir um meio de conciliar, por esse exemplo, a psicanálise e a sociologia.

Em outra ocasião refutamos a sociologia religiosa de Freud, sua narrativa da horda primitiva, do assassinio do pai e da descoberta do totemismo. Não mudamos de opinião, pelo contrário, quanto mais avançamos em nossos estudos, mais esta construção, que parte de livros já prescritos e se funda em dados etnográficos hoje desprestigiados, nos parece uma autêntica ficção. Porém nunca negamos o valor e o interesse da psicanálise e pensamos que o sociólogo não deve desprezar sua contribuição. Aliás, os psicanalistas aproximam-se cada vez mais da verdadeira sociologia. Aqueles que se agrupam em torno da *Revue Française de Psychanalyse* reconhecem, ao lado da influência das censuras familiares feitas à criança, a importância das coações coletivas na formação do super-ego, e observam que a inadaptação psíquica doméstica pode muito bem se exprimir por uma melhor adaptação social. É conhecida a tese de Malinowski que demonstra por que o inconsciente dos membros de uma família matriarcal não pode apresentar a mesma estrutura profunda dos membros da família contemporânea ocidental estudada por Freud. Mas foi Géza Róheim quem viu melhor como seria possível conciliar o postulado freudiano da identidade libidinosa da humanidade com as conclusões da etnografia sobre a diversidade das culturas, demonstrando que, se os mesmos problemas surgem em toda parte, cada tipo de sociedade lhes dá uma solução diferente. Portanto, a consequência que se tira destes últimos trabalhos é que não cabe mais à psicanálise ditar uma nova sociologia para substituir a antiga, mas, ao contrário, é o sociólogo quem deve traçar os limites culturais em que os psicanalistas deverão situar suas pesquisas (Bastide, 1939 citado por Ramos, 1940). É com este espírito que escrevemos o presente artigo.

No Brasil colonial um costume curioso, sob o pretexto de matar os piolhos nas cabeleiras longas ou emaranhadas, deixavam que suas cabeças fossem lentamente acariciadas por escravos negros. O cerimonial tem um nome: chama-se *cafuné*.<sup>2</sup> Nosso ponto de partida será o texto de um viajante francês no Brasil, Charles Expilly:

1 Bastide, R. (1941). *Psicanálise do cafuné*. In S. Milliet, D. P. Silva e L. Martins (Dir.), *Coleção Caderno Azul* (pp. 55-75). Curitiba: Guaíra.

2 Esta frase não constava da edição brasileira. Foi incluída no texto publicado na revista *Psyché*. (N. T.)

Na hora de maior calor, quando se mover ou mesmo falar torna-se cansativo, as senhoras, recolhidas no interior dos aposentos, deitam-se no colo da sua mucama favorita, à qual elas confiam sua cabeça. A mucama passa, repassa seus dedos indolentes na espessa cabeleira que se desenrola diante dela. A escrava lavra em todos os sentidos naquele luxuriante toirão. Coça delicadamente a raiz dos cabelos, pinça a pele com habilidade, fazendo ouvir, de tempos a tempos, um rumor seco entre a unha do polegar e a do dedo médio. Esta sensação torna-se uma fonte de prazer para o sensualismo das nativas. Um voluptuoso arrepio percorre os seus membros ao contato desses dedos acariciantes. Invadidas, vencidas pelo frisson que se espalha em todo o seu corpo, algumas sucumbem à deliciosa sensação e desfalecem sobre os joelhos da mucama. (1977, p. 168)

Expilly examina a seguir a importância do *cafuné* segundo as classes sociais. O costume é muito divulgado nas classes inferiores, diz ele, em que passa por facilitar a digestão, pois o momento que lhe consagram é a sesta após as refeições. Ele não aparece no que se poderia denominar aristocracia urbana, porque é praticado “às escondidas, longe dos olhares estranhos”. Quanto à aristocracia rural, a dos fazendeiros, eis o que nos diz o viajante francês:

Por ocasião das solenidades religiosas ou nacionais que servem de motivo para banquetes e festas que duram, muitas vezes, vários dias seguidos, não é raro que se veja meia dúzia de senhoras se recostarem displicentemente nos espaldares das cadeiras, entregando a cabeça a uma jovem escrava enquanto a conversa segue seu curso.

Se déssemos crédito às más línguas, algumas damas tinham razões mais poderosas para cultivar assiduamente o *cafuné* do que o desejo de uma doce superexcitação dos nervos, seguida de um estado de prostração que beira o êxtase... (1977, p. 168)

Mesmo os homens não desdenham, durante as horas indolentes da sesta, sentir os dedos ágeis penetrando seus cabelos. Um delicioso arrepio lhes percorre o corpo, cada vez que sentem o rumor significativo, do qual falamos, produzido pelo estalido das unhas da mucama.

Apresentamos aqui apenas uma pequena parte do texto de Expilly; mas esta citação é suficiente para revelar a pouca simpatia que o autor nutria por tal costume, a espécie de repugnância física com que ele o comenta. Essa falta de ternura, essa aversão física, encontra-se, aliás, em outros viajantes estrangeiros, por exemplo, em Lindley:

O que se considera vulgar na Espanha e em Portugal se pratica aqui em todas as classes da sociedade... Os dois sexos o fazem sem distinção, especialmente as mulheres, que preenchem suas horas de lazer com esse elegante divertimento. E é quase impossível, a menos que seja nas horas das refeições e da sesta, entrar em uma casa onde não haja alguns dos habitantes se dedicando a isso. Digo isso porque, hoje, ao entrar na casa de um prisioneiro vizinho (até então um homem respeitável na província), o vi enquanto conversava colocar deliberadamente a cabeça no colo de sua esposa, como se a presença de um estranho não devesse impedir a operação da qual acabo de falar e que ele parecia considerar com uma espécie de prazer. (1806, p. 40)

Mas, além de poderem, o ódio como o amor, muitas vezes, chegar a mi-lagres de intuição e adivinhar o que outros olhos não saberiam ver, o que me interessa nesses dois textos é mais a reação dos europeus que a análise de um costume brasileiro colonial. Ora, esta reação lembra a dos doentes que seguem um tratamento psicanalítico. Assim que o médico anuncia a seu cliente as supostas causas do mal, por exemplo, as origens libidinosas de sua nevrose – que ele ama incestuosamente sua própria mãe –, ele se revolta e até, muitas vezes, abandona o médico para nunca mais voltar; é o momento da terapêutica que os freudianos chamam de “defesa”,<sup>3</sup> e, quanto mais forte é a defesa, dizem eles, mais possibilidades eles têm de estar no bom caminho. O que encontramos em Expilly e Lindley é uma espécie de “defesa” também: sua cólera é tão mais forte quanto eles, certamente, se sentiram impressionados, pois esse costume despertou-lhes algo de confuso nas profundezas do inconsciente. Ambos sentiram que o cafuné não é um simples gesto de catar piolhos, que possui uma significação. E Espilly já havia adivinhado que ele corresponde a uma determinada satisfação sexual.

Há, porém, outro texto, que nos aproximará ainda mais dessa explicação do cafuné pela sexualidade. E este texto não é brasileiro, é um texto francês, pois se o termo “cafuné” é próprio do Brasil colonial ou imperial, a coisa em si é bastante generalizada. Esse texto é um poema de Rimbaud: “Les chercheuses de poux”.<sup>4</sup> Seu caráter de confissão é tão evidente que vamos citá-lo na íntegra:

Quando a face da criança, plena de rubros tormentos,

3 Talvez o autor tenha usado, em algumas passagens, o termo “defesa” quando poderia ser “resistência”. Cabe assinalar a diferença.

Cf. Laplanche e Pontalis, a defesa de um modo geral incide na excitação interna (pulsão) e, de preferência, numa das representações (recordações, fantasmas) a que ela está ligada, numa situação capaz de desencadear essa excitação na medida em que é incompatível com este equilíbrio e, por esse fato, desagradável para o ego. Os afetos desagradáveis, motivos ou sinais de defesa, podem também ser objeto dela (*Vocabulário da psicanálise*, 1970, p. 151). No decorrer do tratamento psicanalítico, dá-se o nome de resistência a tudo o que, nos atos e palavras do analisando, se opõe ao acesso deste ao seu inconsciente (*Vocabulário da psicanálise*, p. 595). (N. E)

4 “As catadoras de piolhos”. (N. E., tradução livre)

Invoca a tropa branca dos sonhos indistintos.  
Duas charmosas irmãs vêm junto ao seu leito.  
Com unhas vibrantes nos delicados dedos.

Elas sentam a criança junto a uma vidraça  
Escancarada no azul banhando um maço de flores.  
E, nos grossos cabelos que o sereno umedece,  
Passeiam seus dedos finos, terríveis e encantadores.

Ele escuta o canto de seus sopros tímidos  
Que cheiram a antigos méis vegetais e róseos  
E que às vezes interrompe um assovio, salivas  
Retomadas nos lábios ou desejos de beijos.

Ouve seus cílios negros baterem no silêncio  
Perfumados; e seus dedos elétricos e suaves  
Fazem crepitar, dentre suas mornas Indolências,  
Sob suas unhas soberanas a morte dos piolhos.

Eis que lhe sobe o vinho da indolência,  
Suspiro de harmônica que poderia delirar;  
Sente-se a criança, na lentidão das carícias,  
Nascer ou morrer sem cessar um desejo de chorar.

Lembrança real da infância certamente, pois mesmo no período da sua adolescência, quando o genial poeta abandonou sua família para aderir, em Paris, ao grupo dos decadentes, sua gaforinha sempre despenteada e cheia de piolhos desagradava a muita gente. Mas Rimbaud tinha buscado naquela cação de piolho em sua cabeça, a qual suas irmãs se entregavam, outro prazer além da simples satisfação da limpeza, outra volúpia, de ordem sexual. E soube observar também que este prazer era compartilhado por elas, que experimentavam tanto prazer em passear seus dedos pelo calor dos cabelos embaraçados quanto ele próprio ao deixar remexer em sua cabeça: ele adivinha no bater de seus cílios negros, no sibilar da saliva retida nos lábios, um esboço de beijo.

Temos, portanto, neste conjunto de textos, uma documentação suficiente para justificar a tentativa de uma interpretação psicanalítica do cafuné. É essa interpretação que vamos agora desenvolver.

Os animais domésticos ou superiores já têm o hábito de procurarem mutuamente suas pulgas. Os gatos e os cães prestam entre si tal serviço; quem também não viu os macacos se entregarem a essa caça, com gestos hábeis e

graciosos? E os pequenos parasitas capturados são muitas vezes tragados por uma boca gulosa.

Os primitivos, neste ponto, não estão muito longe dos macacos. Malinowski (1930), nos seus belos estudos sobre os indígenas das ilhas Trobriand, mostra-nos toda a importância da “catação” na vida cotidiana desse povo em que é uma prática cara aos amorosos: “Cada um revira os cabelos do outro e retira dali os piolhos que come; prática que consideramos nojenta, mas que os indígenas consideram natural e agradável entre dois amantes; é igualmente seu passatempo favorito quando estão com os filhos”. Apesar do casamento modificar tantas coisas no comportamento erótico dos Trobriandeses – a liberdade sexual dos jovens é substituída por uma espécie de pudor (os recém-casados sentem vergonha de viver todos juntos na casa dos pais; não falam de sua vida sexual e, na frente de terceiros, evitam qualquer gesto susceptível de revelar seu amor) –, não fez desaparecer este hábito, como bem demonstram as fotografias tiradas pelo explorador. É preciso, finalmente, assinalar que as crianças, que em suas brincadeiras imitam a vida amorosa dos adultos, não deixam de se entregar também a este terno divertimento da “catação”. Se acrescentarmos a tais fatos o lugar ocupado pelo ato do desembaraçar os cabelos no cerimonial religioso, temos na Melanésia todos os elementos de um “complexo da cabeleira”.

Entretanto, parece que a “catação” não tem aqui nada de libidinoso. Se tivesse, um observador tão experiente como Malinowski teria dito alguma coisa. A liberdade sexual dos jovens é exageradamente grande para que esse gesto possa ser, entre eles, o substituto de qualquer desejo recalçado; e se os casados, tão cuidadosos em dissimular suas relações eróticas, não temem catar seus próprios parasitas em público é porque esta caça não lhes desperta nada de suspeito. Quando muito, junta-se a isto uma ligeira camaradagem amorosa. Não receamos nos enganar ao dizer que este costume conserva entre os primitivos, como entre os animais, seu caráter utilitário: é uma simples medida de profilaxia ou de higiene. Existem mesmo alguns povos entre os quais o piolho é um animal quase sagrado; os Esquimós, que não os têm durante o inverno, devido ao frio que mata todos os parasitas, saúdam com alegria a sua chegada, pois eles são um sinal do advento do verão, da estação abençoada da caça e pesca (Rasmussem, 1930). Se me permitem uma expressão bem poética para um assunto nada poético, direi que os piolhos são as andorinhas dos Esquimós.

Lindley (1806), no texto que citamos, parece pensar que o cafuné brasileiro vem dos colonos portugueses, que teriam transportado esse costume para o novo habitat: ele apenas se teria difundido das classes baixas a todas as classes da sociedade. Mas a etimologia do termo parece indicar origem muito diversa; Renato Mendonça (1935) faz vir esta palavra, que designa primitivamente o estalido das unhas no alto da cabeça, do quimbundo *Kafundo*, que significa estalar, enterrar, e o prefixo classificador *caf*, que se encontra no Brasil

no africanismo *cafua*, quarto de reclusão para os alunos dos colégios, indica uma ideia de penetração, o que é de fato perfeitamente típico do movimento das mãos penetrando na cabeleira. Há, portanto, probabilidades de que o cafuné brasileiro seja mais de origem africana que lusitana, e esta hipótese é, ainda mais, confirmada pelo fato de o cafuné ter-se desenvolvido nas zonas escravagistas e ser mais difundido no Nordeste da cana de açúcar do que no Rio, e mais no Rio do que no sul do país.

De qualquer modo, o importante é que aqui o gesto deixa de ser um simples gesto utilitário para se transformar em um cerimonial demorado e complicado, uma lenta carícia da mão hábil entre os cabelos soltos, uma festa da preguiça nas horas quentes do dia, que não é mais uma medida de higiene ou de limpeza da cabeça, mas a procura de um prazer; e que este prazer é um prazer ancorado nos costumes de certo tipo de sociedade: a sociedade escravagista, que se reveste assim de um caráter sociológico. É preciso, portanto, mostrar sucessivamente como um gesto utilitário pôde transformar-se em um gesto de prazer e, então, procurar no cafuné uma metamorfose da Libido;<sup>5</sup> ver, em seguida, a razão pela qual essa metamorfose se transformou em uma espécie de instituição social, um costume coletivo, em vez de permanecer como um hábito próprio de alguns indivíduos e, assim, completar a interpretação psicanalítica por uma explicação sociológica.

O estudo dos sonhos, do folclore e dos mitos leva à mesma conclusão: a cabeça e a cabeleira são símbolos dos órgãos genitais. Por exemplo, o sonho do cabeleireiro citado por Freud revela em um menino de seis anos, incontestavelmente, o medo da castração, a lembrança angustiada de alguma ameaça maternal contra um mau hábito de garoto: “Ele vai ao cabeleireiro para cortar os cabelos. Uma mulher alta, de rosto sério vem até ele e lhe corta a cabeça. Ele reconhece que ela é a sua mãe”.<sup>6</sup> O mito de Sansão é absolutamente significativo a esse respeito: o segredo de sua força reside em sua cabeleira; quando Dalila consegue roubar seu segredo e corta seus cabelos, ele perde imediatamente toda a potência viril e cai à mercê de seus inimigos. Aqui temos ainda uma castração simbólica. Aliás, os textos bíblicos não deixam de assinalar a relação existente entre a cabeleira e a potência fálica, pois o que caracteriza o Nazareno, chefe e profeta dos judeus, é a dualidade dos seus tabus; ele não deve cortar os cabelos

5 Cf. Laplanche e Pontalis, Libido: energia postulada por Freud como substrato das transformações da pulsão sexual quanto ao objeto (deslocamento dos investimentos), quanto ao alvo (sublimação, por exemplo) e quanto à fonte da excitação sexual (diversidade das zonas erógenas) (*Vocabulário da psicanálise*, 1970, p. 343). (N. E)

6 Freud, S. (1926). *La science des rêves*. O mesmo simbolismo da cabeça se assinala em outro sonho da mesma obra: uma senhora sonha que está atravessando o salão de seu apartamento e que dá uma cabeçada contra o lustre pendente do teto, do que resulta uma chaga sangrenta; “a cabeça aparece aqui como o símbolo da parte oposta do corpo (em virtude da identidade dos contrários)”. O significado simbólico do lustre é evidente: todos os objetos esticados são símbolos do órgão sexual masculino. Tratava-se, portanto, de uma hemorragia da parte inferior do tronco após a ferida ocasionada pelo pênis (pp. 197-198).

e deve proibir-se toda inversão sexual (Weber, 1921); ou seja, ele não se deve transformar em mulher. Mas não é só entre os israelitas que a cabeleira é indício de força: muitos povos como os gauleses e os francos ignoravam a tesoura; outros reservavam o uso dos cabelos compridos aos chefes. E creio que devemos ver no tufo de cabelo dos toureiros, tufo que eles só cortam depois de deixar a arena e, em sentido oposto, na tonsura do padre, a sobrevivência desta crença: o topete como indício de virilidade e a tonsura como sinal do voto de castidade. Aliás, tais considerações psicanalíticas, para serem exatas, devem ser completadas pelos dados da sociologia, porque chega um momento em que, naturalmente, o simbolismo é esquecido. Então são os caracteres próprios aos diversos grupos sociais que justificam certos usos; assim é que as mulheres conservaram praticamente até os nossos dias a cabeleira longa e os homens a abandonaram. As mulheres formam com efeito um grupo essencialmente conservador em oposição ao grupo masculino.

Roheim (1930) demonstra que o feiticeiro só pode agir sobre seus inimigos quando possui qualquer coisa que pertence a eles: os cabelos, por exemplo; é que esta posse corresponde a uma perda de substância do inimigo e é, de certo modo, o indício de uma castração deste último e Roheim, ultrapassando a célebre análise da magia pelo narcisismo, insiste neste caráter da ação mágica, considerada como uma castração à distância. A princesa Maria Bonaparte<sup>7</sup> associa o costume dos troféus de cabeça e do escarpamento, caro aos indígenas, ao mesmo símbolo fálico da cabeça: conservar as cabeças dos inimigos que mataram na guerra, é conservar um substituto do fálus, centro da potência viril do adversário (Bonaparte, 1934). Não se poderia ver na prática dos Fân (África) de conservar o crânio dos ancestrais também um meio de conservar sua força fálica? (Trilles, 1912). Aliás, a cabeça parece simbolizar tanto as partes genitais da mulher como o órgão viril. Descobriram-se terracotas de Beuba, representando um corpo de mulher, sem cabeça nem colo; um rosto desenha-se no ventre e o vestido levantado forma em torno dele uma espécie de cabeleira, (Reinach, 1912). Não é apenas uma imagem mística (procurando desesperadamente sua filha, Demeter só volta a encontrar a alegria quando Beuba, erguendo a saia, lhe mostra num gesto obscuro seu ventre e suas partes pudendas), mas é também uma imagem obsessora, observada por Freud nos pacientes da época (Freud, 1926). Ela nos interessa sobretudo por nos mostrar a plástica, identificando a cabeça com o baixo ventre. Poder-se-ia partir dessa identificação para tentar uma interpretação psicanalítica de certos mitos. É sabido que a cabeça passa por possuir uma força mágica nefasta: a cabeça de Medusa petrifica quem a contempla, e os templários adoravam, dizem, uma cabeça nascida da posse do

7 Princesa da Grécia (1882-1962) sobrinha-bisneta de Napoleão Bonaparte. Encontrou Freud em Viena, em 1925, tradutora incansável da obra freudiana, organizou e financiou o movimento francês, dedicou sua vida à psicanálise, lutou a favor da análise leiga e contra o nazismo. Pagou um considerável resgate para livrar Freud da Gestapo, salvou seus manuscritos e o instalou em Londres com toda sua família. Deixou uma obra monumental sobre Edgar Allan Poe. (N. E.)

cadáver de uma morta amada, e que era também fonte de desgraças. A questão está em saber se o “mau olhado” desse rosto apavorante vem da cabeça real ou da cabeça simbólica. Penso que, se nos lembrarmos de que a mão com index estendido, a figa tão do gosto da gente do povo, é uma representação mímica do fálus a que se liga, aliás, na antiguidade e que essa figa evita o mau olhado, concluímos que o gesto de proteção mágica é um gesto de penetração sexual e, conseqüentemente, a cabeça dos mitos antigos é um símbolo das partes genitais da mulher. Portanto em obediência à lei que estabelece ser a parte igual ao todo, a cabeleira torna-se do mesmo modo um símbolo das partes sexuais.

Assim, torna-se mais fácil agora compreender a significação do cafuné. Tomemos, primeiramente, o caso dos meninos que gostam que lhes cocem a cabeça. E façamos uma distinção entre o caso dos meninos e o das meninas. Veremos, em primeiro lugar, que os meninos ávidos do prazer proporcionado pelas mãos femininas que lhes embaraçam os cabelos são geralmente crianças tranquilas, tímidas, concentradas, introvertidas em suma, essas das quais se diz que não largam a saia de suas mães. Os extrovertidos, ao contrário, mesmo quando têm parasitas, não suportam que alguém os cate e ficam impacientes para escapular dos joelhos sobre os quais repousaram suas cabeças, preferindo os brinquedos de fora, as batalhas da rua com outros garotos de sua idade. Notaremos a seguir que o cafuné é praticado ou pela mãe, ou pela avó ou, enfim, como no caso de Rimbaud, pela irmã mais velha. O menino se dá conta de que há algo de ambíguo na satisfação que sente com essas lentas carícias dos dedos que lhes caminham pelos cabelos e, com o passar do tempo, já adulto, carregará um remorso secreto que se manifestará, por exemplo, pelo temor do cabeleireiro; não se trata de um medo da castração neste caso, mas de uma angústia mais sutil, a da mão nos cabelos; daí a demora em ir ao cabeleireiro, a recusa obstinada à massagem e ao *shampooing*, e as razões falsas que se dão, como falta de tempo, necessidade de fazer economia etc.<sup>8</sup>

Quanto às meninas, observamos algo mais curioso ainda: as mesmas crianças que tremem ao chegar o momento destinado aos cuidados dos cabelos, que choram enquanto sua mãe lhes desembaraça os cabelos, adoram olhar sua cabeleira solta diante do espelho e, enquanto se contemplam, passam o pente suavemente entre as madeixas úmidas e as tranças desfeitas.

Basta comparar alguns desses fatos para apreender o sentido oculto do cafuné. A idade do menino que se entrega a esse hábito é a mesma indicada pelos psicanalistas como a do complexo de Édipo e, no caso das meninas, do complexo de Electra, aliás, nelas precedido por um complexo edipiano primário. A criança, coibida pela censura social, deve desviar o curso da Libido desta via proibida. É quando intervém a tentação da masturbação, que representará

8 É preciso notar que é o seu próprio caso, como confessa Expilly: “Não posso aceitar a intervenção estranha nos cuidados delicados que exigem a higiene física... nem mesmo a mão de um barbeiro profissional já cuidou da minha barba” (o. c.). Isto confirma nossa suposição de que a defesa de Expilly tinha suas razões libidinosas.

aqui exatamente o papel que lhe dá a Bíblia na história de Onan: tornar possível um ato condenado. Mas a censura social intervém novamente para reprimir a tentação: é preciso, a qualquer preço, encontrar um substitutivo para o ato proibido. Ora, sendo a cabeça, como vimos, o símbolo dos órgãos genitais, passamos do onanismo real ao onanismo simbólico e cabe à cabeleira ser acariciada. O desejo da masturbação, porém, mistura-se aos resíduos do complexo de Édipo: eis por que o cafuné se faz a dois, pois o incesto é substituído pelo movimento da mão materna sobre a cabeça. E, como esta mão materna é ainda muito suscetível de assustar o inconsciente, apela-se frequentemente para a da avó ou para a da irmã mais velha, que são, como os psicanalistas demonstraram tão bem, os seus substitutos naturais, embora aparentemente menos perigosos, porque mais distantes da mãe. Compreende-se, portanto, por que a menina que se recusa a deixar pentear por sua mãe, se compraz em arrumar seus cabelos diante de um espelho, gozando assim do prazer de um exibicionismo simbólico, de uma masturbação igualmente simbólica e compreende-se, também, por que o adulto pode manifestar repugnância ante a massagem do cabeleireiro, que lhe desperta uma sexualidade infantil que ele acreditava recalcada para sempre.<sup>9</sup>

Seria possível objetar a essa interpretação que, se ela explica o caso do rapaz, já que a cabeça é um símbolo fálico, ela não pode se aplicar no caso da garotinha e só pudemos fazer essa generalização estendendo o simbolismo da cabeça a todos os órgãos genitais. Acreditamos que ela não tem nada de absurdo, já que se trata, no cafuné, menos da cabeça que da cabeleira, que é a imagem dos pelos, e o topo da cabeça torna-se para a garotinha um símbolo do púbis. Talvez também haja no inconsciente, alguma sobrevivência da mulher Fálica, que estaria subjacente neste hábito? Aliás, a ideia da cabeça, que citamos em nossa nota (14) indica de fato que, para a mulher, a cabeça substitui a parte inferior de seu próprio corpo. Pensamos, portanto, que não seja necessário nos estender por mais tempo sobre essa possível objeção.<sup>10</sup>

9 O mesmo esquema de evolução, do complexo de Édipo à masturbação e desta a um dos seus substitutos simbólicos, mas na minha opinião, de um modo muito mais problemático, foi dado por Jung em *Metamorfoses e símbolos da libido*, para explicar a descoberta do fogo. O tabu do incesto, segundo ele, acarreta a regressão da sexualidade para o onanismo, mas como o espírito está sempre agarrado à mãe, procura-se uma substituição em um objeto exterior e este objeto exterior será, por associação linguística, a madeira (matéria, mater): “não nos enganamos muito ao atribuir a origem do fogo a uma atividade quase onânica sobre qualquer objeto, análogo ao caso do “forage masturbatorie”, descoberto pelo autor em um doente catatônico que apertava sem cessar sua fronte com o dedo. Jung apoia-se sobretudo em um texto dos Vedas onde se vê Atman se desdobrar em marido e mulher e parir assim todos os seres da criação, depois do que o deus diz consigo mesmo: “Verdadeiramente, sou eu o criador, pois criei todo o universo”. Aqui, ele esfregou as mãos na parte anterior da boca (passagem da heterossexualidade ao onanismo) de onde, como do seio materno, ele produziu o fogo (passagem do onanismo à produção do fogo).

10 A edição em francês inclui este parágrafo que não consta da edição da Editora Guáira em 1941, mas foi acrescentado na revista *Psyché*. (N. T.)

Se nossa interpretação é exata, resta-nos perguntar agora como o Brasil da cana de açúcar pôde passar do cafuné individual, que caracterizava a sociedade europeia da época e que subsiste ainda sob uma forma esporádica, a um cafuné coletivo, a um verdadeiro cerimonial social; e como um hábito, que se encontrava ao mesmo tempo nos meninos e nas meninas, mas sempre nas crianças, tornou-se um hábito de adultos, em especial, fora das classes populares, próprio à população feminina. É aqui que a psicanálise deve pedir auxílio à sociologia.

Uma primeira circunstância que nos surpreende de imediato são os limites geográficos do cerimonial, ao qual o paulista sempre foi refratário. É que o bandeirante, ávido de aventuras, e o fazendeiro de café, desejoso de um melhor equipamento do país e de ganhar sempre mais, representam uma sociedade de extrovertidos. É para o Nordeste dos engenhos de cana de açúcar que nos devemos dirigir. O que o caracteriza é que o senhor de engenho separava sua vida marital de sua vida amorosa. A mulher branca, que ele desposava ainda jovem, quando ela saía do convento, na época dos primeiros sonhos romancescos e do despertar dos sentidos, era considerada por ele apenas como dona da casa, dirigente dos escravos, sua enfermeira se fosse preciso e, sobretudo, como procriadora. Sua vida amorosa ele reservava para as negrinhas e as mulatas da senzala. Assim sendo, as reservas acumuladas de carinho da jovem branca careciam de um reservatório onde transbordar. Esta “compressão da mulher”, para empregar a expressão de Gilberto Freyre, que tão bem analisou este tipo de estrutura social,<sup>11</sup> não podia deixar de acarretar um certo número de perturbações. A primeira delas é uma transposição da feminilidade, uma masculinização da mulher: “andando a cavalo por toda a parte, lidando com os vaqueiros, com os mestres de açúcar, com os cambiteiros, dando ordens aos negros, tudo com uma firmeza de voz, uma autoridade de gesto, uma segurança, um desassombro, uma resistência igual à dos homens” (Freyre, 1934, p. 121). Entretanto, ela não podia escapar à influência sensual, enervante, criada pelo marido, entretido em seus amores poligâmicos até em sua própria casa, até sob seus olhos. Paulo Prado evocou à perfeição esse ambiente de luxúria no meio do qual ela era obrigada a viver. Casada muitas vezes aos doze, treze anos, vivendo “sob a dura tirania dos pais, depois substituída pela tirania dos maridos... senhores maridos de quarenta e cinquenta, de sessenta e setenta anos, a quem se dirigiam sempre

11 Freyre, G. (1936). *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Cia. Ed. Nac.

“A exploração da mulher pelo homem, característica de outros tipos de sociedade ou de organização social, mas notadamente do tipo patriarcal-agrário – tal como o que dominou no Brasil –, convém à extrema especialização ou diferenciação dos sexos. Por essa diferenciação exagerada, se justifica o chamado padrão duplo de moralidade, dando ao homem todas as liberdades de gozo físico do amor e limitando o da mulher a ir para a cama com o marido, toda a santa noite que ele estiver disposto a procriar” (pp. 117-118).

Sobre a vida das mulheres em São Paulo, ver A. de Taunay (1923). *Sob El Rey Nosso Senhor* (Cap. 4). São Paulo.

com medo, tratando-os de Senhor” (Prado, 1931, p. 454 e segs.), e sentindo pairar à sua volta o ar lúbrico das negrinhas seminuas acariciadas pelo marido, não se revoltaria ela e não iria procurar em outra parte consolo para seus sonhos ultrajados? A censura social, porém, era particularmente severa. Não há dúvida de que os viajantes franceses, como Pyrard de Laval, Frézier e Froger, falam com certa dilação de suas agradáveis aventuras brasileiras; mas A. de Taunay e G. Freyre, um historiador e um sociólogo, que estudaram as descrições dos viajantes coloniais, observam que tais histórias deixam transparecer a vaidade de ilusórios Don Juan, soam falsas e são contestadas pelos ingleses John Mawe, White e por outros franceses, observadores mais escrupulosos e mais justos, como o nosso incomparável Saint Hilaire.<sup>12</sup> Por que se admirar, aliás, desta castidade conjugal?

Tudo nos leva a crer, portanto, que as aventuras amorosas dos tempos da colônia enfrentavam grandes dificuldades, tão numerosos eram os olhos indiscretos que espionavam as mulheres. Olhos de frades. Olhos de negros. Olhos de sogras. Os olhos dos negros, mais vigilantes, elas podiam mandar arrancar sob um pretexto qualquer. Mas os dos frades e os das sogras eram mais difíceis de eliminar.<sup>13</sup>

Ainda mais, o constrangimento moral que pesava sobre a esposa não era apenas externo, não residia somente na firmeza desses olhos guardiões fixos nela, ou no medo da faca que sempre punia a adúltera: a coação era também interna, constituída por representações coletivas, pela educação religiosa, pela tradição moral herdada das mães, impondo-se como uma barreira intransponível aos desejos libidinosos, que eram recalcados nas partes mais profundas do inconsciente a ponto que só muito raramente podiam aflorar à consciência clara, como essas bolhas de ar que a gente vê subir da lama dos pauis, mas que ao chegar à superfície estouram e morrem.

Há outro traço dessa sociedade escravagista que, neste terreno, tem grande importância; é que a mulher branca, expulsa da sociedade dos homens, vai viver em uma espécie de gineceu à sua moda. Isto é uma das coisas que mais impressionaram os estrangeiros de passagem no Brasil, essa fuga, esse desaparecimento da dona-de-casa das boas famílias toda vez que eles chegavam e penetravam na grande sala de visitas. Vida reclusa, em companhia de outras mulheres, a fazer doces, bolos, a bordar, a fiscalizar e dirigir os trabalhos dos escravos negros; tendo como únicas distrações as raras visitas das amigas, a tagarelise, as sextas e os ritos da “toilette” entre as mucamas, como uma espécie de tradição árabe, datando da época em que Portugal era ocupado pelos mouros.

12 Discussão dos diversos livros de Taunay consagrada aos viajantes do Brasil e em G. Freyre (1934), *idem* (p. 121).

13 Freyre, 1934, p. 457 e segs.

Expilly viu muito bem o interesse desta influência oriental para a compreensão do cafuné:

Não é fácil traduzir esta palavra e apresentar uma ideia clara, nítida do seu valor, às damas europeias. Queira minha bela leitora lembrar-se de que estamos nos trópicos e que visita comigo uma sociedade onde os usos e costumes diferem essencialmente dos que se praticam entre nós. Que pense também na inferioridade do sexo nessas regiões, na ignorância em que ele está estagnado e no papel puramente material que lhe é destinado no seio da família. O cafuné é para as senhoras brasileiras o que é o banho para as mulheres submetidas ao despotismo oriental: uma distração e um prazer.<sup>14</sup>

Ora, a consequência sexual que resulta desta separação de sexos, a grande tentação do gineceu, é evidentemente o amor lésbico. Devemos, portanto, nos perguntar se o Brasil da cana de açúcar conheceu tal tentação. Temos aqui uma documentação preciosa, os arquivos das visitas da Inquisição à Bahia e a Pernambuco. Sem dúvida não nos devemos fiar muito nas denúncias, nos diz-que-diz-que, nos mexericos de bairro, nesse fluxo de ódios, de invejas, que nunca correspondem a nenhuma realidade objetiva, que exprimem apenas a maldade do coração humano. Em compensação, as *Confissões* têm valor completamente diverso. E mesmo nas denúncias devemos conservar apenas um fato que nos interessa essencialmente: as denúncias das mulheres contra seus maridos provando que o recalçamento da Libido, impedida de se escoar pelas vias normais da heterossexualidade legítima, conjugal, não se fazia sem crises nem sem sofrimento.

O que nos ensinam os papéis da Inquisição? Primeiro, que o amor lésbico era um vício de crianças muito amplamente difundido: Ana Rey, de 11 a 12 anos;<sup>15</sup> Guiomar Pinheira, 8 anos; Maria Rangel, 13 a 14 anos; Francisca, quase da mesma idade; Guiomar Piçara, de 12 a 13 anos; Madelena Pimentel, de 9 a 11 anos, “em desonesta amizade” com outras meninas da sua idade: Micia de Lemos, Iria Barbosa, Ana Fernandez; enfim, Isabel Marques, de 10 anos.<sup>16</sup> Vemos também que tais hábitos viciosos não parecem haver penetrado nos meios aristocráticos, mas haver sido geralmente apanágio da gentinha: Felipa de Souza, que “pronunciava muitas frases eróticas e palavras lascivas” (p. 72), que cortejava “Paula Antunes, Maria de Peralto e outras muitas mulheres e moças menores ou maiores” e que “também dentro em um mosteiro onde ela vivia, havia praticado o dito pecado”, é uma mulher de pedreiro (p. 47), e uma das vítimas de suas assiduidades é “uma moça casada com hum alcorcovado ferreiro”; o marido de Paula de Sequeira, outra amiga da mesma lésbica impenitente,

14 Expilly, o. c.

15 (1929). Primeira visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. *Denúncias de Pernambuco*. São Paulo.

16 *Primeira visitação... Confissões da Baía...* (p. 25, p. 124, p. 158).

é contador de fazenda (p. 47); o marido de Maria Lourenço é caldeireiro; o de Guiterea Sequa é alcaide; o de Francisca, mestre “açucueiro”; o de Guiomar Pisçara, lavrador e o de sua amiga é alfaiate; o marido de Isabel Marques é sapateiro (p. 72, p. 95, p. 124, p. 157); Maria Rangel é filha de um procurador; Francisca o é de um carpinteiro; Isabel Marques, de um cônego e Catarina Baroa, de um alfaiate (p. 124). Muitas destas mulheres se deleitavam já com esses divertimentos desde muito meninas, quando corriam pelas ruas ou pelos cais do Porto; encontravam, porém, aqui uma nova categoria de parceiras: as mulheres negras. Maria Lucena “dormia carnalmente com as negras da casa”; Maria Roiz, casada, procura Ana, uma pequena mestiça de 11 anos,<sup>17</sup> Guiterea Sequa, uma pequena mameluca de 8 anos, e vemos ainda a mesma “desonesta amizade” unir uma pequena camponesa de 12 anos a uma negrinha da Guiné de 18, uma branca, Madalena Pimentel a uma parda, e Catarina Barbosa a Isabel Marques, mestiça.<sup>18</sup>

Mas:

1) à medida que passamos do século XVI aos séculos XVII e XVIII, isto é, à medida que o africano prevalece sobre o índio na sociedade e que o regime patriarcal se implanta nos costumes com toda a sua força constringedora; e,

2) à medida que passamos das classes baixas, da gentilha da cidade, dos agregados do campo, à aristocracia dos engenhos, é evidente que a tentação lésbica é cada vez mais recalcada para as profundezas do inconsciente. Primeiramente, há uma grande diferença entre a situação sexual do homem e a da mulher branca em relação às pessoas negras: se a Vênus negra é objeto de uma secreta predileção por parte do europeu, a europeia, ao contrário, experimenta frequentemente certa repulsa em se ligar a indivíduos que têm outra coloração da epiderme; e essa repugnância parece acentuar-se ao se passar das classes pobres para as classes ricas ou nobres (Meunier, 1932). Em segundo lugar, o desenvolvimento da família patriarcal acarretava evidentemente o triunfo da moral que lhe correspondia, isto é, toda liberdade ao homem, dono e senhor, e a maior severidade para a mulher; a esta cabia o domínio da santidade. Nenhum desvio, mesmo ligeiro, lhe era perdoado; e, como esta moral recaía com todo o seu peso sobre a criança, desde o seu nascimento, não é de admirar que a censura social tenha impedido de vir até à consciência, mesmo sob a forma de uma simples baforada de desejo imediatamente rejeitada com terror, o pensamento de deitar com uma mulher e, com mais razão, com uma negra. E, como, finalmente, esta “compressão da mulher”, de que falamos mais acima, se traduzia frequentemente pela procura das emoções religiosas, das consolações da Igreja, pois a fé católica era onipotente sobre os espíritos e os corações, não nos devemos surpreender ao encontrar na brasileira dessa época a mais estrita moralidade.

17 *Denúncias de Pernambuco*, p. 49.

18 *Confissões da Baía*, p. 95, p. 158.

Mas isso não impedia que suas aspirações sentimentais tivessem sido ultrajadas e que o casamento não lhe trouxesse a felicidade com que ela sonhara. Tampouco impedia que a Libido recalcada procurasse encontrar um exutório, ainda mais no ambiente de luxúria criado pelos amores poligâmicos de seu marido e de seus escravos, que só podia exasperar esta Libido rejeitada. Ela só podia ter vazão, em tais condições de vida, junto às mulheres que a cercavam, que a vestiam, que lhe serviam de confidentes e que eram suas companheiras em todo o decorrer do dia: suas mucamas. Mas, como a censura velava impiedosamente os gestos verdadeiros, elas se aproveitaram da introdução de um hábito africano trazido para cá, de um rito inicialmente utilitário, para transformá-lo em gestos simbólicos. O cafuné foi, portanto, um substituto dos divertimentos lésbicos. E, por isso mesmo, ele teve uma função útil, pois representou uma salvaguarda da moral.

Pode-se encontrar uma confirmação desta interpretação no desaparecimento atual do cafuné como instituição social. Quando a família patriarcal se desagregou para dar lugar, pouco a pouco, a partir do Império e da urbanização do Brasil, à família conjugal, quando se substituíram as relações de subordinação entre os esposos pelas relações de colaboração, quando o casamento de amor tendeu a suplantar o casamento de razão – esta evolução é bem caracterizada pelo advento do romantismo, pelos romances de Machado de Assis, pelas modificações feitas no Código Civil –, então o cafuné pôde se manter ainda um momento pela força do hábito: os viajantes do tempo do império o comprovam. Entretanto, ele não podia deixar de desaparecer, uma vez que não mais correspondia, daí por diante, a nenhuma finalidade, pois o casamento restituiu à Libido sua via normal de escoamento.

## Referências

- Bastide, R. (1941). *Psicanálise do Cafuné*. Curitiba: Guaira. (Coleção Caderno Azul, pp. 55-75).
- Bastide, R. (1935). *Elements de sociologie religieuse*. Paris: A. Collin. (Collection Armand Collin. Section de Philosophie).
- Bastide, R. (1939). État actuel des études afro-brésiliennes. *Rev. Int. de Sociologie*. Cf. Ramos A. (1940), *O negro brasileiro* (2ª ed.). São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
- Bonaparte, M. (1934). Du symbolisme des trophées de tête. *Rev. fr. de Psychan.*, 1, 677-732
- De Laval, P. (1923). resumo de A. d'Taunay *Na Baía colonial*. São Paulo ;
- Deonna, W. (1930). Les groupes sociaux et l'art. *Rev. Int. de Sociologia*.
- Expilly, C. *Mulheres e costumes do Brasil* (G. Penalva, trad., pp. 366-369). São Paulo: Cia. Ed Nac.
- Freud, S. (1916). Parelles mythologiques à une representation obsessionnelle plastique. In S. Freud. *Essais de Psychanalyse appliquée*. (M. Bonaparte & E. Marty, Trads., pp. 83-85). Paris : Gallimard
- Freyre, G. (1936). *Sobrados e mucambos*. São Paulo: Cia. Ed. Nac.
- Freyre, G. (1934). *Casa grande e senzala* (2ª ed.). Rio de Janeiro: Schmidt.
- Frézier, A. F. (1716). *Relation du voyage de la mer du Sud aux cotes du Chili, du Perou, et du Bresil, fait pendant les années 1712, 1713 & 1714*. Amsterdam: Chez Pierre Humbert
- Jones, E. (1925). *Traité théorique et pratique de Psychanalyse*. Paris: Payot e Flügel
- Laforegue, R. (1936). La nevrose familiale. *Revue française de Psychanalyse*, 9, pp. 327-355.
- Lampl-De-Groot. (1927). O complexo de Édipo na mulher. *Int. Zeitsch. f. Psycho.*, 13.
- Leite de Vasconcelos, J. (1925). *A figa*. Porto: Araújo e Sobrinho.

- Leuba, J. (1936). La famille névrotique et les nevroses familiales. *Revue française de Psychanalyse*, 9, 60-419.
- Lindley, T. (1806). *Voyage au Brésil*. (P. Soules, trad., p. 40). Paris.
- Malinowski, B. (1930). *La vie sexuelle des sauvages du Nordouest de la Mélanésie* (Jankelevitch, trad.). Paris: Payot.
- Mawe, J. (1816). *Travels in the interior of Brazil*. Philadelphia: Printed for Longman
- Mendonça, R. (1935). *A influência africana no português do Brasil*. São Paulo. Cia Ed. Nacional.
- Meunier, R. *Sociologie coloniale : introduction a l'etude de contact des races* (Tomo 1, p. 171). Paris: Les Editions Donart Montchrestein.
- Prado, P. (1931). *Retrato do Brasil* (14ª ed.). Rio de Janeiro.
- Rasmussen, K. (1932). *Entre tribos de Esquimales desconocidas* (2ª ed.). Barcelona.
- Reinach, S. (1912). *Le rite rituel in Cultes, Mythes et Religions* (Tomo 4). Leroux.
- Reinach, S. (1923). *La tête magique des Templiers*. Paris: Editions Ernest Leroux
- Rimbaud, A. (1979). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard
- Roheim, G. (1930). *Animism, Magic and the divine King*. Londres : Cosimo Classics
- Roheim, G. (1935). Australian Totemism. Cf. (1932) “La psychologie de la zone de culture de l’Australie centrale”. *Revue française de Psychanalyse*.
- St. Hilaire, A. (1930). *Voyages das l’interior du Brésil*. Paris: Librairie Gide
- Trilles, R. P. H. (1912). Le totémisme chez les Fân. *Collection Internationale de Monographies Ethnographiques Bibliot. Anthropolos*, 1(4).
- Weder, M. (1921). *Gesammelte Aufsätze zur Rellgionssoziologie* (Tomo 3). Tübingen.
- White, J. (1790). *Journal of a voyage to New South Wales: with sixty-five plates of nondescript animals, birds, lizards, serpents, curious cones of trees and other natural productions*. Londres.

### Sugestões de leitura sobre “Psicanálise do cafuné”<sup>19</sup>

- Amaral, G. (2011). *Navette literária*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Bastide, R. (1966). *Sociologie des maladies mentales*. Paris: Flammarion.
- Bastide, R. (1974). *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Edusp/ Melhoramentos. (Resultado de cursos oferecidos na USP)
- Candido, A. (1994). *Recortes*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Cascudo, L. C. (2002). Cafuné. In *Made in África* [1965] (4ª ed.). São Paulo: Global. *Fortuna Crítica*
- Freyre, G. (1941). Resenha. In *Neurologia*.
- Massi, A. (Org.) *Roger Bastide, Poetas do Brasil*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Milliet, S. (1941). Resenha. In *Vida literária*. Republicada em *Diário crítico II*. São Paulo: Martins/EDUSP, 1994.
- Peixoto, F. A. (2000). *Diálogos brasileiros, uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Peixoto, F. A. (2015). *A viagem como vocação, itinerários, parcerias e formas de conhecimento*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- Queiroz, M. I. P. (Org.) (1978). *Roger Bastide. Coleção grandes cientistas sociais*. São Paulo: Ática.
- Ravelet, C. (1966). *Études sur Roger Bastide. De l'acculturation à la psychiatrie sociale*. Paris: L’Harmattan.
- Viana, H. (1942). Resenha. In *Estudos brasileiros*, 8 (24).

Tradução<sup>20</sup> de Marilei Jorge  
Revisão técnica Augusto Massi

19 Sugestões de Fernanda Arêas Peixoto, professora do Departamento de Antropologia da USP.

20 Tradução cotejada da versão francesa.