

PENSAMENTO MÍTICO E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Eugênia Coelho Paredes *

RESUMO

O interesse deste artigo é mostrar que estudos acerca de representações sociais podem ser realizados fora das considerações habituais entre pensamento científico e senso comum. Moscovici, Jodelet, De Rosa, Kalampalikus e Paredes, todos em 2009, mostram a importância, tanto quanto a pertinência de se levar em conta a dupla, pensamento mítico e representações sociais.

Palavras-chave: Pensamento mítico – Representações sociais – Pesquisa

ABSTRACT

MYTHICAL THOUGHT AND SOCIAL REPRESENTATIONS

This article aims to show that studies concerning social representations can be made out of the habitual considerations between scientific thought and common sense. Moscovici, Jodelet, De Rose, Kalampalikus and Paredes (2009), show the importance as much as the pertinence of taking into account the couple mythical thought and social representations.

Keywords: Mythical thought – Social representations – Research

1. Introdução

Quando Serge Moscovici publicou seu trabalho seminal, *La psychanalyse, son image et son public* (1961), abriram-se fronteiras para novos espaços de trabalho dentro da Psicologia Social. Estabelecendo seu estudo a partir de um conjunto de dados que provinham do campo científico, deu chance a que muitos de nós trabalhássemos, durante anos a fio, na passagem que relaciona ciência e saberes do senso comum.

Moscovici jamais esteve desatento a outras formas de pensamento que operassem como gerado-

ras, mantenedoras ou modificadoras de representações sociais, dentre as quais se inclui o mítico.

[...] identificar mito e representações sociais, transferir as propriedades psíquicas e sociológicas do primeiro às segundas, sem nada a mais, torna a se contentar com metáforas e aproximações falaciosas aqui, onde, ao contrário, é necessário delimitar bem uma face essencial da realidade. Esta aproximação cômoda freqüentemente tem por objetivo depreciar nosso 'senso comum' mostrando seu caráter inferior, irracional e errôneo ao extremo; o mito não é, por isso, elevado à sua verdadeira dignidade. (MOSCOVICI, 1976, p. 42, *apud* JODELET, 2009, p. 45-6).

* Doutora em Psicologia pela USP. Doutora em Ciências Sociais pela PUCSP. Pos-Doutorado em Psicologia Social – LEPS, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, França. Professora Emérita da Universidade Federal de Mato Grosso. Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Educação e Psicologia. Orientadora de Mestrado e Doutorado. Endereço para correspondência: Instituto de Educação, Salas 25 e 65, Cidade Universitária, Universidade Federal de Mato Grosso, Avenida Fernando Correa da Costa, S/N – 78060-900 Cuiabá, MT. E-mail: eugeniaparedes@uol.com.br

A rigor, já desde a primeira edição do estudo sobre a Psicanálise, e na segunda, de 1976, Moscovici tratou do assunto, sem, contudo, instigar muitos entusiasmos, a não ser, mais recentemente, quando, sob a direção de Denise Jodelet, Nikos Kalampalikis (2007) concluiu sua tese de doutorado, tratando de mitos relativos à sua terra natal¹ e desdobrou o assunto em diversas comunicações. Annamaria Silvana de Rosa estudou as idéias míticas carregadas pela noção de loucura, gravadas em desenhos, especialmente os infantis, com extensa amostragem tomada em vários países. Denise Jodelet assumiu o encargo de verificar, analisando as relações entre as figuras da mulher e do lobo, como brotam e vicejam pensamentos míticos na sociedade contemporânea. Os três estudos se encontram reunidos em um livro, que mereceu prefácio escrito por Moscovici². Na mesma publicação, existe também um capítulo de minha autoria, no qual um mito Kamaiurá, do Alto-Xingu, mostra seu poder na condução de comportamentos e estabelecimento de normas para convivência com o grupo. É principalmente neste que vou me demorar.

2. Representações sociais e mitos

Lendo Denise Jodelet:

Os modelos das representações sociais afirmam seu caráter prático, como grade de leitura e guia de conduta. Com os mitos dos Kamaiurá nós descobrimos outras modalidades de relação das representações com a prática. Eles ilustram bem o caráter de representação em ato que é geralmente reconhecido no mito. De um lado, as idéias, as significações e os valores são traduzidos imediatamente em ações. Não se trata apenas de *mise en intrigue* os eventos e atores em uma narrativa. Os sentimentos, os desejos, as expectativas de desempenho de papéis estatutários, as aspirações de poder ou à satisfação de prazeres, as decisões são dados naquilo que fazem os personagens das histórias. (2009, p. 28).

é possível descortinar o amplo horizonte que se disponibiliza às investigações que tomem como fulcro – ponto de apoio e alavanca – o pensamento mítico.

Mas, a mesma pensadora interroga: “Como aplicar às representações que se desenvolvem no mundo contemporâneo uma noção que foi construída,

inicialmente, a propósito de sociedades ou culturas afastadas no espaço e no tempo?” (2009, p. 31).

É ela quem apresenta algumas das diversas possibilidades:

Certas características do mito facilitam o jogo do imaginário, do qual se podem encontrar ilustrações em diversas produções culturais contemporâneas. Por seu estilo, suas imagens, suas cores, o mito atinge a imaginação e se presta a identificações, como demonstram os casos de mitificação de atores, de cantores e outros personagens *people*, como Lady Diana, que se tornam objeto de culto e servem de modelos de vida. A própria ciência pode tornar-se um objeto de construção imaginária e fornecer o material para novos mitos, como aparece nas obras e filmes de ficção científica. Um trabalho sobre as representações da ciência, sobre os saberes científicos difundidos, reconstituídos e mesmo antecipados, produz formações de caráter mítico e personagens que adquirem um estatuto mítico. (2009, p. 54-5).

Depois de se dedicar a investigações que lidaram com a loucura, o corpo feminino, o imaginário sul americano, a música, tantos e tão diversificados assuntos com os quais instigou outros estudos, fomentou a ação de grupos internacionais de pesquisa e foi construindo suas teorizações de que tantos se servem, Jodelet vem-se dedicando, nos últimos tempos, ao estudo dos mitos que se instalam no tempo corrente.

Sabendo que não é possível encontrar, nas sociedades contemporâneas, criações míticas semelhantes às que se observa nas sociedades tradicionais, se pode arriscar a falar de representações sociais com dimensão mítica ou de processos de *mitização* na produção de representações sociais. É por isto que proponho analisar as obras que, produzidas por mulheres, trazem à cena em suas narrativas a figura lendária do lobo, emprestada do imaginário social. Propondo uma assimilação entre o lobo e a mulher, estas narrativas geram uma representação da mulher com um caráter mítico, no sentido em que propõem uma nova visão de gênero que se exige específica. Trata-se de imagens que as mulheres fa-

¹ **Les Grecs et le mythe d’Alexandre**. Etude psychosociale d’un conflit symbolique à propos de la Macédoine.

² **Pensamento mítico e representações sociais**, organizado por Eugênia Coelho Paredes e Denise Jodelet, Cuiabá, EdUFMT/EdIUNI, 2009, publicado com recursos da FAPEMAT – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Mato Grosso.

zem de si mesmas, de representações às quais elas aderem, para exprimir, em dado contexto histórico, traços que caracterizam um destino comum, uma posição comum diante do mundo. (2009, p.56-7).

As razões de Jodelet para se dedicar à temática são apresentadas:

A relação entre mito e representação social chama a atenção não apenas porque se trata de duas formas de pensamento social que se pode comparar, tal como se faz a propósito do pensamento do senso comum e do pensamento científico. Mas também porque mito e representação social remetem à esfera simbólica e podem ser analisados do ponto de vista de sua contribuição à vida social. (2009, p. 40).

Nikos Kalampalikis (2009, p. 102-3) recoloca a questão:

Para Barthes o mito contemporâneo é um discurso em torno do qual se constrói todo um sistema de comunicação. O mito moderno não é somente um conceito, nem uma idéia; é um modo de comunicação, é uma forma. Naturalmente, a esta forma se impõem condições sócio-históricas particulares, para que seu uso social permita sua transformação em matéria mítica. De acordo com o mesmo autor, o mito não é moldado pelo objeto da sua mensagem, mas pela maneira como ele profere esta última. Ele admite que o mito obedeça a limites formais e não substanciais. O semiólogo francês retoma a consideração de Durkheim a propósito da idéia de independência entre conteúdo e forma míticos. De acordo com o mesmo autor, na relação entre o mito e seu objeto, o conteúdo mítico não impõe limites ao mito; existe uma espécie de independência entre conteúdo e forma mítica, e somente esta última desempenha um papel limitativo. A determinação do mito, de acordo com o mesmo autor, não depende do objeto de referência, mas da maneira segundo a qual a mensagem se manifesta. Esta mensagem tem certamente uma base histórica, pois o mito, ele próprio, é um discurso histórico³. O mito moderno perdeu seu caráter arcaico de enunciado pelo viés dos grandes relatos. Doravante, é a comunicação social que o produz sob a forma de uma mensagem. O mito sendo uma mensagem, ele pode ser formado tanto no discurso social oral e escrito (fraseologia, estereotipia, senso comum), quanto por uma massa ilimitada de significantes (fotografia, pintura, cinema, publicidade, etc.); assim ‘(...) o mito desaparece, mas ele continua a ser ainda mais insidioso, o mítico.’ (BAR-THES, 1993b, p. 1183). Esta concepção do mito mo-

derno veiculado, canalizado, inventado pela comunicação social confirma análises recentes na sociologia da comunicação as quais postulam que precisamente as ‘cerimônias televisivas conferem um estatuto mítico aos seus protagonistas’. (DAYAN; KATZ 1996, p. 202).

Kalampalikis prossegue no que me parece ser um chamamento inarredável aos pesquisadores que se alojam em quaisquer sociedades e culturas:

Nós consideramos o mito como uma produção mental social que tem a sua historicidade, sua funcionalidade e seu simbolismo. Ela veicula até nossos dias, um modo de pensamento, uma herança cultural ampla, um *arquivo* histórico, uma bagagem lexical e uma fraseologia (tanto na literatura quanto na linguagem do cotidiano, o senso comum)⁴. O mito nos interessa do ponto de vista da Psicologia Social como forma simbólica do saber cultural fazendo parte das nossas representações e sustentando práticas comuns. Seu lugar de ancoragem e de predileção quanto à sua pesquisa se encontra no nosso caso preciso no campo mnemônico da identidade, a memória cultural, lá onde o histórico, a identidade e o cultural se cruzam e se mesclam, lá onde a ameaça exterior é sentida e vivida como um *ultimatum* ao próprio ser. (2009, p. 104).

Annamaria Silvana de Rosa, de modo provocador, indica outra vertente às possibilidades:

A pergunta é a seguinte: como representações arcaicas e míticas, não-socializadas (pertencentes ao domínio de representações coletivas), tomam forma no imaginário contemporâneo e, especialmente, como elas se manifestam em crianças pequenas com uma autonomia tão surpreendente da socialização, transmissão e elaboração do conhecimento? Como podemos explicar representações sociais fora dos círculos visíveis da gênese social e da elaboração do conhecimento? (2009, p.125).

De Rosa relembra, também, partes importantes do discurso moscoviciano sobre o tema:

A frase ‘mitos científicos’ confunde da mesma forma que um quadrado redondo ou uma religião atéis-

³ Nota oferecida por Kalampalikis: “Reencontramos uma concepção similar do mito contemporâneo em Lévi-Strauss quando afirma “Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política” (1958, p. 231).”

⁴ Nota oferecida por Kalampalikis: “Toda uma mitologia está depositada em nossa linguagem”, escrevia Wittgenstein em 1982 (p. 22).”

ta. Ela aponta para o paradoxo que temos de considerar como sendo o ponto de partida desta psicologia. Na verdade, gostamos de relegar mitos ao passado. Nos gabamos pelo fato de eles terem sido eliminados pela ciência. Eles são os resquícios de um sistema de pensamento arcaico que tentou classificar a informação da realidade e aplicar suas próprias explicações como origens e personificações: agora podemos explicar muito melhor os fenômenos. (MOSCOVICI, 1992, p. 3, *apud* DE ROSA, 2009, p.136-7).

E depois:

Apesar do extraordinário progresso e difusão das ciências, os mitos que se acreditava terem sido substituídos não só não foram eliminados como estão prosperando atualmente. (...) A morte térmica universo, a dualidade entre as partes esquerda e direita do cérebro, Homem neural, com H maiúsculo, a morte do pai: sabemos que estas não são descobertas científicas, mas mitos e derivações e não desvios dos anteriores. Quanto aos criadores de mitos no mundo moderno, um belo grupo de ganhadores do Prêmio Nobel pode ser encontrado entre eles. Tudo isso pode ofender, eu sei. Vamos confessar que as coisas seriam mais fáceis se alguém pudesse dizer que existem os mitos, que retrocedem por um lado, e a ciência, que avança por outro. Aqui, a banalização e o homem na rua elaborando mitos; ali, a ciência lutando contra eles. Mas nós temos de encarar os fatos. O mesmo homem que produz mito e também descobertas científicas acaba sendo um paradoxo que se apresenta à psicologia. (MOSCOVICI, 1992, p. 4, *apud* DE ROSA, 2009, p. 136-7).

Finalmente, se ainda restarem motivos a quaisquer hesitações, é bem o caso de ver qual o lugar em que Moscovici coloca o pensamento mítico: “É fato que *mythos* e *logos* são os dois *thematata* soberanos da nossa cultura.” (2009, p. 13).

3. O que é mito, o que um mito quer dizer?

Por certo que mito é um conceito polissêmico. Duas bandas crescem, lado a lado, em sua percepção e interpretação: de um, perfilam-se os que o têm como história com significados que dirigem a vida de um povo; de outro, aqueles que o consideram criação fantasiosa, apartada de qualquer verdade histórica.

Do ponto de vista antropológico, o mito é uma narrativa que fundamenta as noções de mundo, explicando os dados da natureza e prescrevendo os modos de existir em sociedade. Ele permite, afinal, um conhecimento de si mesmo e dissemina ordenações para conduzir comportamentos. Tratando-se de uma história que procede de tempos imemoriais, como no caso dos mitos indígenas, confunde-se com a própria noção de história de um povo, ao qual concede retículas de formação à sua identidade grupal, ancorada na memória coletiva.

Isso poderia conduzir à conclusão de que os mitos se constituam em representações coletivas. Todavia, quando nos acercamos de seus narradores e ouvintes, bem se pode perceber que a narração se faz qual história viva, sujeita a transformações de variadas ordens, perfilando-se entre os formadores, mantenedores e modificadores de representações sociais dos grupos em que circulam. Ampliando e aprofundando o contato, se pode inferir que mitos indígenas sejam fonte e meio de veiculação das representações, e, por fim, conteúdo delas mesmas.

Enfim, o mito atua no processo de socialização, explica o sentido da vida e do mundo (CAMPBELL; MOYERS, 2007), serve de guia aos comportamentos.

A atualização do mito se dá, quer pela repetição da narrativa, que atravessa as gerações, em que pesem as mudanças do entrecho, quer pelos rituais que lhe são conexos, muitos dos quais se consolidam em festejos. As comemorações recuperam os enredos e, trazendo-os de volta, reavivam seus mandamentos.

Os relatos míticos, em algumas das sociedades tribais brasileiras, vicejam em um território habitado por ágrafos. Aos povos desprovidos de escrita, ou ainda mal introduzidos a ela, as repetições orais, e assim também as comemorações, têm importância vital para a continuidade das histórias e dos códigos de convivência que elas arrastam consigo.

Entre os Kamaiurá, no Alto-Xingu, no centro de sua aldeia, equidistante das ocas, localiza-se a *casa das flautas*, também dita a *casa dos homens*, onde se reúnem, ao anoitecer, os mais idosos e experientes varões. O catálogo de mitos, absolutamente interiorizados, e evocados sob a referência que recita *como nossos avós nos ensi-*

naram, é repassado em busca de soluções para alguma circunstância que esteja a merecer julgamento e decisão. Quase se poderia dizer que os mitos se apresentam qual código de leis, do qual se servem os decisores da ordem tribal.

A caminho da Lagoa de Ipavu, à vista das ocas, foi edificada a Escola Mawaiaká⁵, na qual, idealmente, os mitos são repetidos à guisa de esclarecimento sobre a história do povo, reportando-se ao tempo passado em que se deu a instituição da sociedade Kamaiurá, feito de *Mavutsinim* e dos heróis civilizadores⁶.

Todavia, as recitações acompanham atividades diárias, estando presentes em diversos lugares.

[...] ouvir mitos é um evento que pode estar espalhado por todo o espaço da aldeia, sem dia ou hora certos para acontecer. Por exemplo, o pai pode fazer a recitação ao correr de uma refeição. Ou, as crianças, sempre por perto, os podem escutar enquanto a mãe prepara a alimentação da família. Talvez eles sejam companheiros às caminhadas pelo mato, às pescarias, ao labor de tecer as redes, ou ao sentarem-se, descuidados de preocupações, ao cair da noite, sob um céu que se põe repleto de estrelas. (PAREDES, 2009, p. 209).

Dentre os rituais mais conhecidos, destacam-se o *Kwaryp* e os que se referem às mulheres chamadas *Iamaricumá*. O primeiro, festejo que celebra de forma consecutiva a morte e a vida merece, regularmente, exposição na *media*. Estudando as homenagens a mortos ilustres da sociedade brasileira, como Leonardo Villas Boas, em 1966, ou Roberto Marinho, 2003, o *Kwaryp* ganha alcance na imprensa, o que o torna bastante conhecido. Notícias sobre as *Iamaricumá* são mais escassas, quando existem.

4. O relato de um mito⁷, seguido por suas repercussões na vida cotidiana

Por ocasião da cerimônia em que são furadas as orelhas dos meninos, os homens da tribo prepararam-se para ir buscar, em pescaria coletiva, os peixes demandados para a alimentação.

Às mulheres coube a habitual tarefa de preparar alimentos requeridos pelos pescadores, composta, principalmente, de beijus.

No dia aprazado para o retorno dos homens, deles não havia sinal.

As mulheres remeteram, então, um enviado, que, ao retorno lhes dissesse o que estava ocorrendo e que causava o atraso.

Das notícias havidas, ainda não suspeitavam elas de qualquer procrastinação.

Passado um tempo, novamente seguiu o mensageiro, retornando com notícias de que os maridos voltariam em breve.

Já aborrecidas, e, em seguida iradas, as mulheres se reuniram para decidir acerca das providências que deveriam tomar.

Decidiram se desocupar de suas incumbências habituais e se puseram a dançar e cantar no pátio central da aldeia. De tanto que dançaram seus pés, batendo forte no terreiro, ali produziram depressões.

Uma nova empreitada do enviado lhes trouxe a notícia de que seus maridos, sem se preocupar com a pesca, estavam se transformando em animais selvagens.

Furiosas, sentindo-se desprezadas, abandonadas, elas decidiram empreitar os serviços de um tatu canastra, que, com suas longas unhas, começou a cavar no buraco feito ao correr das danças.

As bailarinas e cantoras, inteiramente devotadas às suas novas atividades, deixaram ao léu os filhos homens e começaram a ensaiar sua saída através do túnel produzido pelo tatu.

Entrando e saindo, saindo e entrando, experimentavam uma nova via física e simbólica para deixar a aldeia.

O mensageiro advertiu aos homens que suas mulheres se preparavam para partir, o que resultou em

⁵ O nome *Mawaiaká* tem origem em um mito, cujo título é *Ipawua ypy het*, denominado em português *O surgimento de Ipavu*. A narrativa, feita por Takuman Kamaiurá, informa que *Mawaiaká*, teria sido uma aldeia indígena que se localizava aonde agora é a Lagoa de Ipavu. A história encontra-se documentada na segunda caixa de DVDs, de um total de três, cada uma contendo uma dupla de mídias. No conjunto cujo título é *Je Ne Y'Pyá Poroneta*, Mitos Kamaiurá 2, o primeiro DVD contém imagem e som, na língua kamaiurá, e legendas em português. (vide PAREDES, 2007).

⁶ Como ensina Carmen Junqueira, particularmente em *Os índios de Ipavu*.

⁷ O mito das *Iamaricumá*, aqui sintetizado, deriva das versões obtidas junto aos narradores Koka e Mapulu Kamaiurá, entre os anos de 2003 e 2006.

imediatamente deles. Debalde. As mulheres não deram ouvidos às repetidas súplicas que fizeram para que ficassem e reassumissem seus deveres.

Entrando pelo túnel, elas se foram, reaparecendo periodicamente em aberturas na superfície, nas quais, ao partir novamente, deixavam como guardas animais que consideravam temíveis, como morcegos e marimbondos, aos quais competia impedir qualquer avanço dos homens.

Adornadas pelos enfeites e emblemas masculinos, dentre os quais o arco que lhes apequenava um seio, seguiam, determinadas, em sua marcha.

Decididas, espalhavam em seu percurso, o *kuritsé*, hoje denominado urucum feminino, produto que se encarregava de endoidecer aqueles cujos sentidos atingia.

Em seu caminho, as Iamaricumá visitavam algumas aldeias, nas quais os homens proibiam sua vista às mulheres locais. Inutilmente, porque estas engrossavam o rol das caminhantes.

Muito longe, ao cabo de vasta caminhada, as mulheres estabeleceram um novo lugar de morada.

O mito, aqui tão resumido, apresenta aos seus usuários, inicialmente, dentre os papéis sociais dos homens e mulheres, aqueles referentes à produção de alimentos de que se vale a tribo. Enquanto os primeiros se encarregam da coleta, elas devem lidar com as tarefas relativas à transformação dos produtos de serventia à subsistência.

A seguir, a obediência e submissão feminina se espelham no envio de um mensageiro masculino, que, indo à busca dos pescadores, não romperia o círculo da reserva com que os homens deveriam ser tratados.

Após, o enredo assevera que o descumprimento de responsabilidades equipara os homens a selváticos, desprezíveis.

A revolta que se instala no grupo feminino permite-lhe, em caráter excepcional, a utilização dos adereços, adornos e armas de uso habitual masculino. Apartadas do ordinário, as mulheres reinventam suas identidades, e se lançam ao desempenho da independência e da insubmissão.

Esses detalhes mostram alguns dos itens que regem as relações entre os grupos de gênero na tribo, caminhando até mesmo ao domínio da excepcionalidade. De fato, é esta faceta que vai permitir, nas comemorações anuais, uma espécie de

comportamento desabrido, revolucionário, do grupo feminino.

Por ocasião da festa, as habituais condutas de submissão concedem lugar a que mulheres se neguem a seus homens, e ofereçam, claramente, as marcas de sua insatisfação, que esta jamais se mostra, ao correr do ano, nem mesmo através de dissimuladas lágrimas.

Afloram, então, as razões de inquietude, contrariedade e amargura que tenham sido colecionadas. De modo insolente e mesmo áspero, as mulheres exercem a independência e o arbítrio cujas forças recolhem da saga das Iamaricumá. No processo de inversão dos comportamentos, o grupo masculino se recolhe em aceitação passiva e até algo respeitosa.

É tempo para as insurreições e afrontas, é momento para as desforras.

As ações femininas se espalham e atingem até mesmo a outras mulheres. Há poucos anos, diz-se, vigorosa surra teria sido aplicada a uma mulher que exercia, na região, importantes e necessárias funções na área de saúde. Os murmúrios davam notícias de que ela não se furtava a namoros com os homens indígenas. Pouco tempo depois, uma inteligente e operante jovem branca, que muito contribuiu para o projeto educacional da tribo, e de quem se dizia manter relações estreitas com um mandatário, foi sumariamente deportada. Ao que indicam os relatos, o homem Kamaiurá, alvo dos fuxicos e mexericos, com rapidez e discrição se retirou do território tribal, consciente de que não se alterca com as Iamaricumá, tampouco se lhes impede as decisões e feitos. A inversão encontra seu lugar!

À vista de tais exemplos, não há como negar a força de um mito na condução dos comportamentos dentro do território em que tem curso a sua narrativa. De modo claro se estabelece que o pensamento mítico seja fonte privilegiada à manutenção de representações sociais que se mostram vigorosas ao determinar de relações e circunstâncias.

Entretanto, o *status* dos enredos míticos se encontra em rota de mudança.

É certo que os narradores trilham caminhos em que os relatos míticos se adaptam a diversas circunstâncias. Mantendo a linha central do entrelaço, eles refazem alguns detalhes e aspectos do

mito, adaptando-o a novidades que se inauguram na vida tribal. As modificações até se podem atar a características pessoais do narrador, entre as quais costumam ser determinantes o gênero e a idade. Ao narrador idoso interessam mais os dados referentes aos personagens masculinos, enquanto às mulheres são importantes as características dos comportamentos femininos. Outro exemplo se pode referir ao fato de que mereçam ênfase aspectos jocosos ou lúdicos quando os enredos se voltam às crianças, no intuito de fazê-los mais atraentes e, assim, angariar ampliada atenção da gurizada.

Disso resulta que coletar mitos se mostre tarefa exigente, no sentido de que diferentes versões carecem ser buscadas, para que se processe um trânsito mais bem fundamentado à compreensão de seus elementos focais. Recolher e compreender mitos, preferencialmente uma coleção deles, perscrutando-os tanto quanto possível pelo ponto de vista de seus usuários, amplia as dificuldades de se lidar com tal e importante aspecto da cultura⁸.

Não bastasse tudo isso, no caso dos Kamaiurá ainda existem outros estorvos, decorrentes das atuais condições de relacionamento com a sociedade nacional brasileira. Cresce o número de visitantes, ditos civilizados, à Aldeia de Ipavu; amplia-se o número de indígenas Kamaiurá que se dirigem às cidades.

De outras formas, o estilo de vida urbana se entremeia no cotidiano tribal, através da alfabetização das crianças, jovens e adultos, e, de modo ainda mais potente, pela via dos programas televisivos presentes em inúmeras ocas, tão logo anoitece.

Os heróis oferecidos pelas imagens e sons que aportam, de certa forma substituem detalhes, ao se intrometer, enquanto fonte de explicações, nas narrativas míticas. Ao contador idoso, algumas vezes um tanto alquebrado, se contrapõem as figuras jovens e destemidas dos heróis televisivos, que oferecem novos enredos ao imaginário social. Assim é que antigas razões começam a ceder espaço a novas modalidades para perceber o mundo. Mais do que isso, o modo afável de conviver dos Kamaiurá, tão característico da sociedade, se depara com a agressividade que rege as relações urbanas.

Grave, instala-se outra ordem de problemas.

Também é necessário notar que as telenovelas tratam os índios de modo preconceituoso, tantas vezes obrando em desrespeito à dignidade dos povos indígenas. Um dos veios da afronta ou desconsideração consiste em mostrá-los como portadores de costumes e crenças rudimentares, muitos dos quais relacionados aos seus mitos.

Fecha-se um círculo amargo: a televisão cria desejos, mas, simultaneamente, informa que os novos desejantes não alcançarão o paraíso. Ao negar valor aos mitos da cultura indígena, em troca lhes entrega os novos mitos da modernidade, reforçando sentimentos de inferioridade, de subalternidade. Mais do que o mais forte dos ventos fortes, empurra para fora da cultura as razões seculares para algumas das práticas cotidianas. Quanto tempo será preciso para que isso mostre uma mudança completa no panorama tribal? Tempo, tempo, tempo... (PAREDES, 2009, p. 225)

Muitas vezes, soluções recentemente introduzidas operam de modo a apresentar elementos desconcertantes à vida cotidiana. O deficiente aparelho de rádio que propicia contato com serviços urbanos de saúde, relação da maior importância ao desempenho da assistência que alguns rapazes indígenas prestam, acabou por merecer, como epíteto, a designação Mavutsinim - ninguém menos do que o herói fundador da sociedade.

Aos jovens que trabalham no sistema de atendimento à saúde se juntam outros, com variados níveis de escolarização, o que os coloca em rota de confronto com os homens idosos, detentores do saber tribal - quase unanimemente ágrafos.

Os líderes tribais, os pajés, os contadores de histórias, os costumes, os desejos e as necessidades, estão em processo de serem percebidos de modo diferente. Na esteira se realocam às representações sociais que regem visões de mundo, de si mesmos, das relações a serem entretidas.

Os Kamaiurá, até agora, têm conseguido evitar cisões e rupturas, assimilando as mudanças em ritmo um tanto lento, que faculta a manutenção do estilo de vida comungado. Quem os visitar no futuro, imediato e posterior, haverá de presenciar e

⁸ Ver, por exemplo, o capítulo denominado Mitos Kamaiurá, escrito por Carmen Junqueira, no livro *Pensamento mítico e representações sociais*.

descrever, por conseqüência, as transformações na ordem das representações sociais que balizam a vida da sociedade alto-xinguana.

5. Arrematando

Para encerrar o relato que se dedicou a espelhar, de modo conciso, os resultados de uma pesquisa realizada no Xingu, eu me repito:

Sua possível riqueza se verte em instigações aos que possam vir a se comover com as histórias que sustentam culturas que precederam a contemporaneidade, e que continuam a existir. Tomara possam os leitores ver nesta via um rico veio para investigar as origens de algumas das nossas crenças, atitudes, opiniões - enfim, das representações sociais que coloreem nossas vidas. (PAREDES, 2009, p. 244).

Para concluir, é hora para retomar Moscovici.

Se quisermos justificar a relação entre mitos e representações sociais e torná-la, por assim dizer, plausível, é necessário supor que os mitos, que são anteriores cronologicamente, unificam as representações sociais. Eles são, por assim dizer, o *cimento* do mundo representado, da confiança na realidade deste. Em seu primeiro grau de existência, e de certa forma cronológica, um mito confere a qualquer representação e a qualquer ação que se segue o seu *valor coletivo* e o seu sentido relativo em uma escala de representações. Daí resulta, não somente um conjunto relativamente fechado em si mesmo e coerente, como também uma expectativa de coerência e de ação. É por este motivo que as representações constituem modelos e exemplos a serem seguidos para a condução social e dos quais não se pode afastar sem lhes sacrificar a coerência. (MOSCOVICI, 2009, p. 21).

REFERÊNCIAS

- CAMPBELL, J.; MOYERS, B. **O poder do mito**. 25. ed. São Paulo: Pallas Athena, 2007.
- DE ROSA, A. S. Mito, ciência e representações sociais. In: PAREDES, E. C.; JODELET, D. (Org.). **Pensamento mítico e representações sociais**. Cuiabá: EDUFMT, 2009. p. 127-181.
- JODELET, D. O lobo, nova figura do imaginário feminino: reflexões sobre a dimensão mítica das representações sociais. In: PAREDES, E. C.; JODELET, D. (Org.). **Pensamento mítico e representações sociais**. Cuiabá: EdUFMT, 2009. p. 37-85.
- JUNQUEIRA, C. Mitos Kamaiurá. In: PAREDES, E. C.; JODELET, D. (Org.). **Pensamento mítico e representações sociais**. Cuiabá: EdUFMT, 2009. p. 181-197.
- _____. **Os índios de Ipavu**. 3. ed. São Paulo: Ática, 1979.
- KALAMPALIKIS, N. Mitos e representações sociais. In: PAREDES, E. C.; JODELET, D. (Org.) **Pensamento mítico e representações sociais**. Cuiabá: EDUFMT, 2009. p. 89-123.
- _____. **Les Grecs et le mythe d'Alexandre**: étude psychosociale d'un conflit symbolique à propos de la Macédoine. Paris: L'Harmattan, 2007. (Logiques sociales.)
- MOSCOVICI, S. Prefácio. In: PAREDES, E. C.; JODELET, D. (Org.). **Pensamento mítico e representações sociais**. Cuiabá: EdUFMT, 2009. p. 11-23.
- _____. **La psychanalyse, son image et son public**. Paris: PUF, 1961.
- PAREDES, E. C. **Je Ne Y'Pya Poroneta**: mitos Kamaiurá 2. Direção de Eugênia Coelho Paredes, Produção de GPEP/CNPq. Edição, legendagem e autoração de Maria Antonia Martins Galeazzi. Cuiabá: Grupo de Pesquisa em Educação e Psicologia do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso, 2007. 1 DVD, (52'27m). Color. Som direto em kamaiurá e legendas em português. Textos em kamaiurá e português, 74'07".
- PAREDES, E. C.; JODELET, D. (Org.). **Pensamento mítico e representações sociais**. Cuiabá: EDUFMT, 2009.

Recebido em 28.04.09
Aprovado em 08.05.09