

A MULA SEM CABEÇA SEGUNDO O CHATGPT - Imaginário, técnica e misoginia

Andriolli de Brites da Costa¹

Rafael Malhado²

Resumo: *As inteligências artificiais mimetizam uma lógica da eficácia por meio de sua programação algorítmica. Epítomes da técnica, esses construtos que evocam tamanha precisão e assertividade constroem, em verdade, zonas de ineficiência que permitem o surgimento do inesperado. Nesta pesquisa, solicitamos ao ChatGPT para que narrasse um tradicional mito brasileiro: o da Mula sem Cabeça. Incapaz de fazê-lo, por violar suas diretrizes básicas, o algoritmo primeiramente criou uma nova origem para o mito. Depois, negou a existência de sua narrativa. Por fim, coube aos usuários fixarem a descrição do mito na plataforma. Neste trabalho, cotejamos a narrativa canônica do mito com a proposta pela IA, refletimos sobre o lugar da narrativa algorítmica na tópica sociocultural e tensionamos as consequências de que um imaginário da técnica, que evoca separação, distinção, vigilância e controle, medie inclusive nossa relação com as narrativas da tradição oral.*

Palavras-Chave: Mito. Imaginário. Algoritmo.

Abstract: *Artificial intelligences mimic a logic of effectiveness through their algorithmic programming. As epitomes of technology, these constructs, which evoke such precision and assertiveness, construct indeed zones of inefficiency, allowing the emergence of the unexpected. In this research, we asked ChatGPT to narrate a traditional Brazilian myth: the Headless Mule. Unable to do so, as it violated its basic guidelines, the algorithm first created a new origin for the myth. Then, denied the existence of its narrative. Finally, it was up to the users to fix the description of the myth on the platform. In this work, we compare the canonical narrative of the myth with that proposed by AI, we reflect on the place of the algorithmic narrative in the sociocultural topic, and we stress the consequences of letting an imaginary of the technique, which evokes separation, distinction, surveillance and control, mediate even our relationship with oral tradition narratives.*

Keywords: Myth. Imaginary. Algorithm.

1. Introdução

Este artigo surge a partir de desassossegos derivados de um *input* com resultados inesperados fornecidos pelo *ChatGPT*, ferramenta algorítmica de inteligência artificial conversacional lançada pela empresa estadunidense OpenAI em 2022. Solicitamos à IA que

¹ Professor adjunto da Faculdade de Comunicação Social da UERJ. Doutor em Comunicação e Informação pela UFRGS, mestre em Jornalismo pela UFSC. andriolli.costa@uerj.br

² Doutorando no Programa de Pós-Graduação de Comunicação da UERJ (PPGCOM-UERJ), mestre em Comunicação (PPGCOM-UERJ). rafael.malhado@gmail.com

descrevesse, em sua resposta, qual era o mito brasileiro da “Mula Sem Cabeça”, cuja narrativa canônica versa sobre uma mulher amaldiçoada e transformada em monstro por ter tido relações com um padre católico. Um mito com desdobramento fundamentalmente misógino, que disserta sobre a culpabilização da mulher e o abandono da razão (representada pela cabeça ausente) em troca dos prazeres animais da carne (COSTA, 2017).

A pergunta ao *ChatGPT*, a princípio de resposta simples, complexificou-se ao entrar em conflito com as diretrizes de conteúdo da tecnologia³. Incapaz de reproduzir a narrativa da mula como tradicionalmente conhecida, identificando nela os padrões que violariam sua programação, o algoritmo apresentou dois resultados distintos em tempos diferentes. De início, distorceu a narrativa, criando uma origem totalmente própria para o mito que o higienizava de seus elementos controversos. Dias depois, treinado com novos *inputs* de usuários (que, insatisfeitos com a resposta, informavam que ela não correspondia) encontrou outra solução: passou a negar a existência de qualquer narrativa de uma Mula sem Cabeça no âmbito da cultura popular brasileira.

Neste trabalho, buscaremos cotejar as narrativas tradicionais sobre a Mula sem Cabeça com as origens (de)formadas sobre o mito, criadas e recusadas pela inteligência artificial. Diante deste resultado, avançaremos para a discussão sobre suas consequências. Inquieta-nos, em especial, os modos como o algoritmo - breviário da técnica, mobilizado por imagens de eficiência, progresso e vigilância - é convertido no mediador das nossas próprias histórias da tradição oral. Para além disso, temos a própria inteligência artificial que, diante do contraditório, opta pelo apagamento e não pelo sincretismo ou pela dubiedade das imagens.

2. Mula sem Cabeça - Mito e Misoginia

Na encruzilhada que liga os Estudos do Imaginário com a folclorística, encontramos o Mito. O termo, como tantos que orbitam o mundo do simbólico, do sensível e do inefável, transita em um horizonte de significados. Mito pode ser utilizado em *lato sensu*, para descrever o imaginário dinamizado em narrativa (DURAND, 2012). Histórias sagradas enraizadas num passado ancestral, que versam sobre um tempo fora do tempo, revelam

³ Em 2016, ficou notório o caso do chatbot da Microsoft que precisou ser desativado após apenas um dia de lançamento. Seu aprendizado estava condicionado às interações com usuários no Twitter, que logo perceberam e “treinaram” o algoritmo para repetir frases racistas e nazistas. (CBS, 2016). O ocorrido foi um marco para o mercado da tecnologia, que passou a estar vigilante para as diretrizes de conteúdo.

modelos exemplares e que são atualizadas a partir do rito (ELIADE, 1972). No entanto, no âmbito dos estudos folclóricos, frequentemente encontramos o termo sendo utilizado no sentido *strictu*. Enquanto “sinônimo de figura ou criação mítica” (SCHADEN apud QUEIROZ, 1987, p. 39). O personagem que vive o episódio a ser narrado.

Todavia, durante a perseguição à *presa mítica* do imaginário (DURAND, 1998) - o empreendimento metodológico dos estudos do imaginário que consiste em cotejar narrativas por uma perspectiva sincrônica e diacrônica - percebemos o evidente. A distância entre os dois usos do termo Mito, a bem da verdade, representa uma distinção de grau, não de natureza. Ampliar o olhar sobre o mito *strictu sensu*, compreendendo-o não como personagem descolado de um contexto narrativo, mas como parte de um todo movente e dinâmico ajuda a refinar o olhar sobre o objeto. “Se os mitos possuem um sentido, este não pode decorrer dos elementos isolados que entram em sua composição, mas na maneira como esses elementos estão combinados” (LEVI-STRAUSS, 2008, p. 226.).

A partir desta perspectiva, seria um equívoco nos apegarmos a narrativa da Mula sem Cabeça como se houvesse uma versão legítima, definitiva, primeva, envolvendo o mito que convertamos em objeto. “A estabilidade de um imaginário mítico vincula-se com seu enraizamento numa estrutura profunda que faz nascer uma constelação de relatos sem que nenhum possa vir a ser considerado primeiro, puro, original” (WUNENBURGER, 2007, p. 45). Todavia, é possível apontar para uma narrativa canônica sobre o mito, identificada pela redundância de seus mitemas⁴. E dentro destas variações, constelam inúmeras imagens.

As versões mais conhecidas sobre o mito dizem que a Mula é resultado de um “castigo tremendo da concubina de um padre” (CASCUDO, 2012, p. 466). Simões Lopes Neto, no Rio Grande do Sul, também menciona o rompimento do interdito católico, e o relaciona às “mulheres de má vida” (1913, p. 91). São epítetos de “cortesãs” que, como sugere Gustavo Barroso, a imaginação popular transformava em monstro a penar seus pecados. “Mula, na acepção popular significa, como se sabe, amásia, prostituta, isto é, mulheres sem cabeça, sem juízo” (DO NORTE, 1922, p. 1). É o que vemos, por exemplo, neste relato de Manoel Ambrósio.

A moça [Maricota] veio chegando de mansinho, qual felino de estimação, tal como convinha aos planos que elaborara, e aos poucos foi se insinuando na vida do jovem sacerdote.

⁴ O mitema é a menor partícula narrativa de um mito. Ou, nos dizeres de Lévi-Strauss, uma “grande unidade constitutiva” de ideias que orienta um feixe de relações e compõe o mito como os fonemas numa frase (2008).

Estrategicamente plantada ali na calçada defronte a igreja, assim passava as horas sempre de pernas cruzadas, deixando coxas à mostra até chegar o padre em seu carrinho. (...) A moça, teimosa, obstinada, mesmo sem ser notada nem correspondida, em espírito flertava com o padre, como se namorando a si mesma (AMBRÓSIO, 1934, apud PEREIRA, 2005, p. 172).

Observemos as descrições utilizadas na narrativa acima para caracterizar a figura da mulher que se tornaria mula. Teimosa, obstinada, estrategista, felina, esta figura atroz flerta em pensamento, ainda que o sacerdote não se deixe levar pelos seus encantos. A tentação ao “homem santo” converte-se no ápice de sua desvirtude: não respeita, afinal, nem mesmo a sacralidade dos votos de castidade.

Alceu Maynard Araújo levanta ainda outras derivações: “Moça solteira que tem relação sexual antes do casamento, ou comadre com compadre, mulher casada com padre, vira mula sem cabeça” (2004, p. 510). Na constelação de imagens que circundam o mito, temos o princípio de redundância dos mitemas ligados à sexualidade; sua conduta e, especialmente, seus supostos desvios da relação com o padre transbordam para outros interditos ligados a comportamentos tidos como pecaminosos. Sejam eles concretizados ou fruto das maledicências de sua comunidade.

O mito evoca, de maneira patente, a *femme fatale*. A mulher terrível, feiticeira, capaz de atrair a desfortuna ao sexo oposto por meio de seus sortilégios. O historiador Jean Delumeau, ao investigar os medos que atravessam a sociedade ocidental, reflete sobre o lastro da mulher diabólica. Conforme o autor, a mulher desperta a inquietude do homem por ser ela o juiz de sua sexualidade - a quem ele imagina insaciável, comparável a um fogo que precisa alimentar incessantemente e que a tudo devora e canibaliza. “A mulher lhe é fatal. Impede-o de ser ele mesmo, de realizar sua espiritualidade, de encontrar o caminho de sua salvação. Esposa ou amante é carcereira do homem (DELUMEAU, 2009, p. 467). Como proteção inconsciente, reforça simbolicamente as imagens de separação entre os dois gêneros: ele apolíneo, ela dionisiaca; ele racional, ela impulsiva; ele pragmático, ela misteriosa.

No folclore brasileiro, esse lastro de um imaginário misógino de distinção e separação, atravessa inúmeras instâncias e não apenas os mitos. Existe uma série de benzimentos católicos, por exemplo, que começam com o mote “homem bom, mulher má”. O lastro são contos populares religiosos em que Jesus e Pedro perambulam a terra como mendigos e são destratados por mulheres. Um pecado atualizado e lembrado no presente pela reza do benzedor, como que em ato de contrição pela sua penitência. “O desequilíbrio e o erro caracterizam, em nível inconsciente, o papel feminino: em diversas instâncias da

cultura popular, há uma rejeição à mulher pelo seu aspecto demoníaco” (PEREIRA, GOMES, 2018, 73-74).

Para Delumeau, seria incorreto compreender que o fruto desta aversão simbólica ao feminino surge com o catolicismo, porém este muito contribuiu para sua disseminação pelo ocidente. Em nossos termos, os mitemas de separação e culpa, que já circulavam em narrativas míticas pré-cristãs, não eram estranhos à teologia católica.

Mal magnífico, prazer funesto, venenosa, enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido o pecado, a desgraça e a morte. Pandora grega ou Eva judaica, ela cometeu a falta original ao abrir a urna que continha todos os males ou ao comer o fruto proibido. O homem procurou um responsável para o sofrimento, para o malogro, para o desaparecimento do paraíso terrestre, e encontrou a mulher (DELUMEAU, 2009, p. 468).

Resultado da maldição que recai sobre esta mulher fatal no mito brasileiro é a transformação em besta. Nas horas mortas da madrugada de quinta para sexta-feira, a mulher vai até a encruzilhada, tira sua roupa e, enfim, sofre seu fadário. Desumaniza-se, renega o seu polo do binômio Natureza-Cultura e é transformada em animal. Uma mula preta, sem a cabeça - ícone de razão e juízo - de onde expele as chamas do inferno.

O processo é permeado pelo sofrimento. Seu relincho soa como um gemido, “como se morresse de dor” (CASCUDO, 2002, p. 191). Por vezes, a personagem é montada e torturada pelo próprio diabo, que lhe rasga a barriga com seus chinelos de fogo (PADILHA, 1923). A mulher tornada em mula queima com a culpa que a sociedade lhe impôs. Sua transformação em animal integra o imaginário da passagem, como uma forma de purificação; de atingir uma “espiritualidade superior” (PITTA, 1984, p. 52). Seu penar, todavia, não acaba nem mesmo com o desencantamento. “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” (CASCUDO, 2002. P. 195. Grifo nosso). Ou seja, não basta a monstrificação, é preciso o constrangimento, a violação, como estratégias punitivas pelo pecado terrível.

Ao padre, no entanto, não incide nenhum castigo. Câmara Cascudo pontua que a purificação sobre a figura do sacerdote é tão forte que apenas depois de morto algum castigo lhe será imposto – e isso se houver qualquer tipo de punição (CASCUDO, 2002, p. 192). Em verdade, existe no trabalho de alguns estudiosos, o relato de um “cavalo sem cabeça” (CASCUDO, 2012, p. 263), que seria a versão masculina do mito que surge após o

falecimento do cúria. No entanto, o próprio desconhecimento popular desta versão, evidenciando sua falta de pregnância simbólica, mostra como o imaginário punitivo da mulher é muito mais significativo.

A disparidade destes castigos incomodava alguns folcloristas que não se limitavam ao resgate das narrativas. Basílio de Magalhães pontua: “ao meu sentimento de justiça repugna que somente se fira com tão horrível fadário a frágil filha de Eva, deixando-se impune o seu tonsurado sedutor,” (1939, p. 70). Especialmente, complementa o autor, levando em conta que é justamente o sacerdote que é o mediador social das relações do povo com céu, inferno, limbo e purgatório.

Figura de autoridade, o padre tem sobre a mulher uma relação de poder social da qual se aproveita à revelia. Para além de sua quase impunidade simbólica, a ele cabe também o papel de impedir a transformação da mula através da excomunhão. Para que a mulher não se transforme, os relatos dizem que toda sexta-feira, durante sete anos, o padre deve amaldiçoar antes da missa a mulher com quem se deitou. Manuel Ambrósio, citado por Cascudo fala que o sacerdote deveria, em verdade, amaldiçoá-la sete vezes sete vezes, o que tradicionalmente, é uma forma de se referir a quantias infinitas. Um dos momentos, ressalta o folclorista, é excomungá-la logo antes de colocar os chinelos; para “pisar” metaforicamente na mulher durante todo o dia de orações (CASCUDO, 2002, p. 194).

Existem duas formas de desencantar em definitivo uma mulher tornada mula-sem-cabeça. A primeira é arrancando seu sangue com um alfinete virgem. O sangue vai operar como elemento redentor, como batismo, marca do sofrimento trazido pelo suposto aprendizado que o castigo maldito trouxe. A segunda possibilidade incorpora elementos valiosos para nossa constelação: retirar da mula seu freio de ferro encantado, que repousa em meio às chamas infernais de seu pescoço.

Ato de coragem, retirar os freios da mula é metáfora-viva para devolver à mulher sua liberdade. É apartar dela a culpa, o peso, a dívida, a responsabilidade daquilo que nós – como sociedade – nela colocamos, em um longo processo de desumanização. É o mito que carrega em si mesmo as armas para sua destruição; a resposta para um desafio social que ele concentra em forma narrativa. Retomamos:

Hoje vivemos num momento em que as próprias mulheres lutam para recusar estes freios. Freios que vem da política, da religião, da família, da escola e dos relacionamentos. Muitos ainda insistem em colocá-los, querendo fazer valer a moral dos tempos antigos. Esquecem eles

que a cultura popular é dinâmica. Mutante e mutável, caminha com a sociedade. Transforma-se com o povo (COSTA, 2017, p. 9).

3. O Algoritmo na Encruzilhada

Para compreendermos a resposta que o *ChatGPT* nos ofereceu ao ser questionado sobre o mito da Mula sem Cabeça é preciso compreender minimamente seus objetivos: desenvolver respostas utilizando-se de *Big Data* e da inteligência artificial de *machine learning* com a finalidade de estabelecer uma relação exitosa de *feedback* com os seus usuários. Eles fazem uma pergunta (o *input*) que é processado e devolvido simulando naturalidade conversacional e precisão nas respostas (o *output*).

É essa simulação de relação que explica a excitação coletiva em torno do que o programa é capaz de gerar. Ao ser requisitado, por exemplo, para a elaboração de uma letra de música “original”, o chatbot pode produzir linhas e linhas de uma nova canção que sequer existe, oferecendo um resultado fundamentado por padrões e baseado em modelos de frases e refrões que podem se tornar funcionais em uma composição musical.

Dessa forma, o *ChatGPT*, como outros programas com sistemas algorítmicos computacionais, estão sendo pensados e elaborados sobretudo a partir de uma ideia de progresso, eficiência e predição que evocam um imaginário da técnica – o mesmo que tem orientado as sociedades ocidentais desde a modernidade (DURAND, 1998). O algoritmo seria a automação do pensamento, o epítome da razão objetiva, o cálculo padronizado que se despoja do viés da subjetividade e reconhece a verdade para além do véu das aparências.

Ou será que não?

A nível de discurso, a lógica algorítmica pode evocar as imagens de precisão e eficiência. No entanto, sabemos, sempre haverá pontos de inexatidão inerentes ao processo. Há nessa equação informações não inseridas, ou ainda não priorizadas, resultados inesperados, problemas criados pela programação e que devem ser enfrentados.

Nomeamos como *zonas de (in)eficiência algorítmica* o modo como os processos algorítmicos arquitetam uma lógica programática da eficiência e preditibilidade, mas, ao mesmo tempo, carregam coeficientes que geram resultantes conflituosas ao próprio sistema. A ineficiência é parte do processo; um substrato necessário para se chegar ao resultado final.

Neste ínterim, o usuário permeia por este espaço caótico e movediço - mas que permanece se apresentando como estável e assertivo.

As ideias de O’Neil (2018) e Noble (2018) sobre o funcionamento dos processos algorítmicos podem tornar a elucidação mais palpável. O’Neil revela que os algoritmos que ela nomeia “Armas de Destruição Matemáticas” já se fazem presentes em muitos cenários sócio-político-econômico-culturais. Dos conflitos bélicos, das decisões políticas, dos usos da publicidade, das relações de trabalho e emprego, das questões éticas, são automações algorítmicas cujo resultado é tão prejudicial à vida das pessoas como uma arma de destruição em massa (2018, p. 127).

Entre os episódios relatados pela autora destacamos o da Faculdade de Medicina do St. George's Hospital, em Londres, 1970. Um caso exemplar que nos lembra que o lastro deste pensamento prescinde da própria internet. O’Neil recupera um processo de seleção de vagas otimizado por um programa computacional, que resultou em um amplo viés preconceituoso na gestão discriminatória dos dados – atravessados pela misoginia.

O St. George 's já possuía registros volumosos das triagens dos anos anteriores. O trabalho era ensinar ao sistema computadorizado como replicar os mesmos procedimentos que eram seguidos por humanos. Como tenho certeza que você pode adivinhar, esses inputs foram o problema. O computador aprendeu com os humanos como discriminar, e realizou esse trabalho com uma eficiência de tirar o fôlego. (...) Os humanos também haviam rejeitado candidatas mulheres, com a comum justificativa de que suas carreiras provavelmente seriam interrompidas pelos deveres maternos. *A máquina, naturalmente, fez o mesmo* (O’NEIL, 2018, p. 181-182) [Grifo nosso].

Na problemática de uma governabilidade de dados que busca a precisão de resultados na antecipação de fato, em *Algorithms of oppression* (2018), a pesquisadora norte-americana Safiya Noble reflete sobre como os sistemas de busca reforçam o racismo. A partir de uma perspectiva feminista negra, ela denomina como opressão algorítmica a maneira como o uso do *Big Data* ainda “mantem as relações sociais e desempenham um papel poderoso na manutenção e subjugamento de gênero” (NOBLE, 2018, p. 31).

Logo de início, a autora relembra que em 2010 os primeiros resultados de uma busca no Google que realizou em 2010 pelo termo “meninas negras” apontavam para conteúdos pornográficos. Resultados que demonstram que os algoritmos e a arquitetura dos sites de

busca promovem atitudes e pensamentos abertamente sexistas e racistas, ao mesmo tempo em que desejam nos fazer crer que estão desenvolvendo ferramentas neutras e objetivas.

Passados alguns anos, Noble reconhece que uma nova busca pela mesma palavra-chave não se converte em tantos resultados como encontrados no primeiro. Entretanto, outros desafios igualmente tensionadores permanecem apontando para tendências segregadoras a partir da programação. Aponta, desta maneira, para os modos como os “algoritmos estão fornecendo informação perniciososa sobre pessoas, criando e normalizando isolamento estrutural e sistêmico, ou praticando demarcação digital, todas as práticas que reforçam relações sociais e econômicas opressivas” (2018, p. 32).

Com estas inquietações em mente, no dia 04 de fevereiro de 2023, fizemos ao *ChatGPT* o seguinte *input*: “Qual é o mito brasileiro da mula sem cabeça?”. A mesma pergunta, envolvendo outros mitos do cânone da cultura popular brasileira, foi respondida a contento. No entanto, tendo por parâmetro as narrativas canônicas sobre a mula já apresentadas, foi com surpresa que nos deparamos com a seguinte resposta.

A lenda da Mula sem Cabeça é uma tradição popular do folclore brasileiro. Conta-se que uma mula que era usada para puxar trens no século XIX teria sido decapitada durante um acidente ferroviário. Desde então, sua alma maligna teria se tornado uma entidade sobrenatural que persegue viajantes à noite, galopando pelas estradas com sua cabeça cortada ainda em chamas. Algumas versões da lenda dizem que a mula sem cabeça só pode ser vista por quem é “puro de coração”, enquanto outras afirmam que ela é um sinal de mau agouro, anunciando a morte iminente de quem a avista.

A origem da lenda da Mula sem Cabeça é incerta, mas acredita-se que tenha surgido no século XIX, na época em que trens eram usados como principal meio de transporte no Brasil. Algumas teorias sugerem que a lenda tenha sido influenciada pelos acidentes ferroviários que eram comuns na época, enquanto outras apontam para as superstições e crenças populares da época. O fato é que a história da Mula sem Cabeça se tornou uma tradição popular e é transmitida de geração em geração como parte do folclore brasileiro. (CHATGPT, 2023a).

Na narrativa proposta pela inteligência artificial, não sobra nada do mito da mula que não sua expressão estética: a forma de um animal, sem cabeça, resfolegando fogo pelas ventas. Insistimos na dúvida para identificar o ponto nevrálgico da questão, perguntando então sobre a relação entre o padre e a mula. A resposta foi que não havia qualquer relação, seguida da origem exposta anteriormente. Chamou atenção, todavia, o aviso que se fez presente logo que a questão foi posta: “este conteúdo pode violar nossas políticas de conteúdo” (FIGURA 1).

FIGURA 1 – ChatGPT



Qual a relação entre o padre e a mula sem cabeça?

This content may violate our [content policy](#). If you believe this to be in error, please [submit your feedback](#) — your input will aid our research in this area.

FONTE - AUTORES

Para compreender melhor a questão, perguntamos à própria inteligência artificial quais seriam suas diretrizes de conteúdo. A resposta é a que se segue:

Como um modelo de linguagem desenvolvido pela OpenAI, sigo a política de conteúdo da OpenAI, que *proíbe a geração de conteúdo prejudicial, abusivo, difamatório, obsceno ou de outra forma impróprio*. Além disso, não estou autorizado a fornecer conselhos médicos, legais ou financeiros ou a participar de outras atividades proibidas. Sou projetado para ajudar os usuários a gerar texto semelhante ao ser humano com base na entrada fornecida a mim e procuro fornecer informações precisas e úteis dentro dos limites dos meus dados de treinamento e programação. (CHATGPT. 2023b. Grifo nosso)

Programado para evitar as controvérsias, que podem prejudicar o capital (econômico e simbólico) da desenvolvedora, o algoritmo identificou na narrativa canônica sobre a mula sem cabeça elementos que poderiam classificá-lo como prejudicial, abusivo, difamatório, obsceno ou impróprio. Com os inputs dos usuários, o aplicativo precisou se corrigir. Assim, uma semana depois, em 12 de fevereiro de 2023, repetimos a questão sobre o mito da mula. Visto que a distorção não cumpriu seu propósito junto ao público, a solução encontrada pelo algoritmo, então, foi a do apagamento total. Escreveu:

Na cultura popular brasileira, não existe a lenda da mula sem cabeça. O folclore brasileiro tem muitas lendas e histórias diferentes, incluindo lendas sobre boitatá, curupira, saci-pererê, entre outras, mas a lenda da mula sem cabeça não é uma dessas histórias. É possível que essa lenda seja específica do folclore americano e não tenha sido incorporada ao folclore brasileiro. No entanto, o folclore brasileiro é rico em histórias e lendas que abrangem uma ampla variedade de temas, incluindo histórias sobre a natureza, animais, mitos e lendas urbanas (CHATGPT, 2023c).

Diante do exposto, nos vemos frente ao questionamento necessário. Como podemos compreender o lugar da narrativa deformada e, posteriormente, negligenciada pelo algoritmo?

De que forma ela se comunica com o mito? Já estabelecemos, de início, que não existe uma versão definitiva de uma narrativa mítica. No entanto, o que distingue o mito de uma narrativa banal, cotidiana, é justamente a ancestralidade que o fundamenta. Longe de serem narrativas estáticas, os mitos são atualizados (e, assim, revividos) a cada vez que são contados. E é no recontar que se aciona o trajeto antropológico entre pulsão ancestral e o contexto sócio-cultural da comunidade narrativa.

Como nos lembra Wunenburger, os narradores do mito - os contadores de histórias tradicionais, não são porta-vozes estéreis, mas as vozes que asseguram sua renovação contínua. “Contar mitos é introduzir a diferença e, portanto, mitizar, isto é, participar da renovação, da recriação do mito. A mudança principal advém, contudo, de um trabalho de reescritura do imaginário” (WUNENBURGER, 2007, p. 48). Ou seja, para acompanhar as mudanças sociais, é comum que elementos de uma narrativa mítica sejam minimizados ou sumam, enquanto outros sejam acrescidos ou amplificados. No entanto, uma sociedade que seja orientada por um imaginário diairético, de separação e distinção, tende a continuar gerando e atualizando mitos que reforcem dicotomia e exclusão.

As novas mídias, vale ressaltar, nada tem de incompatíveis com saberes tradicionais. Na introdução de sua antologia de artigos dedicados a investigar cultura popular na era digital, Trevor Blank relembra que Folclore sempre esteve presente desde os primeiros momentos da internet, mas que foi especialmente a partir dos anos 2010 que o ciberespaço se tornou campo inevitável para o pesquisador de Folclore. Ainda que haja certo entrave tecnológico, a popularização dos smartphones tem permitido o ingresso crescente na rede de usuários das camadas populares. Pessoas marginalizadas dos grandes processos de produção e circulação de informações, mas que encontram na internet o condutor para a expressão de sua cultura. Inquieta o campo da folclorística, entretanto, os modos como vem sendo construída a mediação da cultura popular (tradicional e identitária) a partir do momento em que passa a ser mediada por algoritmos proprietários, que atuam como *gatekeepers* institucionalizados de saberes que antes circulavam livremente entre as comunidades narrativas (BLANK, 2012, p. 2).

Avancemos nesta questão do *gatekeeping* algorítmico. Wunenburger, ao elencar as formas como o mito permanece vigente na sociedade, percebe que está na sua mediação pela mídia e pela indústria cultural uma estratégia de permanência, mas também de *adequação*. Não seria, assim, um retorno do mito a partir de uma perspectiva heurística, mas com uma

intenção ficcional. "O novo texto do mito é então obtido por procedimentos controlados de ajustes, de sobreposição, de miscigenização, de cruzamentos intertextuais (...) que com frequência não são destituídos, por seu turno, de humor, de ironia, ou de sentido paródico" (2007, p. 51). Sob controle, o mito se torna outra coisa. Despe-se de seus mitemas e lhe resta apenas a casca, preenchida institucionalmente para atender aos interesses mundanos. Convertida em figura sem contexto, a história da Mula se perde no seu valor estético. Torna-se apenas algo para as crianças desenharem na escola, um personagem protetor da natureza em uma campanha publicitária, um elemento visualmente reconhecível num produto da indústria cultural.

Inicialmente, as estruturas do código-fonte do algoritmo do ChatGPT, baseadas em diretrizes de conteúdo, não permitiram nenhuma forma de informação abusiva ou difamatória. Antes da narrativa canônica ser estabelecida, há uma deformação da imagem do mito ou simplesmente seu apagamento. O que fica claro para nós é que, nesse emaranhado entre combinações e deslizos, controle e comportamento, especificidade e pluralidade da inteligência artificial da Open AI, estamos diante de um panorama com tamanha complexidade e em uma encruzilhada instituídas pela dinâmicas informacionais

A inteligência artificial, na forma do *ChatGPT*, atuou nessa mediação técnico-cultural. Eufemizou o mito ao ponto de deixá-lo irreconhecível, tornou a visagem mero resultado de um atropelamento de animal por um trem na virada do século. Resquícios da deformação do mito pela IA apontam para outros elementos de interesse: sua alma é *maligna*, sinal de mau agouro, capaz de anunciar a morte de quem a avista. Ao mesmo tempo, outras versões dizem que só pode ser vista pelos de "coração puro", o que indica uma função social do mito de perseguição e punição aos bondosos (ou aos pretensamente bons). Quando questionado, o *ChatGPT* não apontou nenhuma forma de desencantar a mula - posto que, em sua versão, o animal já estaria morto e não seria o resultado de um fadário dos vivos.

Curioso é reconhecer um paralelo inesperado. O neologismo *folk-lore* foi proposto por William John Thoms em 1846 em um contexto em que a Europa estava fundamentalmente influenciada por um espírito romântico de preservação do passado. Ao refletir sobre suas propostas iniciais, Thoms relembra que seu desejo veio por temer, justamente, que a chegada das ferrovias - que se espalharam pelo interior da Inglaterra do século XIX - representasse o fim das tradições populares. Temia ele que o "cavalo de ferro" solapasse o passado sobre seus

cascos, “fazendo as relíquias de nossa primitiva mitologia popular levantarem voo” (apud EMRICH, 1946, p.360).

Podemos ignorar a atitude passadista, que há muito deixou o campo da folclorística, para nos fixar nos paralelos da imagem. O trem algorítmico tentou solapar um mito tradicional brasileiro. Quando questionado, negou sua existência. Só que enfim, em 06 de março de 2023, um mês após os primeiros inputs, a narrativa canônica se impôs sobre o gatekeeping. O povo exigiu sua história de volta e o algoritmo, diante das novas entradas e de um reconhecimento da audiência de que suas sensibilidades não seriam feridas pela história, agora exhibe a versão popular sobre o mito.

5. Considerações Finais

Louise Amoore, professora de geografia política da Durham University no Reino Unido, reflete sobre os modos como a ética algorítmica gera condições limitadas para as formas como uma democracia, uma fronteira entre países, um movimento social, eleição ou protesto público encontram para estar no mundo (AMOORE, 2020, p. 4). A autora faz um diagnóstico dos modos como os algoritmos conformam imagens possíveis, restringindo visões de mundo. Eco deste pensamento encontramos na declaração de Lúcia Santaella, identifica o viés de confirmação do algoritmo que tem a ele mesmo como lastro final.

Ficar à espera de que as plataformas criem anteparos contra esse estado de coisas é ingênuo. Elas são plataformas que monitoram algoritmicamente os dados que postamos nas redes de modo a nos envolver em bolhas que funcionam como câmaras de eco, ou seja, espelhos de nós mesmos, confirmadoras de visões de mundo engessadas e intransigentes. (SANTAELLA, 2022, p. 4).

Este estatuto conformador e limitante da imagem técnica - que pulula nas múltiplas telas que nos cercam cotidianamente – mostra-se contraditório quando cotejado frente à potência da imagem simbólica. Ela, que movimenta o substrato do sensível, carrega em si a dualidade, a tergiversação, os sentidos flutuantes que constelam entre si. Para além disso, como nos lembra Gilbert Durand, é pela imagem simbólica que temos acesso a essa pluralidade de sentidos toda de uma vez. Afinal, apenas o cubo imaginado mostra todos os seus seis lados ao mesmo tempo (DURAND, 2012).

Sendo o próprio algoritmo o divulgador e o validador da veracidade dos conteúdos, faz-se necessário estimular no público uma postura crítica em relação ao material produzido pelas inteligências artificiais. A lógica algorítmica promove imagens diiréticas se separação, distinção e imposição. Exclui possibilidades, renega o contraditório. As maneiras dos dados disseminados serem articulados por um simples cálculo algorítmico, podem gerar visões de um mundo totalmente diferente, gerando narrativas ofuscadas e contribuindo para as políticas de esquecimento (BEIGUELMAN, 2019) também nos espaços informacionais.

Assim, ao nos depararmos com a Open AI inserindo suas normas éticas no substrato algorítmico do *ChatGPT* que atuam na contramão da narrativa folclórica, a história da Mula sem Cabeça é apagada. Aquele que considerar apenas a resposta inicial do algoritmo como atestadora da verdade, pode incorporar a informação distorcida em sua realidade – abraçando uma estética esvaziada de simbólico. A resposta do algoritmo foi corrigida graças ao *input* dos usuários após semanas de uso. No entanto, quantas outras narrativas tradicionais menos conhecidas do que a Mula (e, por isso, com menos entradas de usuários), não podem estar sendo ofuscadas pela imposição algorítmica neste exato momento?

Por fim, cabe, neste momento, uma reflexão final. Se abordamos na seção anterior os modos de como o mito da mula carrega um imaginário misógino e reificam imagens de culpa e perseguição da mulher em liberdade sexual, não seria adequado realmente abandonar sua narrativa? Deixar que seus mitemas se percam em definitivo e que o mito assuma outra forma? Talvez, mas cabe à própria comunidade onde o mito circula tomar esta decisão, e não a uma imposição algorítmica.

Para Claude Levi-Strauss, “a substância do mito não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que nele é contada” (2008, p. 225). E como contar essa história da mula? Enquanto ela não tiver contexto, sua história não é nada. Quando seu contexto é repassado sem reflexão, pode agir pela reiteração de uma narrativa de medo e demonização da mulher. Mas se o monstro existe enquanto espelho da sociedade, cabe a nós saber o que fazer quando esse reflexo nos encara de volta.

Formamos novas Mulas sem cabeça todos os dias. Elas surgem à nossa volta, em nossas escolas, ambientes de trabalho ou redes sociais. Emergem a cada novo caso de assédio em que a mulher que sofreu é culpabilizada; a cada vez que se julga uma mulher merecedora de violência pelos seus comportamentos ou sua roupa; a cada vez que se monstrifica a vítima pelo crime que um abusador cometeu. Contar a história da mula, chamando atenção para os

seus pontos de tensão e - especialmente - as estratégias para retirar seus freios e livrá-la da maldição são meios de trazer à tona questões potentes; unindo pulsão ancestral e os desafios do presente enfrentados pela comunidade narrativa.

Referências

- AMOORE, Louise. **Cloud Ethics: Algorithms and the Attributes of Ourselves and Others**. Duke University Press. Durham and London, 2020. (E-book).
- ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore Nacional vol. 1**. São Paulo: Martins Fontes, 2004
- BLANK, Trevor. **Folk Culture in the Digital Age**. Logan: Utah University Press, 2012.
- BUCHER, Taina. The algorithmic imaginary: exploring the ordinary affects of Facebook algorithms. **Information, Communication & Society**, v. 20, n. 1, 2017, p. 30-44. Acesso em: 22 fev. 2023. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369118X.2016.1154086?journalCode=rics20>.
- CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2012; _____. **Geografia dos mitos brasileiros**. São Paulo: Global, 2002.
- CBS NEWS. **Microsoft shuts down AI chatbot after it turned into racist Nazi**. 2016. Disponível em: <https://www.cbsnews.com/news/microsoft-shuts-down-ai-chatbot-after-it-turned-into-racist-nazi/>. Acesso em: 05 mar. 2023.
- CHATGPT. “Qual o mito brasileiro da mula sem cabeça”. **OpenAI**, <https://openai.com/>. Acesso em 04 fev. 2023a, disponível em <https://chat.openai.com/chat>.
_____. “Quais as suas diretrizes de conteúdo?”. **OpenAI**, <https://openai.com/>. Acesso em 05 fev. 2023b, disponível em <https://chat.openai.com/chat>.
_____. “Qual o mito brasileiro da mula sem cabeça”. **OpenAI**, <https://openai.com/>. Acesso em 12 fev. 2023c, disponível em <https://chat.openai.com/chat>.
- COSTA, Andriolli. **A Mulher do Padre - Tradição e misoginia na adaptação audiovisual do mito da mula sem cabeça**. In: XXXX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2017, Curitiba. Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. São Paulo: Intercom, 2017. v. 40. p. 1-14. Acesso em 25 jan. 2023. Disponível em <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2017/resumos/R12-0075-1.pdf>.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- DO NORTE, João. **Mulas sem cabeça**. O Jornal. Rio de Janeiro. 19 jan. 1922. Disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/110523_02/8802. Acesso em 05 mar. 2023.
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. _____. **Campos do Imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo, Perspectiva, 1972.
- EMRICH, Duncan. “Folk-Lore”: William John Thoms. **California Folklore Quarterly**. v.5, n. 4, 1946. p. 355-374. Acesso em 25 jan. 2023. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/1495929>
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac-Naify, 2008.
- LOPES NETO, João Simões. **Lendas do sul**. Pelotas: Echenique & Cia, 1913.

MAGALHÃES, Basílio de. **O Folclore no Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1939.

NOBLE, Safiya Umoja. **Algorithms of oppression: how search engines reinforce racism**. New York University Press. New York, 2018. (E-book).

O'NEIL, Cathy. **Algoritmos de Destruição em Massa**. Trad. Rafael Abraham. Santo André: Rua do Sabão, 2020.

PADILHA, Viriato. **O livro dos fantasmas**. Rio de Janeiro: Editora Spiker, 1923.

PEREIRA, José Carlos. **O encantamento da Sexta-Feira Santa**. São Paulo: Annablume, 2005.

PITTA, Danielle P. R. (Org.). **O Imaginário e a simbologia da passagem**. Recife: Massangana, 1984.

SANTAELLA, Lucia. "Os algoritmos sonham por nós". Entrevista a Marcelo Barcelos. **Estudos em Jornalismo e Mídia** v. 19, n. 2, 2022. p. 265-273. Acesso em 17 fev. 2023. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/jornalismo/article/view/91491/52468>

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.