

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO – PUC-SP**  
**PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

**GILZETE PASSOS MAGALHÃES**

**OS ESPELHOS DOS RIOS: DIMENSÕES SIMBÓLICAS DA RELAÇÃO  
DE GÊNERO NA LENDA AMAZÔNICA *O BOTO***

**MESTRADO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

**Núcleo de Estudos Junguianos**

**SÃO PAULO**

**2013**

GILZETE PASSOS MAGALHÃES

**OS ESPELHOS DOS RIOS: DIMENSÕES SIMBÓLICAS DA RELAÇÃO  
DE GÊNERO NA LENDA AMAZÔNICA *O BOTO***

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica – Núcleo de Estudos Junguianos, sob a orientação do Professor Doutor Durval Luiz de Faria.

SÃO PAULO

2013

## **Ficha Catalográfica**

**MAGALHÃES, Gilzete Passos.** *Os espelhos dos rios: dimensões simbólicas da relação de gênero na lenda amazônica O Boto.*

**São Paulo:** 2013, 149 f.

**Dissertação (Mestrado)** – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

**Área de concentração:** Pós-Graduação em Psicologia Clínica

**Orientadora:** Professor Doutor Durval Luiz de Faria

**Palavras-chave:** Psicologia Analítica. Folclore. O Boto. Masculino e Feminino. Relações de gênero.

## **AUTORIZAÇÃO**

Autorizo, para fins acadêmicos ou científicos, a reprodução parcial ou total desta dissertação por processos fotocopiadores ou eletrônicos, desde que citada a fonte.

São Paulo, ..... de 2013.

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

*Ao amor.*

## AGRADECIMENTOS

Eu agradeço ao céu  
Eu agradeço ao mar,  
Eu agradeço à terra  
e agradeço ao ar.  
Agradeço à natureza  
por tudo que ela criou,  
a coisa mais bonita para mim é o beija-flor,  
com sua fragilidade, suas asas multicolor,  
ele anda na floresta a procura de uma flor:  
é o amor, é o amor, como é lindo o beija-flor!

*(Pajé Zeneida de Lima)*

Agradeço a Deus e ao amor pela proteção durante o meu percurso para a conclusão deste trabalho.

Agradeço à Capes pela bolsa concedida, fundamental para que eu viesse a concluir este estudo.

Ao Prof. Dr. Durval Luiz de Faria, pelos diálogos tão férteis sobre gênero e pela orientação realizada de forma tão cuidadosa.

Às docentes do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica - Núcleo de Estudos Junguianos: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ceres Araújo, Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Líliliana Wahba e Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Denise Gimenez Ramos pela forma amorosa de lecionar, por terem me mostrado “outras faces” de Jung e por suas considerações oportunas na elaboração do meu trabalho.

Às docentes Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Marília Ancona-Lopez e Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Edna Kahale, que me incentivaram a abordar um pouco dessa Amazônia tão cheia de encantos.

Aos docentes Prof. Dr. Walter Boechat e Prof<sup>a</sup>. Msc. Paula Boechat, que me despertaram o interesse pela Psicologia Analítica e me acompanharam com tanta dedicação como supervisores de estágio.

À Prof<sup>a</sup>. Msc. Lygia Fuentes pelo acompanhamento amoroso e por todo o incentivo em fases tão delicadas. Profa. Dra. Maria Antonieta Leopoldi pelo apoio e disponibilidade para conversas sobre pesquisa.

À Profa. Dra. Dulcinea Monteiro, minha querida “desorientadora” que, em meu percurso junguiano, tem me provocado a percorrer os caminhos mais difíceis, me alertando para os muitos perigos desse trajeto, para enfim, me acolher com tanto carinho e sensibilidade.

Às professoras avaliadoras dessa dissertação: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Pinna Bernardo e Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Noely Montes Moraes, pela disponibilidade e atenção ao texto, pelos artigos sobre arte, mitologia, religião e gênero, e pelos diálogos tão fecundos que me ajudaram a nortear meus caminhos na elaboração deste texto.

Aos avaliadores suplentes Prof. Dr. José Jorge de Moraes Zacharias, por suas obras sobre mitologia afro-brasileira, e Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Eloisa Marques Damasco Penna, que propôs o processamento simbólico arquetípico, método de estudo utilizado na realização desta pesquisa.

Aos amigos do Núcleo de Estudos Junguianos pelas conversas, provocações e apoio. Em especial, agradeço a Fabíola Matarazzo, Tatiana Volpato, Glaucia Swagachi, Lilian Garcia, Cristina Accioly Nunes, Caio Vinicius Martins, Fernando Bezerra, Laura Castelhana, Rafael Pentano, Ana Maria Galvão Rios, Paula Guimarães, Fernanda Aprile Billota, Fernando Beserra, Adailson Moreira e Giselli Renata Gonçalves.

Agradeço à Albertina Laufer pelas palavras sempre tão doces e mensagens de incentivo, e ao Ricardo Nogueira, pelas orações e carinho.

À Faculdade Seama, em especial à Dra. Danielli Amanajás Scapin e ao Dr. Carlos Scapin, tão amorosos em minha acolhida na instituição e no incentivo para que eu decidisse pelo mestrado.

Aos queridos alunos da Faculdade Seama que me ensinaram o que é solidariedade e responsabilidade social. Agradeço pelo apoio nessa trajetória!

*À minha família:*

Meu pai, Juber de Assis Magalhães, pessoa de generosidade, conduta ética e delicadeza ímpar, um matemático que com seus cálculos loucos me ensinou a respeitar valores que ultrapassam qualquer aparência e que, na minha infância tanto me inspirou com seus *causos* sobre seres mágicos e fantasmas.

Minha mãe, Angela Passos Magalhães, poetisa talentosa, que com seus textos de beleza singular a todos emociona. A essa sonhadora que sempre manteve em sua casa objetos mágicos que as pessoas chamam de livros, e que desde cedo me apresentou (parafrazeando Caetano Veloso) à “pessoa do Pessoa, à rosa no Rosa” e a outros “alquimistas da palavra”, me ensinando também que “todo abismo é navegável em barquinhos de papel“, como diria um certo Guimarães com sobrenome de flor.

Minha avó Aniwalda e meu avô Rubem (*in memoriam*), que com sua musicalidade e carinho me ensinaram a ouvir e a aprender as partituras desta vida.

Meu segundo avô Zauri (*in memoriam*), que com suas histórias, sensibilidade e entusiasmo também propagou o amor.

Meu bisavô Oswaldo (*in memoriam*), que ensinou belas histórias a pessoas queridas e que me foram contadas com tanto afeto. Minha bisavó Anita (*in memoriam*), que me dedicou à lua e propagou tradições caboclas tão lindas aos seus descendentes.

Minha avó Mariana (*in memoriam*), que sempre navegou com suavidade pelos mares mais intempestivos e esteve disponível a acolher a todos. Minha tia Maria, pelas suas fortes orações e carinho nos períodos mais turbulentos de minha vida.

Minha Tia Mimi (*in memoriam*), madrinha querida, que sempre nos encantou com sua alegria, entusiasmo, coragem, musicalidade e beleza.

Minha tia-irmã Scheila, essa Amazona que com seu exemplo de vida me ensinou a lutar e a cultivar bons sentimentos. Minha irmã Denise, que do seu jeito me ajudou a ver o mundo de forma mais simples.

A Renata Magalhães, prima querida, que me abrigou em sua casa quando cheguei à Amazônia, e que demonstrou talento para lidar com minhas dúvidas em meio aquele universo tão surpreendente.

Agradeço às minhas “eternas crianças” Guilherme, Marina, Ana Clara, Bel, Bia e Tarso que, com suas bagunças e convites para brincadeiras tiravam minha atenção dos estudos, me mostrando caminhos de alegria, fundamentais para um trabalho criativo.

*Aos amigos e colegas:*

Dalva, querida amiga que tem conosco compartilhado momentos agradáveis e difíceis e que, pelo tempo de convivência e afeto, conquistou nosso carinho.

Alex Magalhães, Silvia Faustino, Michele Guimarães, Simone Zanata, Adriana Pio e Roberta Scheibe pelas excelentes conversas, pela amizade sincera e pela convivência no período em que vivi na Amazônia.

Gabriela Scheibe, amiga “desatadora de nós” por quem tenho tanta gratidão por sua solidariedade, amor e ética.

Mercedes Lima, que me incentivou nessa empreitada e ofereceu abrigo e conforto em minha mudança da Selva Amazônica rumo à Selva de Pedra da cidade grande.

Elaine Santos pelo seu bom humor, entusiasmo, otimismo e atitude lúdica frente à vida.

André Picolli, amigo de diálogos densos, que sempre me mostrou monstros terríveis escondidos em águas plácidas, tendo por vezes personificado um barqueiro que me conduziu por rios nada tranquilos.

Queridas Sumaya Quemel e Desiane Castro pela musicalidade e afeto a mim dedicados.

O amigo amazônida Charles Char, presença marcante nos nossos saraus, que com suas canções embalava nossos encontros caboclos à luz de velas e do luar em minha casa, sempre povoada de sonhos e de amigos queridos.

Francisca Paula de Oliveira, amiga fiel, nordestina corajosa, que em meio a todos os sertões da alma sempre foi capaz de transformar o terreno mais árido em fértil.

Bianca Callegari, amiga querida, sempre presente nesse período cheio de surpresas e que, com sua jovialidade e olhos tão radiantes, ilumina tudo à sua volta.

Marília Maniglia, pelas conversas agradáveis e pela torcida para que eu concluísse este percurso.

Berna Valente e Nice Cepeda, amigas de tempos remotos com as quais tenho tido a oportunidade de semear ideias e planos.

Família Barriga, em especial Dona Dina, Aida, Tereza e Nenga, que por tanto tempo foram minha família na Amazônia: agradeço pela acolhida amorosa, pelo diálogo sobre rios, trapiches, seres e ervas encantadas em torno da mesa farta com açaí e peixe fresco.

Tereza, pelo tempo tão agradável de convivência, pelo carinho e apoio nesta empreitada, apesar das dificuldades que se interpuseram no nosso trajeto.

Tania Cordeiro Azevedo, amiga querida e pesquisadora admirável que sempre me incentivou nos estudos.

Tatiana Ribeiro dos Santos, mulher de personalidade forte e muita coragem, sempre presente em momentos delicados e que, com seu exemplo e carinho, me ensinou a como renascer diante das dificuldades que a vida nos impõe.

Meus queridos André Rembold e Marcos Campello, pela amizade tão longa que tem superado histórias difíceis e que a cada dia tem-me feito acreditar cada vez mais no amor.

Renato, Amanda, Beth e Falcão, por me ensinarem o que é valentia e determinação.

Dona Conceição, pelas preces, palavras doces e por todo o seu amor. Sr. Filadelfo, bravo homem do mar, que a cada canção portuguesa me emociona com suas lágrimas.

Cristina Quintela, desbravadora das marés mais turbulentas que, com seu amor e compreensão, me ensinou a navegar. Agradeço pela paciência e pelo apoio emocional, imprescindíveis para a conclusão deste trabalho e por, com sua delicadeza escondida atrás da máscara de brava, ter acolhido tantas vezes as lágrimas de amigos e desta mulher das águas que sou.

Rosa Maria e Isa D´Aólio, agricultoras de sonhos que, em conversas sob a chuva e à beira do rio, me mostraram a arte de cultivar plantas e afetos.

Estela de Jesus Martins, pela revisão cuidadosa do texto, pela tradução livre de poemas e pelo acolhimento diante de meus dilemas e insegurança na elaboração do trabalho.

Além das pessoas queridas mencionadas neste trabalho, agradeço a todas as dificuldades: à orientação e desorientação dos botos e ao encontro com monstros, vampiros e matintapereiras, aos quase naufrágios durante este percurso, que me possibilitaram visitas ao encanto, lugar subaquático, e que me proporcionaram diálogos férteis com minha sombra.

Agradeço à Amazônia, região mágica que por tanto tempo foi o meu lar e me fez descobrir que ao amor, à família, aos amigos e aos sonhos, a isso sim posso chamar de casa.

Enfim, a todos os que povoam, alegram e bagunçam a minha casa, a minha sincera gratidão.

*[...]  
e o amor é um rio,  
profundo rio de muitos sinais  
onde os barcos passam  
conforme o vento deseja e faz  
Ai, que ainda me lembro disso que ficou  
da gente virando terra, mato, galho e flor.*

*(trecho da canção *Flor do Destino*,  
composição de Chaves e Lima, 1991)*

## RESUMO

A Psicologia Analítica considera que aspectos psíquicos se expressam também por meio de mitos, folclore, contos e processos histórico-culturais e, na busca da compreensão desses fenômenos, promove diálogos com diversas áreas do conhecimento. Esta pesquisa tem como objetivo compreender a lenda O Boto sob o ponto de vista simbólico e o seu significado para a masculinidade, a feminilidade e a relação de gênero em alguns grupos de comunidades ribeirinhas da Amazônia. Para a realização deste estudo, adotamos o método de análise qualitativa, por meio de pesquisa documental em que selecionamos narrativas sobre o personagem do folclore O Boto presentes na literatura, na música, no cinema e nos depoimentos de pessoas de comunidades ribeirinhas compilados por estudiosos da História, Antropologia, Música e Psicologia Analítica. O material eleito foi submetido ao processamento simbólico arquetípico (PENNA, 2009) que propõe a compreensão do significado do símbolo e, a partir dessa etapa da pesquisa, foram identificados três grupos temáticos para análise: o simbolismo da natureza na lenda O Boto, a dinâmica da psique nas relações de gênero nas comunidades ribeirinhas, e O Boto e seu reflexo nos mitos. Os resultados deste estudo sugerem a influência dos aspectos geográficos e culturais no imaginário ribeirinho e que a lenda do Boto aponta temas que podem levar à separação defensiva do masculino e feminino na constituição dos gêneros e em sua relação.

**Palavras-chave:** Psicologia Analítica. Folclore da Amazônia. O Boto. Masculino e Feminino. Relações de gênero.

## ABSTRACT

Analytical Psychology believes that psychological aspects are also expressed through myths, folklore, fairy tales and historical-cultural processes. Seeking to grasp these phenomena, it promotes dialogues with various areas of knowledge. This research aims to understand The River Dolphin legend under the symbolic viewpoint and its significance to masculinity, femininity and gender relations in some groups of riverside communities in the Amazon Region. For this study, we adopted the qualitative method of analysis by means of a documentary research from which we selected narratives about this folklorical character in literature, music, film, and the testimonials of people from coastal communities compiled by scholars in History, Anthropology, Music and Analytical Psychology. The chosen material was submitted to the archetypal symbolic processing (PENNA, 2009) that proposes the understanding of the symbol meaning, and from this research stage onwards we identified three thematic groups for analysis: the symbolism of nature in The River Dolphin legend, the dynamics of the psyche in gender relations in riverine communities, and The River Dolphin and its reflection in the myths. The results of the study suggest the influence of geographical and cultural aspects in the riverine imagery, also indicating that The River Dolphin legend deals with themes that could lead to defensive separation of male and female in the constitution of genres and their relationship.

**Keywords:** Analytical Psychology. Amazonian folklore. The River Dolphin. Male and Female. Gender relations.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>14</b>
<b>1. FOLCLORE E PSICOLOGIA ANALÍTICA: entre pontes do saber</b> .....	<b>21</b>
<b>2. RIOS DE MITOS: história e geografia como afluentes do imaginário caboclo</b> .....	<b>26</b>
<b>3. RELAÇÕES DE GÊNERO NA AMAZÔNIA E COMPLEXOS CULTURAIS</b> .....	<b>33</b>
<b>4. A LENDA DO BOTO: entre canoas, terreiros e florestas do masculino e feminino no folclore</b> .....	<b>42</b>
<b>5. MÉTODO</b> .....	<b>58</b>
<b>5.1 Caracterização do estudo</b> .....	<b>58</b>
<b>5.2 Pesquisa bibliográfica e cenário de narrativas</b> .....	<b>59</b>
<b>5.3 Material</b> .....	<b>68</b>
<b>5.4 Objetivos da pesquisa</b> .....	<b>69</b>
5.4.1 Objetivo geral.....	69
5.4.2 Objetivos específicos .....	69
<b>5.5 Procedimentos de análise</b> .....	<b>69</b>
<b>6. ANÁLISE</b> .....	<b>72</b>
<b>6.1 A Lenda do Boto</b> .....	<b>72</b>
<b>6.2 O Simbolismo da natureza na lenda O Boto</b> .....	<b>74</b>
<b>6.3 Contexto social e a dinâmica da psique nas relações de gênero em povoados ribeirinhos da Amazônia</b> .....	<b>92</b>
<b>6.4 O Boto e seus reflexos nos mitos</b> .....	<b>105</b>
6.4.1 O Boto face a Hermes .....	105
6.4.2 O Boto face a Dioniso .....	115
6.4.3 O Boto face a Eros .....	121
<b>DISCUSSÃO</b> .....	<b>129</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>139</b>

## INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a compreender a Lenda do Boto sob o ponto de vista simbólico e o seu significado para a masculinidade, a feminilidade e a relação de gênero em alguns grupos de comunidades ribeirinhas da Amazônia.

A motivação para este estudo, a partir de narrativas sobre a Lenda do Boto presentes no folclore nacional, deve-se à ênfase atribuída às narrativas míticas e folclóricas na compreensão de fenômenos psíquicos pela Psicologia Analítica e à existência de poucas pesquisas sobre mitologia e folclore brasileiro sob esta abordagem. Destaco, ainda, a importância que mitos e lendas, especialmente brasileiros, ocupam em minha vida, interesse este ainda mais fortalecido pela minha vivência de quase sete anos em um dos estados que compõem a Região Amazônica, o Amapá, que na língua Tupi significa Lugar da Chuva.

Juntamente com familiares e amigos, desde a mais tenra idade fui exposta aos mitos e lendas transmitidas por minha mãe, na forma de narrativas encantadoras sobre personagens folclóricos e literários. Ao mesmo tempo, era incentivada à leitura das obras de Monteiro Lobato, Ziraldo, Cecília Meireles e outros autores. Também nessa fase da vida, assistia aos *causos* contados por meu pai sobre fantasmas e almas-do-outro-mundo, que provocavam nos presentes uma estranha combinação de curiosidade, medo e deslumbramento. Em consequência, inúmeros personagens folclóricos, literários e criaturas mágicas povoaram minha imaginação por muitos anos.

No turismo pedagógico, atividade que exerci antes de me envolver com a Psicologia, guiei estudantes em espaços culturais como o Museu do Folclore e diversas exposições. Durante as visitas pude constatar o desconhecimento do público sobre folclore, mitologia e arqueologia nacional. Segundo comentário de Vasconcellos (2006), a indiferença dos estudantes a aspectos de nossa cultura decorre dos conteúdos abordados nas escolas brasileiras, em que nossa história é contada a partir da chegada dos europeus ao país. Nesse enfoque, o estudo das populações indígenas, a geografia e a história da Amazônia, a arqueologia e o folclore brasileiro são temas negligenciados. Em nossa trajetória escolar, somos incentivados a privilegiar o estudo dos mitos, das lendas e da arqueologia das civilizações etruscas, gregas e romanas, entre outros contextos culturais, em detrimento na nossa própria identidade.

As razões desse desconhecimento de grande parte da sociedade brasileira, tanto em relação à arqueologia brasileira como também em relação ao período pré-colonial, podem ser compreendidas à luz de alguns aspectos: na própria conformação da história do nosso país que, sem dúvida, não atribuiu a importância devida ao segmento indígena na discussão em relação à polêmica questão da identidade nacional, à forma como nossas elites trataram a questão indígena em termos jurídicos e, obviamente, ao fato de que a arqueologia como área de conhecimento é muito recente em nosso país. (VASCONCELLOS, 2006, p. 21-22).

Em minha prática clínica e docente, tenho observado que os mitos, o folclore e a literatura são ferramentas na compreensão dos fenômenos psíquicos e ilustração preciosa de temas diversos em sala de aula. Afinal, como definiu W. Boechat (1997, p. 23), as lendas e “a mitologia são um sonhar coletivo dos povos. Os temas míticos retratam situações humanas básicas, arquetípicas como Jung as chamou”. Apesar disso, também no meu processo acadêmico pude constatar o enaltecimento dos mitos e folclore de outras culturas, pois mesmo em Psicologia Analítica são poucos os pesquisadores que se dedicam ao estudo das lendas brasileiras.

Callia (2006, p. 18) afirmou que “pesquisar a nossa história ajudar-nos-á a desvendar e resgatar um pouco do que nos pertence e a conectar-nos às referências internas de cuja matriz somos criados”. Assim, por motivos profissionais e na busca por reconhecer mitos brasileiros, decidi nortear meus caminhos e, em 2004, troquei o Rio de Janeiro pelo Rio Amazonas, tendo fixado moradia em Macapá, a capital do Amapá, por quase sete anos.

Como docente de graduação no Amapá, percebi que mesmo os muitos alunos amapaenses de origem indígena desdenhavam da mitologia, do folclore e da arqueologia do norte do país, enquanto celebravam festas internacionais como o Halloween<sup>1</sup>. Quando convidados a apresentarem seminários sobre a relação entre psicologia, folclore e mitologia, esses estudantes preferiam dedicar-se a pesquisas sobre personagens de outros contextos culturais.

Nas viagens pelo Amapá e mesmo nos diálogos com moradores da capital de origem ribeirinha, percebi que, para alguns caboclos, as narrativas sobre personagens folclóricos

---

<sup>1</sup> A falta de conhecimento sobre a cultura brasileira pode ser identificada em festas internacionais como o Halloween, celebrada no país em 31 de outubro, mesmo dia destinado ao personagem encantado brasileiro O Saci.

como O Boto – objeto de nosso estudo –, Curupira, Cobra Grande e Mapinguari<sup>2</sup> não correspondem a meras histórias fictícias. Merecem atenção os rios de águas turvas que isolam e aproximam os lugarejos de outras cidades; os rios que alimentam os habitantes com seus peixes; os rios que, devido a uma coloração muito escura, escondem perigos sob suas águas e que, a partir das mudanças das marés, provocam grandes catástrofes como a destruição de casas e enchentes de grandes proporções, além de naufrágios e mortes.

Os mitos forneciam aos seres humanos um corpo de conhecimentos e métodos para lidar com a natureza e construir modos comunitários de vida produtivos e criativos. Os mitos são resultantes da compilação do conhecimento acumulado sobre a constituição de mundo e dos seres vivos seu funcionamento e sua integração. A mitologia é uma produção cultural anônima e espontânea de conhecimento que brota do inconsciente coletivo e constrói a consciência coletiva. Podemos indiscutivelmente considerar os mitos como formas de conhecimento produzido e acumulado pela humanidade desde os seus primórdios. Assim sendo, a mitologia constitui uma das primeiras formas de produção registrada e compilada. (PENNA, 2009, p. 31).

Muitos povos ribeirinhos justificam tragédias, ódios, ressentimentos, a relação entre masculino e feminino, paixões avassaladoras e até uma gravidez não planejada por meio de lendas e mitos nos quais O Boto é repetidas vezes o protagonista dos acontecimentos.

O homem primitivo não se interessa pelas explicações objetivas do óbvio, mas por outro lado, tem uma necessidade imperativa, ou melhor, a sua alma inconsciente é impelida irresistivelmente a assimilar toda expectativa externa sensorial a acontecimentos anímicos. Para o primitivo, não basta ver o Sol nascer e declinar, esta observação exterior deve corresponder para ele, a um acontecimento anímico, isto é, o sol deve representar em sua trajetória, o destino de um deus ou herói que, no fundo, habita unicamente a alma do homem. Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas, não são de modo algum alegorias dessas experiências objetivas, mas sim, expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através da projeção – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza. (JUNG, [1934/1954] 2003, O.C., IX/1, §7, p. 17).

A partir de suas leituras, pesquisas e prática clínica, Jung constatou que muitos dilemas psíquicos decorrentes de abandonos, lutos e perdas, bem como conflitos característicos das fases do desenvolvimento, paixões ou iniciação sexual, são narrados a partir da linguagem dos mitos e lendas. Nas palavras de Walter Boechat (1997, p. 27), as lendas e “os mitos são estórias simbólicas que se desdobram em imagens significativas que tratam das verdades de todos os tempos”.

Os arquétipos são imagens instintivas que não foram intelectualmente inventadas. Estão sempre presentes e produzem certos processos no inconsciente que podemos comparar aos mitos. É essa a origem da mitologia. A mitologia é uma dramatização

---

<sup>2</sup> Seres encantados do folclore da Amazônia que serão descritos a partir do sexto capítulo.

de uma série de imagens que formulam a vida dos arquétipos. (JUNG, [1961] 1989, p. 309).

Durante minha permanência na Amazônia, os relatos sobre a sedução de ribeirinhas pelo Boto provocavam-me feixes de imagens pelos quais desfilavam o encantador homem-golfinho e as tristes mulheres caboclas defloradas pelo ser folclórico.

As narrativas amazônicas abordavam jovens ribeirinhas contidas por uma vegetação densa e um clima quente e úmido, isoladas do mundo pelos muitos rios, as quais, grávidas de um ser sobrenatural e apartadas de outras porções de terra firme, em desespero e lágrimas, esperavam às suas margens pelo retorno do sedutor cetáceo.

O Boto, ser encantador e viril, motivo de temor e desejo pelas moças dos lugarejos, era apresentado como criatura fluida e audaz, desbravadora de caminhos pelos rios caudalosos, e que – além de seduzir as virgens e jovens comprometidas – despertava confusos afetos como medo e desejo, amor e repulsa, admiração e ódio, nas pessoas que com ele se deparavam.

Diante dos relatos dos ribeirinhos, de leituras míticas e folclóricas, de diálogos na clínica e em outros espaços com homens e mulheres sobre suas experiências amorosas, abarcando paixão, entrega, alegria, desvario, envolvimento e abandono, interessei-me por analisar a lenda do Boto sob a perspectiva simbólica e seu significado para a masculinidade, a feminilidade e a relação de gênero em grupos de comunidades ribeirinhas da Amazônia. Afinal, o que vem a ser a feminilidade, associada a delicadeza, lua, flor, árvore, estrelas, águas doces de rio, e ao mesmo tempo a magia, encantamento, perdição, devoramento e instabilidade? E o que pode ser a masculinidade, aspecto que conjuga fluidez, agilidade, criatividade, proteção e estabilidade, também relacionada a proibição, dominação, castração e punição, e que, na busca por caminhos, seduz, conquista, invade, fecunda, rejeita e parte, alheio aos prejuízos de sua passagem?

Com início na narrativa O Boto e de mitos e lendas que abordam personagens semelhantes em outros contextos culturais, verificamos o caráter coletivo dos mitos e do folclore que, por uma linguagem simbólica, ilustram o interesse, medo, desejo e rejeição despertados pelos aspectos multifacetados da feminilidade e masculinidade presentes no inconsciente coletivo.

A Psicologia Analítica considera o mito, as lendas e os contos de fada como agentes organizadores da psique, por meio dos quais se expressam os arquétipos do inconsciente coletivo, a partir de narrativas que se apresentam em diferentes roupagens nos diversos contextos culturais. Por conseguinte, como poderemos compreender a lenda do Boto sob o ponto de vista simbólico e seu significado para a masculinidade e a feminilidade, e a relação de gênero dos habitantes de algumas comunidades ribeirinhas da Amazônia expressas em depoimentos de caboclos, expressões artísticas e relatos de estudiosos de várias áreas do conhecimento?

As imagens são o evento psíquico fundamental da alma humana, e o mito reflete de forma exemplar este acontecer psíquico. O mito é evento primordial da cultura humana. Na verdade, o homem não produz mitos, estes ocorrem ao homem e têm a função de situá-lo no cosmos. A mitologia tem fundamentalmente uma função psicológica organizadora e estruturadora da psique. (BOECHAT. W, 1997, p. 55).

Para a realização desta pesquisa, adotamos o método de análise qualitativa pela perspectiva da Psicologia Analítica. O procedimento escolhido para este estudo implicará na seleção de narrativas sobre O Boto presentes em canções, textos literários, relatos de ribeirinhos transcritos por estudiosos da História, Antropologia e Folclore e vinhetas coletadas durante o período em que estive na Amazônia. Em nossas leituras, constatamos a influência da fauna, flora, hidrografia e aspectos históricos na elaboração de narrativas sobre O Boto; portanto, o contexto geográfico e histórico amazônico também se configura como material importante para nossa análise. Recorremos também ao processamento simbólico arquetípico, método proposto por Penna (2009) para a análise.

### **Objetivos da Pesquisa**

O objetivo geral deste estudo é analisar a Lenda do Boto sob o enfoque simbólico e o seu significado para a masculinidade, a feminilidade e a relação de gênero em alguns grupos de comunidades ribeirinhas da Amazônia.

Como objetivos específicos, a pesquisa busca refletir sobre a importância do folclore para o estudo dos processos psicológicos de uma dada cultura e da relação entre os gêneros nesse contexto. Além disso, empenha-se em contribuir para a difusão da identidade nacional a partir do folclore que, por ter sido relegado à sombra pelo desconhecimento de nossa própria cultura, merece ser iluminado pela nossa consciência. E, por último, lançar sementes que

favoreçam a valorização do folclore nacional e que concorram para futuros estudos de orientação junguiana sobre lendas e mitologia brasileira.

Para alcançar tais objetivos, esta dissertação está estruturada em seis capítulos.

O primeiro capítulo propõe definir os aspectos para classificação de uma narrativa como mito, lenda, fábula ou alegoria, e busca também comentar as influências históricas e filosóficas que serviram de base para a constituição do folclore como importante área de estudo. Além disso, delinea o panorama dos estudos sobre o folclore no Brasil, e a influência da Segunda Guerra Mundial nas determinações da UNESCO no que tange à importância do folclore como agente facilitador da união entre os povos. Nesse contexto, o Brasil destacou-se como o país pioneiro em organizar comissões e campanhas voltadas à defesa das tradições populares.

No segundo capítulo buscamos descrever a influência do clima, vegetação, fauna e flora na estruturação das lendas do folclore da Amazônia e suas expressões artísticas, em que a geografia e os personagens encantados são também frequentemente abordados.

O terceiro capítulo destaca temas relacionados à masculinidade, feminilidade e à relação de gênero por meio de interdições alimentares, da divisão de tarefas e dos costumes e tradições da Amazônia, assuntos bastante presentes nas lendas do folclore e nos mitos. Aborda também temas como complexos culturais e conceitos da Psicologia Analítica, relevantes para a elaboração desta análise.

Os aspectos históricos e geográficos são tratados no quarto capítulo, juntamente com as narrativas caboclas sobre o personagem objeto de nosso estudo e os depoimentos de caboclos, viajantes e estudiosos da História, Antropologia e Folclore sobre o homem-golfinho da Amazônia que seduz mulheres ribeirinhas. Tais relatos serão utilizados para a amplificação simbólica e compreensão do objeto e tema deste estudo.

O quinto capítulo define e justifica a escolha metodológica adotada na pesquisa, assim como detalha o material utilizado e descreve os procedimentos de análise. Nesta etapa abordamos o principal arcabouço teórico da pesquisa, que serviu de base para a análise dos símbolos presentes na lenda O Boto sob a perspectiva junguiana. Acrescentamos ainda um

item com as etapas desenvolvidas, que incluem a leitura de narrativas, a seleção de excertos de diálogos com ribeirinhos sobre o personagem folclórico e o contexto geográfico e histórico em que essa lenda se popularizou. Apresentamos ainda os três grupos temáticos identificados por meio do processamento simbólico arquetípico da lenda O Boto: o simbolismo da lenda O Boto, a dinâmica da psique nas relações de gênero nas comunidades ribeirinhas, e o reflexo do boto nos mitos.

O sexto capítulo inclui a análise do tema a partir de estudos de pesquisadores de diversas áreas, da literatura, de um filme e de três canções da Amazônia, músicas estas que narram o encantamento provocado pelo Boto nas mulheres dos povoados. Propomo-nos aqui a interpretar a lenda O Boto sob o ponto de vista simbólico e o seu significado nas relações de gênero de membros de algumas comunidades ribeirinhas.

Finalmente, passamos à discussão e à apresentação das considerações finais decorrentes desta pesquisa.

## 1 FOLCLORE E PSICOLOGIA ANALÍTICA: entre pontes do saber

Os mitos e os ritos sempre revelam uma situação-limite do homem – não apenas uma situação histórica. Uma situação-limite é aquela que o homem descobre ao tomar consciência de seu lugar no universo... Hoje admite-se em geral que o mito é um relato de acontecimentos que ocorreram *in principio*, isto é, “no começo”, num instante primordial e não-temporal, num momento de *tempo sagrado*. Esse tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, do termo contínuo e irresistível de nossa existência cotidiana e dessacralizada. Ao narrar um mito, de algum modo a pessoa reatualiza o tempo sagrado em que os acontecimentos narrados ocorrem [...]. Numa palavra, presume-se que o mito aconteça – se é que se pode dizer assim – num tempo não temporal, num instante sem duração como alguns místicos e filósofos imaginam ser a eternidade. (ELIADE, 1965, p. 34 e p. 57).

Identificamos a narrativa O Boto como lenda do folclore, embora consideremos difícil a distinção entre mito e lenda<sup>3</sup>. Historiadores, antropólogos e folcloristas indicam o surgimento do personagem O Boto a partir da invasão dos europeus à América nos séculos XV e XVI<sup>4</sup>. As características desse encantado sugerem que sua origem deriva do sincretismo<sup>5</sup>, incluindo mensagens implícitas de advertência e de fundo moral, o que nos leva a definir nosso objeto de estudo como lenda.

O conteúdo simbólico dos mitos, folclore e contos de fada aborda questões inerentes à natureza humana e, por abrangerem todo um complexo mitológico, relatam metaforicamente o medo e a coragem, a paixão e o ódio, o masculino e o feminino, a vida e a morte, enfim, a dialética entre opostos que personifica ou torna presentes os arquétipos do inconsciente coletivo (MAGALHÃES, 2009).

O termo folclore foi proposto por John Thoms, antiquário e estudioso britânico (1803-1885), com o objetivo de classificar uma área de investigação até então denominada “antiguidades populares” ou “literatura popular”. Como campo de estudo sobre o saber de um povo, o folclore envolve assuntos como música, folgedos, arte e artesanato, narrativas

---

<sup>3</sup> Segundo Brandão (2002), o mito apresenta múltiplos significados e seu objetivo não é apenas definir palavras, mas aspectos da realidade. No seu entender, o mito aborda acontecimentos em um tempo e espaço distantes, sem definição específica. Já o termo *lenda* provém do latim *legenda*, que significa “o que deve ser lido” e designa um acontecimento histórico que adquiriu nova roupagem e que tem como finalidade uma mensagem sempre edificante (p. 35).

<sup>4</sup> Consideramos inadequada a classificação da invasão dos europeus ao país como Descobrimento do Brasil, pois antes da chegada de suas naveas já existiam nações. Na disputa pela região e colonização, civilizações foram dizimadas e saqueadas, resultando em perda do acervo linguístico, religioso e cultural dos povos indígenas. Discordamos também da delimitação do início da História do Brasil a partir da presença lusitana no país e da inserção da linguagem escrita, porque este modelo corresponde a um perfil cultural europeu. Os nativos tinham métodos de registro dos acontecimentos por meio de imagens rupestres, narrativas orais, ilustrações em cerâmicas e rituais (CALLIA; SCHAN; VASCONCELLOS, 2006).

<sup>5</sup> Conjugação de aspectos culturais diferentes para a formação de uma nova identidade cultural (LARAIA, 2002).

populares, danças, gastronomia e outras expressões culturais. Para a Antropologia, a definição do que venha ou não a ser folclore constrói-se historicamente e depende do período e do contexto cultural de cada sociedade (CAVALCANTI, 1992).

Os estudos sobre o folclore tiveram seu início no Romantismo, movimento intelectual fecundo que se opôs à valorização do ideal da racionalidade do Iluminismo. O Romantismo eclodiu no século XVIII na Europa e nas Américas e abrangia filosofia, arte e literatura, tendo exercido forte influência na estruturação da Psicologia Analítica<sup>6</sup> (PENNA, 2009). Buscava-se no Romantismo a aproximação entre cultura popular e elite, o enaltecimento da simplicidade do povo e seu envolvimento nas tradições da região, em que indivíduo e coletividade se diluíam e se relacionavam. Nesse contexto, o povo tornava-se um importante objeto de interesse intelectual no qual os ideais românticos convergiam para movimentos nacionalistas na Europa, sendo fundamentais para que reflexões sobre folclore e cultura popular ocorressem na época (CAVALCANTI, 1992). O Romantismo considerava as exigências do mundo moderno responsáveis pelo distanciamento da elite em relação à cultura popular, destacando cinco aspectos<sup>7</sup> ligados às manifestações populares: o primitivo, o comunitário, o rural, o oral e o autêntico. No contexto da Segunda Guerra Mundial, o folclore passou a se configurar como importante objeto de estudo para diversas áreas do conhecimento.

No Brasil, os estudos do folclore acompanhavam os diálogos sobre o contexto intelectual europeu, em que personalidades de diversas áreas do conhecimento do país, como Silvio Romero<sup>8</sup> (1851-1914), Amadeu Amaral<sup>9</sup> (1875-1929) e Mario de Andrade<sup>10</sup> (1893-

---

<sup>6</sup> A Psicologia Analítica também foi fortemente influenciada pelo Romantismo, visto que esta abordagem enaltece o folclore, enfatizando que o estudo de lendas, mitologia e história das religiões contribui para uma melhor compreensão da psique humana e dos processos inconscientes (HARDING, 2007).

<sup>7</sup> Berke (1989) e Cavalcanti (1992) assim descrevem os cinco aspectos: *primitivo*: associava as expressões do povo à simplicidade e crença em superstições; *comunitário*: propunha a equivocada ideia de uniformidade à cultura popular; *rural*: ligado ao afastamento da população dos centros urbanos, o que contribuiria para que o homem não fosse corrompido pelos apelos das cidades industrializadas; *oral*: referia-se à falta de domínio da leitura e escrita pelo povo dos espaços rurais, que determinava a propagação verbal dos aspectos culturais desses grupos; e *autêntico*: o caráter autêntico evidenciava a idealização desses intelectuais em relação ao homem dos espaços rurais e ao seu contexto social.

<sup>8</sup> Crítico e historiador da literatura brasileira que empreendeu estudos sobre literatura oral, destacando-se por seu olhar positivista sobre o contexto popular (CAVALCANTI, 1992).

<sup>9</sup> Poeta, folclorista, filólogo e ensaísta brasileiro que defendia as tradições populares como a expressão do ser nacional, o que justificava o incentivo de atuação política em defesa do folclore (Ibid).

<sup>10</sup> Poeta, romancista, musicólogo, historiador e crítico de arte brasileiro que classificou o folclore como a “expressão de nossa brasilidade – capaz de promover um ideal de cultura nacional” (Ibid, p. 2).

1945) defendiam a importância de diálogos entre o folclore e as ciências (CAVALCANTI, 1992).

A década de 50 foi um divisor de águas em relação aos estudos sobre o folclore no Brasil, período em que – com a participação de intelectuais como Cecília Meireles<sup>11</sup> (1901-1964), Câmara Cascudo<sup>12</sup> (1898-1986), Gilberto Freyre<sup>13</sup> (1900-1987), Arthur Ramos<sup>14</sup> (1903-1949) e Manuel Diegues Júnior<sup>15</sup> (1912-1991) – empreendeu-se intensa promoção da cultura popular (GICO, 1998). A movimentação em torno do folclore foi articulada pela Comissão Nacional do Folclore do Ministério Exterior, associada à UNESCO. Assim, no período do pós-guerra o folclore passou a se constituir em objeto facilitador de entendimento entre os povos e promotor do respeito à diversidade cultural (VILHENA, 1992).

Em conformidade com as exigências da UNESCO, o Brasil se destacou como país pioneiro a estruturar uma comissão sobre o folclore, a partir da fundação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) em 1958, pelo Ministério da Educação e Cultura, que representava o conjunto de ações para a proteção do patrimônio folclórico nacional e das artes populares (VILHENA, 1992).

Para os membros da CDFB<sup>16</sup>, o folclore abrangia aspectos culturais autênticos da nação brasileira, enquanto o grupo buscava engajamento em diálogos intelectuais no país. Para tanto, em conjunto com as ciências sociais promovia pesquisas sobre o folclore em diversas regiões do Brasil (CAVALCANTI, 1992; GICO, 1998; FROTA, 2000).

No que concerne aos documentos relevantes organizados por membros da CDFB, destacamos o apoio do Governo Federal no contexto do Pós-Guerra para a publicação do Dicionário do Folclore Brasileiro<sup>17</sup>, de Luís da Câmara Cascudo, que foi incluído na

<sup>11</sup> Romancista, poetisa, cronista e folclorista brasileira (GONÇALVES, 2012).

<sup>12</sup> Historiador, antropólogo, advogado e estudioso da cultura brasileira (GICO, 1998).

<sup>13</sup> Escritor que se dedicou a interpretar o Brasil por áreas do conhecimento, como antropologia, sociologia e história.

<sup>14</sup> Médico que também se dedicou à psicologia social e ao folclore brasileiro.

<sup>15</sup> Professor, sociólogo e advogado brasileiro.

<sup>16</sup> A CDFB empenhou-se na organização de documentos, acervos sonoros, museológicos e bibliográficos ligados ao folclore, que convergiram para a estruturação do Museu de Folclore Edison Carneiro e da Biblioteca Amadeu Amaral no Centro de Folclore Cultura Popular no Rio de Janeiro (FROTA, 2000).

<sup>17</sup> A iniciativa do Governo Federal na publicação de uma obra que se propunha enaltecer o saber popular evidencia a importância atribuída ao folclore no contexto social da época. O Dicionário abrange dois volumes sobre folgedos, termos regionais, culinária, personagens encantados, arte e cotidiano popular que somam mais

Enciclopédia Brasileira<sup>18</sup> (VILHENA, 1992).

Os estudos sobre o folclore revelam as expressões populares como difusoras de uma dinâmica humana e social na qual as relações entre o popular e o erudito se estreitaram (CAVALCANTI, 1992), fato confirmado pela dedicação de escritores tradicionais como Monteiro Lobato (1882-1948), que divulgou personagens folclóricos para crianças; de compositores clássicos como Heitor Villa Lobos (1887-1959), que favoreceu novas sonoridades às canções infantis (CAVALCANTI, 2002); e de obras de maestros como Tom Jobim (1927-1994), Waldemar Henrique (1905-1936) e Wilson Fonseca (1912-2002), que compuseram canções sobre temas folclóricos interpretadas por músicos populares e eruditos<sup>19\_20\_21</sup>.

Sob a visão antropológica e histórica, o folclore apresenta os elementos culturais de um povo, o que possibilita o acesso à sua identidade (CARVALHO, 1992). Nessa concepção, a antropologia considera que aspectos culturais se constituem na perspectiva dos processos históricos e convergem para a organização social e para um padrão de convivência em sociedade. O caráter dinâmico do folclore pode também suscitar novos sentidos ao longo dos anos, confluindo para importantes diálogos sobre os contextos sociais.

Na abordagem junguiana, os elementos culturais populares não se restringem a uma data específica, a um material ou a uma técnica na composição de uma peça de artesanato, traje, dança ou música. Além do valor histórico e cultural presente nos temas folclóricos, mitos e manifestações populares, a Psicologia Analítica também vê essas expressões culturais como material importante no entendimento dos fenômenos psíquicos, haja vista que nessas manifestações há a presença de mitologemas, conjuntos mitológicos em que situações

---

de 700 páginas, e configura-se como relevante contribuição ao estudo sistemático de nosso folclore, referência na difusão de conhecimento e “no desenvolvimento do espírito nacional através do estudo de fontes mais puras de criação de sensibilidade coletiva”, conforme as palavras do então Ministro da Educação, Antônio Balbino (CÂMARA CASCUDO, s.d., p. 9).

<sup>18</sup> Tal iniciativa envolveu publicações sobre conhecimentos humanos reunidos em volumes e matérias afins e distribuídos por assuntos classificados como brasileiros, que abrangem literatura e folclore nacional, e que receberam ênfase especial porque, segundo o Chefe da Seção da Enciclopédia, Antonio Caldas, possibilitam ao leitor “palmilhar e dissecar com instrumentos da pesquisa e do estudo planejado, esse gigante quase desconhecido e inexplorado” (op. cit., p.11).

<sup>19</sup> Mario Adnet gravou o CD **Amazônia: na trilha da floresta** (2002), que inclui canções de Waldemar Henrique e de Tom Jobim sobre o folclore.

<sup>20</sup> Maria Lúcia Godoy (1969) gravou o CD **O Canto da Amazônia** para o Museu da Imagem e do Som, incluindo canções de Waldemar Henrique como Foi Boto, Sinhá e outras sobre o folclore.

<sup>21</sup> Em 1987 a Orquestra de Câmara de Blumenau gravou o CD **Radamés Gnattali & Waldemar Henrique** para o Projeto Pro-Memus/Funarte.

relacionadas a gênero, desafios e emoções comuns a toda humanidade, portanto, arquetípicas, são narradas por meio de símbolos, de acordo com o contexto cultural em que se expressam (HOPKE, 2011).

Os arquétipos constituem e são responsáveis pela faculdade mitopoética da mente humana e sua faculdade criadora de mitos. Na conceituação de arquétipo, Jung lançou mão de disciplinas afins à psicologia, como o estudo de religiões comparadas, contos de fada e mitos. Nestas expressões simbólicas da alma coletiva, pôde detectar imagens semelhantes às encontradas em seus próprios sonhos e de inúmeros pacientes. (BOECHAT, W., 1997, p. 23).

Considerando o folclore como o conjunto de hábitos, história, tradições, religiosidade e identidade de um povo, em uma leitura junguiana das manifestações populares, torna-se possível classificá-lo como expressão do inconsciente cultural. No entanto, a partir do raciocínio de que as lendas do folclore expressam símbolos do masculino e feminino, além de vivências como nascimento, desenvolvimento, sedução, paixões, relações de gênero e morte, que se configuram comuns a toda a humanidade nos variados contextos culturais, os temas apresentados pelo folclore podem ser considerados arquetípicos e, portanto, manifestações do inconsciente coletivo.

## 2 RIOS DE MITOS: história e geografia como afluentes do imaginário caboclo

### Caminhos de Rio

Nos caminhos desse rio  
Muita história para contar  
Navegar nessa canoa  
É ter o mundo para se entranhar

[...]

Tem o boto sonso  
Que aparece no terreiro  
Para fazer as moças  
Liberarem seus desejos.

Todos os mistérios  
Dessa mata e dessa água  
Esse povo usa  
Para espantar a mágoa

Para sobreviver  
E explicar a dor  
O azar e a sorte  
A desgraça e o amor

*Raízes Caboclas*<sup>22</sup>

Para compreensão da lenda O Boto sob o ponto de vista simbólico e seu significado para a masculinidade, feminilidade e a relação de gênero em alguns grupos de comunidades ribeirinhas da Amazônia, torna-se necessário recorrer à geografia, à história e à influência da cultura paraense na constituição do imaginário caboclo no Amapá<sup>23</sup> para que, no próximo capítulo, abordemos os papéis relacionados a gênero em algumas localidades da região.

A Amazônia<sup>24</sup> possui a maior proporção de florestas tropicais e reserva de água doce do mundo. O próprio nome da região faz alusão a temas da mitologia e folclore: as Amazonas, guerreiras míticas gregas que se relacionavam com homens para procriação e matavam ou rejeitavam os próprios filhos do sexo masculino. Em busca por ouro nos Andes, os exploradores espanhóis foram confrontados pelas índias icamiabas, guerreiras que, com sua bravura, venceram os invasores europeus sem apoio masculino. A coragem dessas índias

<sup>22</sup> Grupo musical manauara composto na década de 80 e que canta a geografia e a cultura da Amazônia.

<sup>23</sup> A incorporação do Amapá ao Pará por longo tempo, a proximidade e similaridades geográficas desse território ao Estado mencionado, associada à própria influência dos habitantes nativos da região e à colonização lusitana, predominantemente da Ilha dos Açores, configuraram-se como fatores relevantes para que muitos costumes, gastronomia, linguagem, mitos, lendas e crenças paraenses viessem a se fazer presentes no contexto cultural do Amapá (MEIRA, 1989; SANTOS, 1994).

<sup>24</sup> Dos nove países da América Latina que compõem a Região Amazônica, 60% do território são ocupados pelo Brasil. Fazem parte da Amazônia Brasileira os estados do Acre, Amazonas, Pará, Amapá, Tocantins, parte do Maranhão e Mato Grosso. Vale destacar que, além de rica biodiversidade, a região guarda precioso acervo arqueológico, mítico e lendário (QUEIROZ, 1999; PORTO, 2003; AB-SÁBER, 2005; BECKER, 2005).

levou o rei Carlos V, de Habsburgo, a atribuir o nome das personagens gregas ao rio. A classificação desse espaço como Amazônia ocorreu em 1899, na obra do Barão de Santa Anna Neri intitulada *O país das Amazonas* (COELHO, 2007).

Os navegantes do século XV descreveram a Província Amapaia, que hoje tem o nome de Amapá, como um espaço rico em ouro, terreno plano próximo a muitos cursos de água barrenta, repleto de serpentes venenosas, animais perigosos e habitado pelos indígenas do tronco Aruaque, entre os quais destacavam-se os Guaiampis, Palicures e Tucujus (SANTOS, 1994; MATHIS, 1997).

Amazônia (...). Oceanos também de águas doces, declinada em todas as conjugações, mesmo as anômalas, fluindo, tantas, em pretérito imperfeito e num gerúndio no timbre imperativo e pervertido das ações que ainda se desenrolam nas inconjugações do curso da História. Minas, minérios à pele da terra, pepitas de ouro a granel, carradas de gemas à flor do chão. Diziam que era só pegar. (TAPIASSÚ, 2005, p. 300).

Câmara Cascudo (s.d.) comentou o confronto do europeu com a população, vegetação e fauna da Região Amazônica, que conjugavam tanto o fascínio dos metais preciosos quanto os perigos da floresta, além das incríveis histórias dos navegantes portugueses, ingleses, holandeses e franceses<sup>25</sup> que – misturadas aos mitos indígenas<sup>26</sup> e africanos<sup>27</sup> – favoreceram o fecundo caldeirão cultural. As narrativas sobre seres encantados e monstros devoradores se propagaram ao longo dos anos e romperam os limites da floresta, a ponto de serem conhecidas em um país de dimensão continental – como acontece com a lenda do Boto, objeto deste estudo.

No século XIX o Amapá foi denominado território, e com o advento da descoberta do ouro e da borracha ocorreram novas disputas territoriais (SANTOS, 1988). Em 1900, o Brasil conquistou a posse da região, sendo o território incorporado ao estado do Pará sob o nome de Amapá. No contexto da Segunda Guerra Mundial, o Território Federal do Amapá foi

<sup>25</sup> No século XVII, o Amapá sofreu invasões inglesas e holandesas, até a expulsão desses grupos pelos portugueses. Pela posse da terra, lutaram também os franceses no século XVIII, e o Tratado de Utrecht em 1713 delimitou fronteiras entre o Brasil e a Guiana Francesa. Para defesa do território, foi construída por ordem portuguesa a Fortaleza de São José de Macapá, a maior da América Latina (CASTRO, 1999). A influência francesa se constata no uso de termos franceses, neologismos e no conhecimento desse idioma em algumas aldeias indígenas do extremo norte da região (MEIRA, 1989; SANTOS, 1994).

<sup>26</sup> Os mitos indígenas formam a base das narrativas caboclas e a elas foram adaptadas crenças e lendas trazidas por europeus e africanos (CÂMARA CASCUDO, 2002).

<sup>27</sup> Na colonização da Amazônia, os portugueses trouxeram da África pessoas que foram escravizadas. No Estado, há a presença de distritos quilombolas como Curiaú e Mazagão Velho, entre outros lugares. Como manifestações culturais afro-brasileiras, mencionamos o Marabaixo, que envolve dança, música e religiosidade (SANTOS, op. cit.; CASTRO, op. cit.).

constituído em 1943<sup>28</sup>, e em 1988 foi promovido a Estado, a partir da promulgação da Constituição Brasileira (SANTOS, 1994).

O Amapá encontra-se isolado do restante do Brasil, e a ligação a outros Estados do país faz-se por via aérea ou fluvial, sendo que o acesso à capital mais próxima, Belém do Pará, pode ser realizado em 45 minutos de avião, embora a frequência dos voos seja escassa, o que torna o exílio do Estado ainda maior.

O percurso pelos rios de Macapá à capital paraense demanda no mínimo 24 horas de viagem, tempo que pode sofrer alterações de acordo com o fluxo das águas, pois a partida das embarcações só é autorizada quando a maré enche e, aparentemente, não oferece perigos. No século XXI, em que a tecnologia oferece meios de transporte avançados, a organização da vida e dos horários dos habitantes da Amazônia ainda depende da natureza; portanto, torna-se necessário que “o tempo dos relógios seja ajustado ao tempo das marés” (PACHECO, 2009, p. 23). A configuração geográfica da Região Amazônica destaca-se pela interposição dos rios e matas na comunicação entre os municípios do norte, motivo para que a área fosse denominada “terra anfíbia”<sup>29</sup>, o que faz dessa parte do país um continente estrangeiro para a população de outros estados, e até mesmo para os próprios habitantes da região (AB’SÁBER, 2005; BECKER, 2005; TAPIASSÚ, 2005; PACHECO, 2009).

Na Amazônia, mais que em outras plagas, um rio é e não é só um rio, podendo infundir-se em um paraná, um igarapé, lago ou lagoa já sob influência das voragens atlânticas. Bem ali, em vertentes próximas, a residência de um olho d’água ou muitos e basta uma cava para brotar água boa de beber. (TAPIASSÚ, 2005, p. 300)

As adversidades do clima e da geografia da Amazônia oferecem alguma proteção à “pluralidade de realidades físicas, humanas, sociais e espirituais do norte”<sup>30</sup> (PACHECO, 2009, p. 23), em que são preservados costumes, atividades relacionadas a gênero nas comunidades ribeirinhas, bem como o acervo mítico, lendário e arqueológico<sup>31</sup>. Quanto aos

<sup>28</sup> A descoberta de ouro e borracha deflagrou brigas pela posse da terra. Em fevereiro de 1900 a Comissão de Arbitragem em Genebra concedeu a posse da área ao Brasil. A unificação do Amapá ao Pará foi mantida durante quarenta e três anos, quando o Território Federal do Amapá foi então constituído (SANTOS, 1994).

<sup>29</sup> A influência das guas para essa perífrase aparece nos escritos do padre Jesuíta João Daniel (1722-1776) na obra *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* (2004) e em *Marajó: terra anfíbia* (1997), obra de Luxardo Líbero, escritor, jornalista e cineasta. Ambos escreveram sobre a Amazônia, em especial sobre a Ilha de Marajó (PACHECO, 2009).

<sup>30</sup> Isolamento geográfico: Amapá, estado que possui a maior área de floresta preservada de toda a Amazônia devido à dificuldade de acesso aos seus municípios (PORTO, 2003).

<sup>31</sup> Entre os achados arqueológicos do Estado, destacamos o observatório indígena descoberto em 2005 em Calçoene, que caracteriza-se como uma estruturação de pedra em forma de obelisco, com uma circunferência no

achados arqueológicos na Região Amazônica, que também se relacionam às questões do masculino e feminino, destacamos os estudos de Roosevelt sobre povos indígenas<sup>32</sup> (SCHAAN, 2006). Penna (2000) faz referência à arqueologia marajoara, em que os artefatos mais preciosos simbolizavam aspectos do masculino e feminino em rituais de fertilidade, cortejos fúnebres e celebrações importantes. No Amapá, a nação indígena Maracá-Cunani<sup>33</sup> representava relações de parentesco em urnas funerárias e outras cerâmicas, além de temas relacionados a gênero, natureza, ao sobrenatural e aos contextos ritualísticos.

Em pleno século XXI, muitos caboclos da Amazônia ainda percebem o ambiente que os cerca de forma semelhante ao modo dos antigos gregos, em que os fenômenos naturais, tragédias e afetos são justificados por meio da ação de seres imortais e divindades (MAUÉS, 1998). Na mitologia e folclore da região norte, destaca-se a tradição oral e o caráter moralizante<sup>34</sup> das narrativas. Dessa forma, um acontecimento sobrenatural é propagado verbalmente, sem o uso do registro escrito; nas narrativas, há sempre uma mensagem de advertência ou norma de comportamento implícita (HENRIQUE, 2009). A tradição oral e a crença dos caboclos nos encantados possibilitam que o mesmo personagem seja descrito de ângulos variados, pois mesmo O Boto é narrado de diversas formas e diferentes roupagens, dependendo do informante e da localidade da Amazônia em que seja contemplado. Pudemos observar também, como será exposto na análise deste trabalho, que o tema central presente na lenda O Boto está presente em narrativas de outros contextos culturais, evidenciando assim temas comuns a toda a humanidade, aos quais Jung chamou de arquétipos:

Os arquétipos são coletivos no sentido de que não são conteúdos puramente pessoais pertencentes a esta ou àquela pessoa em termos de associações e históricos individuais, mas sim pertencem às tendências para certos tipos de representações simbólicas inerentes a todos nós. (WHITMONT, 2002, p. 62).

---

centro bastante semelhante ao Marco Zero, monumento construído para a observação do equinócio, fenômeno geográfico em que, em períodos do ano específicos, a duração do dia e da noite são equivalentes (CABRAL; SALDANHA, 2008). Durante escavações para construção de casas e prédios, frequentemente são encontrados artesanatos indígenas e relíquias arqueológicas, embora todo esse precioso acervo de antiguidades não seja divulgado de forma adequada, o que nos mantém na ignorância da mais remota história brasileira (QUEIROZ, 1999; SALDANHA; CABRAL, 2010).

<sup>32</sup> Destacamos a construção de impressionantes aterros nas planícies alagáveis da maior Ilha flúvio-marítima do mundo, que revelam os avanços tecnológicos dos povos ameríndios (SCHAAN, 2006).

<sup>33</sup> Nação ameríndia, situada próxima ao rio Maracá em Mazagão, sudoeste do Amapá. Os Maracá-Cunani viveram há milhares de anos e foram dizimados pelas invasões europeias. A cerâmica do grupo Maracá-Cunani representa uma das mais expressivas manifestações culturais indígenas do Amapá (QUEIROZ, op. cit.).

<sup>34</sup> Nas narrativas da Amazônia há sempre mensagem sobre a proibição de um comportamento que, quando não respeitada, pode trazer os piores azares a quem infringiu a regra (MAUÉS, 2006).

Desse modo, ora o ser sobrenatural é apresentado como uma entidade que se transforma em boto e abusa sexualmente das jovens, ora como um boto que se transforma em homem bonito e seduz as mulheres; em casos raros, fala-se de relações homossexuais com o boto macho. Comenta-se também sobre uma Boto fêmea (chamada pelos caboclos de Bota) que encanta os homens. Registra-se, ainda, algumas narrativas sobre o personagem encantado como um tipo de vampiro que suga o sangue de suas vítimas durante a cópula (JURANDIR, 1992; MOTTA-MAUÉS, 1998; MAUÉS, 1998, 2006; CÂMARA CASCUDO, 2002; MAUÉS; VILLACORTA, 2004).

Segundo Maués (2006), os depoimentos sobre O Boto podem ocorrer em um espaço mítico, a partir de declarações como “faz anos” ou “aconteceu em um município distante”, geralmente do lugar de origem do informante ou do espaço por ele visitado. Esse estilo de relato, de acordo com a perspectiva junguiana, reporta-nos aos contos, lendas e mitos de diversos contextos sociais sobre personagens encantados nos quais a introdução à narrativa se inicia a partir de frases como “era uma vez em um reino muito distante”, e que abordam de forma simbólica temas recorrentes em todos os contextos culturais, temas estes, como já observado, classificados como mitologemas.

[...] A narrativa mítica tem uma validade que ultrapassa o tempo e o espaço, e é verdadeira em todo momento e em todo lugar... “No início”... ou melhor “no ápice” quer dizer “à primeira instância”: assim como em nossos mitos ainda narrados, “era uma vez” não quer dizer apenas “uma vez” isoladamente mas “de uma vez por todas”. O mito não é uma “invenção poética” no sentido que essas palavras têm agora: por outro lado, e exatamente por causa de sua universalidade, ele pode ser narrado, e com igual autoridade, de vários pontos de vista diferentes. (COOMARAWAMY, s.d., p. 6).

No entanto, em nossos diálogos com ribeirinhos e com base nos trabalhos de pesquisadores, a ação do Boto e de outros encantados também é narrada no presente e na comunidade em que se foram coletados os depoimentos. Diante disso, constatamos que as narrativas sobre os personagens mágicos no universo amazônico não se configuram como ficção para muitos homens e mulheres da região, e que a multiplicidade de enfoques sobre o mesmo encantado contribui para que os mitos e lendas da Amazônia se constituam em narrativas vivas (HENRIQUE, 2009). Para ilustrar a pluralidade religiosa, mítica e folclórica do norte do país, recorreremos ao texto de Pacheco (2009, p. 26) sobre a Ilha de Marajó, no Pará, que a nosso ver aplica-se à Região Amazônica:

Seja no meio rural, seja no urbano, ainda hoje, curandeiros, benzedores, pais de santo, reatualizam práticas de cura por meio de orações fortes, batidas de tambores, invocações de caruanas como entidades das águas e florestas, para livrarem-se, juntos aos corpos de seus semelhantes, de adversidades físicas, mentais e espirituais. Igualmente o visualizar de muitas festas, realizadas em espaços urbanos e rurais no Marajó, ajudaram a identificar práticas culturais compósitas, em que o universo de compreensão local, associa, a um só tempo, crenças em santos, Deus, visagem, no poder curativo da medicina popular e na científica, como nas assombrações e encantarias.

Em minha chegada ao norte do Brasil surpreendi-me com o caldeirão de riquezas da Amazônia, que conjuga misérias, gastronomia, religiosidade, clima, fauna e vegetação com seus labirintos de florestas, rios caudalosos e o clima equatorial, caracterizado pela umidade, calor intenso e tempestades (CRUZ, 2006). Na descrição do contexto dessa região, o Amazonas<sup>35</sup> é classificado como rio de maré, que enche e vaza duas vezes ao dia. No momento em que a maré baixa, surgem extensas porções de terra que apresentam ao observador troncos e raízes de árvores gigantescas entrelaçadas, antes escondidas pelas águas turvas do rio. Devido ao fluxo das marés e à violência da correnteza, são comuns naufrágios cuja responsabilidade é frequentemente atribuída ao Boto, pois narrativas populares costumam afirmar que, na busca pela jovem objeto de seu desejo, O Boto afunda navios para raptar a moça que deseja seduzir, argumento este que será contemplado nos próximos capítulos (CÂMARA CASCUDO, 2002).

O contexto da floresta e o imaginário caboclo são apresentados a partir de poesias, lendas e canções da Amazônia, que – na perspectiva da Psicologia Analítica – também expressam os aspectos simbólicos do masculino e feminino arquetípicos e a dinâmica psíquica da relação amorosa entre homens e mulheres de algumas comunidades ribeirinhas. Para ilustrar a relação entre natureza e imaginário ribeirinho, transcrevemos a seguir a canção *Igarapé das Mulheres* do amapaense Osmar Junior<sup>36</sup>, na qual o compositor canta a hidrografia e a fauna aquática tão exótica, que abrange também o assustador peixe-elétrico poraquê (puraquê) e seres mágicos como a Cobra Grande<sup>37</sup>, a Igará<sup>38</sup> e O Boto, temas estes reincidentes em outras expressões artísticas da região.

<sup>35</sup> Recentes pesquisas como a do IBGE, em conjunto com o Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, revelaram o Rio Amazonas, com extensão de 6.992,06 km e cerca de mil afluentes, como o maior rio do mundo. O rio Amazonas possui riquíssima biodiversidade e, por sua extensão e peculiaridades, favoreceu a elaboração de muitos mitos e lendas (INPE, 2008).

<sup>36</sup> Músico amapaense que compõe canções sobre a Amazônia. Participa de movimentos afroamapaenses em projetos na União dos Negros do Amapá (UNA) e em outros espaços culturais.

<sup>37</sup> Personagem do ciclo das águas muito comum na Região Amazônica, que em cada Estado atende por um nome diferente. No Amapá é a Cobra Sofia, no Pará a Cobra Grande, no Amazonas a Boiuna. Os ribeirinhos

### Igarapé das Mulheres<sup>39</sup>

O tempo leva tudo  
O tempo leva a vida  
Lá fora as margaridas fazem cor

Eu lembro a alegria  
Boiar naquelas águas  
e ver as lavadeiras lavando a dor

E lavavam a minha esperança perdida  
De crescer lá no igarapé  
E lavavam o medo que eu tinha da vida  
E agora o meu medo o que é ?

A minha nave um tronco  
navegava as estrelas  
entre as palafitas e as lavadeiras  
Nas minhas aventuras  
pouraquê<sup>40</sup>, pirara<sup>41</sup>, piranha, peixe boi, boto, igará.

E lavavam a minha paixão corrompida  
As mulheres do igarapé  
As Joanas, Marias, Creusas, Margaridas  
Lavarão o que ainda vier.

---

comentam que se trata de uma serpente de extensão imensa e que, quando irritada, movimentava-se de forma violenta pelos rios, provocando grandes ondas e tragédias, como naufrágios e desabamentos (CÂMARA CASCUDO, 2002).

<sup>38</sup> Personagem folclórico apresentado sob as mais variadas formas. Tem origem na personagem indígena Upupiara (ypú-piara), que reside no fundo das águas e era conhecido como homem-marinho que perseguia os humanos. Comenta-se que a própria Iara, descrita como personagem mágica belíssima, de cabelos longos e que seduz os homens, tem sua origem a partir do Upupiara. Câmara Cascudo considera que a Iara surgiu a partir da combinação da sereia europeia com as histórias sobre o Upupiara narradas pelos ameríndios, e da ideia europeia de que, para os ameríndios, tudo possui uma mãe. (Ibid, p. 153).

<sup>39</sup> Esta canção está presente nos CDs **Revoada, Quando voltam os guarás e Mairi** (JUNIOR, 1991, 1997, 2007).

<sup>40</sup> Peixe elétrico característico da Amazônia, cujo comprimento pode chegar a três metros. Na língua tupi, seu nome significa “o que faz dormir”, “o que entorpece” (FERREIRA, 1986, p. 1366; AGASSIZ; AGASSIZ, 2000; CÂMARA CASCUDO (2002).

<sup>41</sup> Peixe de pele dura, chamada pelos caboclos de peixe de couro. Há registros de piraras de 1,5m de comprimento e 60 quilos. Esse peixe pode ser encontrado nos rios Amazonas, Araguaia e Tocantins. Devido ao seu tamanho e peso, existem muitas lendas que narram sua origem como sobrenatural (AGASSIZ; AGASSIZ, op. cit.; CÂMARA CASCUDO, (op. cit.).

### 3 RELAÇÕES DE GÊNERO NA AMAZÔNIA E COMPLEXOS CULTURAIS

Em visitas ao interior do Estado e em leituras sobre a Amazônia, constatei que em muitos povoados o universo social é delimitado por representações dos sexos em que mulheres e homens são incluídos em categorias diferentes, sendo o ciclo biológico feminino utilizado como parâmetro para os papéis sociais.

Na divisão das tarefas, o homem se ocupa da pesca, caça e atividades externas, enquanto a educação dos filhos, os cuidados com a casa e o preparo dos alimentos são papéis atribuídos exclusivamente às mulheres. O ciclo biológico da mulher, como menstruação, gravidez e parto, é acompanhado por crenças e rituais; à mulher se atribui um poder ambíguo, que conjuga vida e morte, a partir da associação do feminino ao veneno, à *panema* – termo que significa tristeza, prostração ou improdutividade no trabalho – e à *reima* – abalos na saúde provocados por alimentos. Destarte, essas características associadas ao feminino são internalizadas pelas mulheres ao longo do processo de educação e socialização, que acreditam que esses aspectos ambíguos fazem parte de sua natureza e os propagam de geração a geração (MOTTA-MAUÉS, 1998).

Embora as interdições alimentares com base na classificação de alimentos reimosos (ou remosos) sejam frequentemente identificadas como ignorância das pessoas do interior, observamos que a *reima* se configura como um sistema complexo, e que esses tabus apresentam um caráter universal, sendo portanto arquetípicos. Nos centros urbanos há também comidas que provocam repulsa, entre elas pratos típicos do Norte como o *turu*<sup>42</sup>, o *soiá*<sup>43</sup>, a *maniçoba*<sup>44</sup> e alimentos de outros contextos culturais, como insetos e serpentes, assim como a própria carne do Boto – que também não é consumida em nenhuma sociedade –, fato que será abordado no sexto capítulo, que trata da análise desta pesquisa.

---

<sup>42</sup> Um molusco que vive em manguezais e rios da Amazônia, muito parecido com uma minhoca. Corrói árvores submersas, onde abre fendas e nelas se prolifera, alimenta-se de troncos e galhos podres caídos nas águas e é conhecido como cupim de madeira molhada. Sua carne é muito nutritiva, rica em cálcio e ferro, e a ela são atribuídos poderes afrodisíacos pelos caboclos da Amazônia.

<sup>43</sup> Roedor muito parecido com o rato, mas que não anda por espaços sujos e cuja carne é bastante apreciada pelos caboclos da Amazônia.

<sup>44</sup> Prato típico da culinária da Amazônia de origem indígena, muito apreciado no Pará e no Amapá, preparado com folhas de maniva (mandioca), que precisa de cuidadosos procedimentos para que se extraia o potencial tóxico dessa raiz que pode envenenar quem a ingere. À *maniçoba* são acrescentados ingredientes como carne bovina, suína e outros ingredientes; essa iguaria é também conhecida como *feijoada paraense*. Não raramente ouve-se de visitantes que sua aparência provoca náuseas, e muitas pessoas nem mesmo se sentem encorajadas a provar desse alimento.

Para a população de alguns povoados, como Itapuá e Salgado no Pará, entre outros do interior da Amazônia, o mundo tem três dimensões: a natural, a sobrenatural e a social, que definem os papéis distintos aos sexos. Nessa perspectiva, cabe à mulher a submissão ao homem, o que também se justifica pela distinção anatômica entre os sexos. Os moradores dessas localidades, como em muitos lugares do interior da Amazônia, veem o homem como “inteiro”, enquanto a mulher carrega em sua barriga um espaço vazio específico para o abrigo de seus filhos na gestação.

De acordo com Motta-Maués (1998), a menstruação implica em interdições à mulher que, caso não sejam cumpridas, ocasionarão doenças de ordem natural ou sobrenatural. A partir da menarca, a mulher não pode mais transitar livremente por espaços de domínio masculino, como o rio, o porto, os trapiches ou lugares ambíguos como o manguezal (*mangal*), por exemplo. Assim, a menstruação é vista como um período que conjuga saúde e doença, embora se configure mais como doença, pois durante esses dias há uma série de regras que, se transgredidas, ocasionarão à mulher prejuízos ao seu bem-estar físico, emocional ou espiritual, provocados também pela ação de encantados como O Boto.

Durante o período menstrual, a mulher é proibida de consumir alimentos reimosos, como frutas ácidas, travosas ou gordurosas, que podem acarretar *doenças do ventre*, ou seja, abalos na saúde relacionados à fertilidade. Nessa fase a mulher não pode tomar banho, e somente ao final da menstruação deve lavar o corpo e os cabelos, pois é crença popular que, se assim não proceder, ocorrerá o fenômeno que os caboclos chamam de *suspensão*, quando o sangue retido subirá para a mente e não mais descerá, provocando fortes dores de cabeça, loucura e infertilidade. Durante a menstruação, a mulher também não pode ter relações sexuais, e o próprio homem tende a evitar o ato, que nesse período é classificado como sujo, o que corrobora a ideia da “poluição feminina e do comando masculino” (MOTTA-MAUÉS, 1998, p. 116).

Entre as proibições e doenças de ordem sobrenatural características do período menstrual estão aquelas provocadas pelos *bichos de fundo* ou *encantados*, que são seres mágicos como O Boto e que moram ou visitam espaços como rios e igarapés, seduzindo, engravidando ou sugando o sangue das mulheres desobedientes que transitam por esses lugares.

De acordo com Motta-Maués (1998, p. 117), os ribeirinhos acreditam que, na gravidez, a criança é totalmente gerada por influência do pai, pois a mulher apenas recebe o sêmen (chamado em Itapuá, no Pará, de “microbi” ou “pingo” do homem), evidenciando que na hierarquia entre os sexos o papel feminino é meramente passivo e de pouco valor.

Segundo a autora, durante a gestação algumas mulheres são vistas como perigosas, pois podem se tornar venenosas ou panemas. Os ribeirinhos das localidades mencionadas acreditam que, quando em estado venenoso, a mulher pode ocasionar a morte de plantas ou animais a partir de um simples toque, olhar ou proximidade. A panema é um estado que implica em pouca atividade produtiva; assim, para certos grupos a mulher pode transferir a panema a um pescador ou caçador ao comer sua *imbiara* (peixe ou animal capturado), provocando nesse homem pouca disposição para o trabalho ou insucesso em suas atividades.

No que se refere, ainda, a esses poderes perigosos da mulher, justamente quando atualiza processos eminentemente naturais, pode-se dizer que isto reflete a própria percepção com relação a ela como uma categoria ambígua e ambivalente que, ao mesmo tempo em que dá origem a um novo ser (a criança), também ocasiona a morte de outros (plantas e animais). Creditar à mulher um poder destruidor, nesse momento, é como diminuir ou procurar anular, de certa forma, o outro tipo de poder, benéfico, que lhe é próprio – a sua fertilidade. (MOTTA-MAUÉS, 1998, p. 118).

O parto também é um processo ritualístico do qual participam apenas mulheres. Motta-Maués (1998) lembra que em Itapuá o espaço onde a gestante dará a luz é chamado de *lugar*: nele se forra o chão com uma esteira para que a jovem venha a parir, enquanto no teto é colocada uma vela de embarcação já usada por um pescador. No período do parto e pós-parto são impostas à mulher interdições alimentares, abstinência sexual e, em algumas situações, reclusão absoluta.

Em certas comunidades, a menopausa é aguardada ansiosamente pelas mulheres, pois com a interrupção do período fértil são abolidas as interdições iniciadas com a menarca. Desse modo, a menopausa é classificada em certos povoados como “o período em que a mulher vira homem”, pois ela é autorizada pela cultura patriarcal a novamente percorrer espaços de domínio masculino (MOTTA-MAUÉS, 1998, p. 122-123).

Depreende-se, portanto, que o modelo social dessas comunidades exclui a mulher, gênero que tem sempre que atender às exigências do homem, inclusive no cumprimento das

obrigações sexuais, e onde o feminino é classificado como ambíguo e perigoso. Um exemplo da imagem da segregação é o ritual do parto, como dito acima, em que cabe à mulher a reclusão ao *lugar* – um quarto cujo chão é forrado com uma esteira –, onde a parturiente se deita para dar à luz. A vela de barco colocada no teto simboliza o masculino em uma sociedade que vive da pesca. Assim sendo, como propõe Motta-Maués (1998, p. 124), desde cedo “a sociedade sinaliza a cada sexo o papel e o espaço que lhes destina”.

Conforme Weisstub e Galili-Weisstub (2004), os complexos – conjunto de vivências de intensa tonalidade afetiva – constituem-se na psique do sujeito com base nas suas experiências. No entanto, os autores ressaltam que a repetição de experiências de grande impacto emocional por um grupo ou sociedade favorece o surgimento de complexos culturais que podem levar a projeções destrutivas para um indivíduo, um grupo (que pode ser um conjunto de pessoas de certo gênero ou contexto cultural, por exemplo) ou mesmo para um objeto (como ocorre no fetichismo) que se constitua como “gancho” apropriado para favorecer essa defesa psíquica que caracteriza o outro como um inimigo comum (SINGER, 2002, p. 15).

Os mitos e rituais das religiões antigas representam a projeção ingênua de realidades psicológicas. Não são deturpadas pela racionalização, porque em assuntos ligados ao reino do espírito, isto é, ao domínio psicológico, os povos primitivos e da antiguidade não pensavam; eles percebiam através de um sentido interno ou intuitivo, como de fato ainda fazemos hoje. Consequentemente, estes produtos do inconsciente contêm um material psicológico que não foi censurado, e que pode ser reunido como formas de conhecimento acerca da realidade interior subjacente à vida do grupo, tornando-se assim, acessíveis a nós. (HARDING, 2007, p. 37).

Weisstub e Galili-Weisstub (2004) observam que, além de lesões psíquicas decorrentes da infância, provocadas por abusos ou privação psicológica, há o trauma promovido por processos históricos e sociais marcados também por violência sobre um grupo ou coletividade. Em consequência, uma realidade externa, normas de conduta para uma sociedade, processos históricos e de socialização contribuem para a formação de um trauma cultural comum, em que as exigências do coletivo se sobrepõem aos interesses pessoais. (MASALHA, 2003).

Jung mostrou que mitos e rituais representavam a fantasia do grupo, e que esse material pode ser interpretado psicologicamente por um método similar ao empregado no estudo dos produtos inconscientes de homens e mulheres a nível individual. Da mesma maneira, buscam-se informações acerca das realidades psicológicas escondidas sobre as quais a vida grupal é estruturada. (HARDING, 2007, p. 38).

Henderson (1984) introduziu o conceito de inconsciente cultural como um nível da psique entre o inconsciente pessoal e coletivo. Morgan (2002) propôs que essa camada psíquica abrangeria formas arquetípicas ou predisposições, e que funcionaria como se houvesse um filtro social inconsciente para a formação das imagens arquetípicas. Kimbles (2000; 2006) e Singer (2002) acrescentaram que, como os complexos individuais, os complexos culturais tendem a ser repetitivos, autônomos e a não serem reconhecidos pela consciência.

Destarte, os complexos culturais se expressam na vida de uma comunidade em que o agente traumatogênico é o inimigo culturalmente identificado ou elementos que o representem. Nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, como já afirmado acima, foram muitas as invasões territoriais históricas europeias, que envolviam brutalidade e até mesmo estupro (BECKER, 2005; TAPIASSÚ, 2005). Devido aos muitos casos de gravidez de paternidade desconhecida em que, por vezes, os filhos apresentavam a pele clara dos invasores, não nos surpreende que O Boto, pela sua coloração rosada e por percorrer os rios da Amazônia, represente o elemento estrangeiro, tornando-se assim o alvo das projeções negativas da comunidade, símbolo da raiva a um inimigo de todo o grupo, como será comentado na análise deste trabalho.

[...] um sonho ou fantasia pode dizer ao perito sobre o real caráter de um homem mais do que qualquer coisa que ele mesmo possa dizer. Seus sonhos e fantasias mostram sem preconceitos a sua relação com seu problema pessoal. Em certos casos mostram muito mais que isso, pois, como ele é o resultado de sua época e cultura, seu “problema pessoal” pode ser uma versão individual de um problema geral ou coletivo. (HARDING, 2007, p. 38).

A separação entre os papéis de homens e mulheres e as normas rígidas para a relação de gênero favorecem a formação de complexos culturais. Desse modo, a repressão de aspectos da masculinidade e feminilidade em homens e mulheres, bem como a constante invasão estrangeira da qual são vítimas essas comunidades, podem influenciar a projeção de características não reconhecidas na pessoa do sexo oposto, ou mesmo – no caso do Boto – a partir do fetichismo, em que o elemento diferente, ou estrangeiro, pode passar a ser visto como símbolo de malignidade, perigo ou mesmo se caracterizar como ambíguo, conjugando aspectos protetores e destrutivos.

Mitos e rituais, entretanto, representam os processos inconscientes de tribos ou raças inteiras. Foram adaptados às necessidades comuns de incontáveis gerações por um processo de convencionalização, através do qual os elementos pessoais foram

eliminados. Ali permanecem os temas gerais comuns a todos os indivíduos do grupo. (HARDING, 2007, p. 38-39).

Merece atenção o fato de que, no âmbito social das comunidades ribeirinhas, não existe a concepção de indivíduo conforme a tradição ocidental, o que evidencia de forma ainda mais intensa a constelação dos complexos culturais. Nessas sociedades, as pessoas se comportam de acordo com as exigências de um universo hierarquizado que não corresponde a somente uma comunidade, mas se propaga às comunidades vizinhas e até mesmo às capitais como Belém e Macapá. Em vista disso, infringir as regras desse universo implica em sanções tanto na dimensão interpessoal e coletiva quanto na sobrenatural (MAUÉS, 1998), favorecendo assim a formação dos complexos culturais.

Como observamos no segundo capítulo, a geografia da Amazônia também exerce influência nas relações de gênero e na elaboração de lendas como as do Boto. Diante disso, reportamo-nos novamente a esse tema para refletirmos sobre a dinâmica psíquica envolvida nas relações entre homens e mulheres e na estruturação de narrativas sobre encantados como O Boto.

No período de chuvas abundantes, parte significativa da terra firme é coberta por água, criando lagos sazonais que transformam alguns espaços em ruas fluviais<sup>45</sup>, envolvidas por vegetação densa e iluminadas pela lua, que despertam nos moradores da região narrativas sobre os caminhos de rio e a natureza abundante, muitas vezes associada ao feminino, que conjuga aspectos da Grande Mãe ao oferecer a seus filhos fartura em alimentos, plantas misteriosas, animais exóticos<sup>46</sup>, e de Mãe Devoradora, que esconde perigos e seres fantásticos que encantam e castigam os ribeirinhos<sup>47</sup>. Os aspectos da Grande Mãe nas lendas ribeirinhas estão presentes também nas crenças indígenas que, fundidas às narrativas africanas e europeias, geraram novos personagens.

---

<sup>45</sup> O espetáculo das chuvas no Norte é responsável pela peculiar arquitetura ribeirinha e pelas áreas de ressaca da capital, onde, como refúgio para os períodos das cheias dos rios, são construídas casas suspensas por pontes e longos pedestais de madeira, denominadas palafitas. Na fase das chuvas, em cidades do interior, os cursos d'água se conjugam e tornam-se as estradas de acesso a qualquer espaço (SCHAAN, 2006).

<sup>46</sup> O naturalista Louis Agassiz, em menos de 15 meses na Amazônia, catalogou 1.800 espécies de peixes, quantidade superior à identificada em anos de pesquisa no Mediterrâneo (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000).

<sup>47</sup> Em *Geografia dos Mitos Brasileiros*, Câmara Cascudo (2002) comenta que muitos dos mitos e lendas caboclos surgiram a partir do impacto do europeu ante a biodiversidade da Amazônia e da adaptação de narrativas lusitanas aos personagens mágicos indígenas e africanos do Brasil.

A mítica religiosa ameríndia surpreendeu o europeu do século XV com a afirmação de que havia uma mãe ou uma *Ci*<sup>48</sup> para os vegetais, animais e minerais. Muitos amerabas<sup>49</sup>, no período da invasão portuguesa, desconheciam a explicação sexuada; para eles, a mãe justificava a origem de toda a vida. O próprio sol, para o indígena, representava a figura da mãe: o feminino estava sempre em primeiro plano, enquanto a religião católica defendia valores masculinos por meio da tríade Pai, Filho, Espírito Santo que, como observamos, vieram a restringir significativamente o papel da mulher em muitas comunidades do interior da Amazônia<sup>50</sup> (CÂMARA CASCUDO, 2002).

Amazônia, terra do sem fim e do sem termo. Bojo de fartura e esquisitices. Representação do inóspito e do hostil, concluem os que a espreitam de fora, os que não se sentem parte de, o adventício passageiro, o casual, que não compartilha verdadeiramente de, desde as andanças remotas do que se determinou o civilizador e dispôs as tramas do poder para submeter sua população e lusitanizá-la, sob as bênçãos do bem, na perspectiva da moral cristã, dona do sim e do não, contra o mal, cuja encarnação eram os índios. Transformar, firmar e expandir os atributos dessa cristandade eram as palavras de ordem. Em seu nome, deflagravam-se intentos indissociáveis de escravizar, suprimir, reduzir os muitos à conformação de um único cânone de experiência e ponto final. Amazônia. (TAPIASSÚ, 2005, p. 300).

Todo esse contexto também teve influência na elaboração de lendas do masculino, a partir de personagens que defendem e maltratam os humanos. Vale destacar que, nos rios da região, trafegam aventureiros, viajantes e vendedores que levam as novidades da cidade para os lugarejos. Durante o breve tempo em que permanecem nos povoados, alguns desses forasteiros envolvem-se com as mulheres locais e partem subitamente, despertando fantasias sobre criaturas aquáticas metamorfoseadas em homens que seduzem as mulheres e as abandonam, grávidas e loucas de paixão.

Porto *et al.* (2011) comentam que, no Amapá, assim como em grande parte da Região Amazônica, mais de 70% da população é constituída de migrantes. Desde a chegada do europeu ao Brasil a Amazônia tem sido alvo de invasões e lutas pelo território (SANTOS, 1994). O atual contexto inclui madeireiras, mineradoras e o Projeto Jari, de iniciativa norte-americana, para a produção de celulose no Amapá (SAUTCHUCK *et al.*, 1980; BRITO,

<sup>48</sup> *Ci* ou *Cy*: “mãe” na língua tupi.

<sup>49</sup> O mesmo que ameríndio: índio das américas. O termo ameríndio surgiu a partir da abreviação do termo *american indian* para *indian*, mesma designação para hindu no inglês. Diante disso, John Wesley Powell (1834-1902), etnólogo e linguista americano, influenciado por Charles Scott, passou a utilizar o termo *amerindian*, *ameraba*, *amerígne* e *ameríncola*, que são sinônimos para ameríndio (SCHÜLLER, 2002, p. 39).

<sup>50</sup> A afirmação de Câmara Cascudo (2002), de que para o *ameraba* o sol era também feminino, contraria a afirmação de Harding (2007), apresentada adiante, no cap. 6, de que todos os povos acreditavam na lua como elemento feminino e no sol como masculino.

1995; AB’SÁBER, 2005; BECKER, 2005). Tais empreendimentos atraem pessoas de outros estados e de fora do país, fato gerador de impactos ambientais e sociais, pois muitos dos migrantes, após realizarem uma atividade ou trabalho pontual nas cidades ou lugarejos – como ocorre em mineradoras<sup>51</sup>, construção civil, programas de interiorização da educação e saúde propostos pelo governo –, ou tendo transcorrido o tempo necessário para conquista de patrimônio, retornam para seus locais de origem, novamente configurando o norte do país como local de passagem.

(...) Amazônia usurpada, que prossegue até hoje seu curso de degradação, que se mantém ao largo de programas governamentais conseqüentes e de projetos consistentes de salvação do que urge livrar às novas sanhas colonizadoras. De fato, depois de finda a primeira colonização, a Amazônia continuou seu trajeto de região açulada pela antiqüíssima ganância, agora sob novas impostações retóricas, outro domínio, exímio em manipular não mais “la pólvora y arcabuces y ballestas” de Orellana, Carvajal, Acuña e outros, e sim armas sorrateiras, silenciosas, mas muito mais letais, potencializadas por agentes *civilizatórios* que nem precisam de corporificação para gerar e multiplicar as novas facetas da antiga dizimação, agora por via da morte devagar sob o desalento da miséria imposta sobre uma população errante, sem peso, sem prumo, sem voz. (TAPUASSÚ, 2005, p. 302).

Em vista disso O Boto, que habita os principais afluentes do rio Amazonas, é com frequência responsabilizado por um envolvimento amoroso e pela paternidade desconhecida de uma criança. Câmara Cascudo (s.d., p. 97) citava o relato de Umberto Peregrino na obra *Imagens do Tocantins da Amazônia* (1942), pelo qual uma mulher, ao levar o filho ao serviço médico e ser perguntada pelo Dr. Gete Jansen sobre o nome do pai da criança para fins de registro, afirmava: “Não tem, não senhor, é filho do Boto”. Como não houve quem a convencesse da improvável paternidade, “o registro foi realizado à sua revelia”. No entanto, ainda hoje há relatos que apontam O Boto como pai de crianças em comunidades ribeirinhas (HENRIQUE, 2009).

Mas o homem num estado mais ingênuo de cultura não fazia distinção entre “fato” objetivo e “superstição” subjetiva. O fator subjetivo ou psíquico era por ele percebido como se fosse parte do objeto. Não havia nenhuma conscientização de que esses fatores adicionados faziam parte do observador; de fato não havia diferenciação entre objetivo e subjetivo. Não eram diferenciadas as qualidades que o objeto possuísse por si daquelas que eram assumidas como existentes por causa do seu efeito no observador. O elemento subjetivo era projetado no objeto. (HARDING, 2007, p. 28).

---

<sup>51</sup> AB’SÁBER (2005, p. 19) comenta sobre a extração de manganês no município de Serra do Navio (AP), a qual, de acordo com o pesquisador, por ter sido realizada sem planejamento e atenção à natureza e à sociedade, fez com a que a cidade fosse “reduzida a um buraco”; como o mundo precisava de manganês, foram realizados acordos entre empresas americanas de grande consolidação com empresas brasileiras recém-constituídas.

Por conseguinte, a delimitação de tarefas relacionadas a gênero, a separação entre os aspectos da masculinidade e feminilidade, o fluxo migratório, os processos históricos e o contexto geográfico do norte favoreceram a formação do complexo cultural amazônico.

A sucessão de eventos que proporcionam a um grupo do mesmo gênero, etnia ou contexto religioso ou social um sentimento de impotência ou humilhação causado por outro grupo fortalece a identificação com a representação psíquica de uma geração passada que tenha vivenciado o mesmo conflito. Quando isso ocorre, a verdade histórica sobre a origem do conflito torna-se secundária, e os complexos culturais podem também se expressar por meio de mitos e lendas, como acontece com as narrativas sobre O Boto propagadas ao longo dos anos e conhecidas em todo o país.

#### 4 A LENDA DO BOTO: entre canoas, terreiros e florestas do masculino e feminino no folclore

##### **Boto**<sup>52</sup>

Na praia de dentro tem areia  
Na praia de fora tem o mar  
Um boto casado com sereia  
Navega num rio pelo mar

O corpo de um bicho deu na praia  
E a alma perdida quer voltar  
Caranguejo conversa com arraia  
Marcando a viagem pelo ar  
[...]  
Na ilha deserta o sol desmaia  
Do alto do morro vê-se o mar  
Papagaio discute com jandaia  
Se o homem foi feito para voar

Cristina, Cristina  
Desperta  
Vem cá  
[...]  
Na enseada negra vista em sonho  
Dorme um veleiro sobre o mar  
No espelho das águas refletido  
Navega um veleiro pelo ar

*Antônio Carlos Jobim e Jararaca*

Neste capítulo, propomo-nos a reunir narrativas sobre O Boto que estão presentes em textos literários, depoimentos de ribeirinhos e estudos de antropólogos, historiadores e folcloristas sobre o encantado.

A lenda do Boto é uma das narrativas mais propagadas na Região Amazônica. Segundo Henrique (2009), a crença na sedução de mulheres pelo Boto perdura ainda hoje na Amazônia.

As diversas narrativas sobre o personagem surgiram com base nos aspectos peculiares desse animal, também conhecido como peixe-boto, franciscano, toninha, Golfinho do Amazonas, piraia-guará, piraia-iaura, peixe-cachorro, cetáceo fluvial (CÂMARA CASCUDO, s.d.). O boto é um mamífero da ordem cetácea, característico da Região Amazônica e que possui semelhanças com o golfinho, embora o primeiro viva somente em água doce.

---

<sup>52</sup> Esta canção está presente no CD **Urubu** (JOBIM, 1975) e no CD **Transversal do Tempo**, interpretada por Elis Regina (1978).

Os tipos de boto da Amazônia são o vermelho ou cor-de-rosa, o cinza ou boto tucuxi, e o preto, embora o protagonista mais frequente das lendas que envolvem danças, trapaças, embriaguez e sedução seja o boto cor-de-rosa (CÂMARA CASCUDO, 2002).

De acordo com Couto de Magalhães (1940), entre os muitos personagens mágicos da cosmologia indígena e cabocla, o Uauyará<sup>53</sup> se destaca como uma divindade que se metamorfoseia em boto e que teve influência na elaboração da lenda do homem-golfinho sedutor das águas doces, possibilitando grandes inspirações também na poesia e no cancionário popular da Amazônia.

[...] inda hoje no Pará não há uma só povoação do interior que não tenha para narrar ao viajante uma série de histórias, ora grotescas e extravagantes, ora melancólicas e ternas, em que ele figura como herói. O Uauyará é um grande amador das nossas Índias; muitas delas atribuem seu primeiro filho à alguma esperteza desse deus, que ora as surpreendeu no banho, ora se transformou na figura de um mortal para seduzi-las; ora as arrebatou para debaixo d'água, onde a infeliz foi forçada a entregar-se-lhe. Nas noites de luar, no Amazonas, conta o povo do Pará que muitas vezes os lagos se iluminam e que se ouvem as cantigas das festas e o bate-pé das danças com que o Uauyará se diverte. (COUTO DE MAGALHÃES, 1940, p.169-170).

Em diálogos com ribeirinhos e a partir de leituras sobre a lenda, podem-se perceber descrições variadas do Boto, personagem sobrenatural que, nas festas de noite de lua cheia das cidades às margens dos rios da Amazônia, emerge da água transformado em homem elegante que, pela sedução e talento para dança, escolhe a cabocla mais bonita do lugarejo e com ela baila por toda a noite; em seguida, depois de uma relação sexual calorosa e intensa, antes do amanhecer mergulha no rio, deixando a moça seduzida entregue ao desvario e à solidão (OLIVEIRA, 2000; PENNA, 2000; MORAIS, 2009).

Reza a lenda que a partida do Boto antes do amanhecer ocorre porque, se o sol tocar a sua pele, esse ser mágico volta à forma animal em terra firme, o que seria um grande risco porque os homens ciumentos e familiares das suas vítimas, em defesa da honra, costumam vingar com violência – por meio de tiros, facadas ou espancamento – quem julgam ser o

---

<sup>53</sup> Originalmente, ao Boto era atribuída a função de proteger os peixes, enquanto a entidade *Uauyará*, possuidor de palácios no fundo do rio, transformava-se em boto e seduzia as índias (COUTO DE MAGALHÃES, 1940; CÂMARA CASCUDO, 2002).

maldito sedutor, responsável pela virgindade perdida da cunhã<sup>54</sup> ou pela traição conjugal de suas mulheres.

Em sua maior parte, a tradição oral descreve O Boto como um homem branco, alto e forte, de passadas e vestimentas elegantes, trajado com terno branco e chapéu desabado branco ou de palha que cobre o orifício no alto de sua cabeça pelo qual respira, e que esconde seu rosto alongado. Em algumas narrativas orais sobre esse personagem folclórico, comenta-se que O Boto leva consigo uma espada, faca ou flecha na cintura e que, quando o sol toca a sua pele e vestimenta, além do personagem voltar à forma animal, seu chapéu se transforma em arraia e sua espada em puraquê, um peixe-elétrico característico da Amazônia que possui forma alongada e se assemelha a uma cobra. Devido à potência de sua descarga elétrica, o puraquê pode até matar animais e seres humanos.

Os caboclos costumam descrever O Boto como muito falante, bom bebedor de pinga, brincalhão e ótimo dançarino<sup>55</sup>. Em algumas versões, o ser encantado é mencionado como feioso, baixinho e calado. Outras narrativas o classificam como um vampiro, assunto que será comentado mais adiante (MAUÉS, 2006), e raramente sua pele é descrita como escura; no entanto, Câmara Cascudo também aborda narrativas ribeirinhas sobre o boto metamorfoseado em homem de pele negra (2002).

Apesar da multiplicidade de versões sobre o boto, o personagem é classificado como uma criatura sobrenatural que conjuga características de homem e animal e que, atraído pela música, pelo cheiro do sangue das mulheres menstruadas, por roupas vermelhas e pelos festejos e bebida alcoólica, emerge dos rios transformado em homem e prega peças nos maridos que, ou não o enxergam apesar de suas acrobacias na dança e suspiros das caboclas por ele apaixonadas, ou não conseguem identificá-lo entre os demais presentes, frequentemente desenvolvendo longos diálogos com o personagem, reputado como excelente companhia para uma boa bebida e prosa. Assim, seja por seu jeito calado ou brincalhão, O Boto ludibria os homens nas festas, enquanto dança, alegre e seduz suas mulheres. Com base nos depoimentos de caboclos, Câmara Cascudo (2002) descreve o personagem sobrenatural:

---

<sup>54</sup> Ou cunhatã, termos da região amazônica para designar jovem, índia, cabocla (HOLLANDA, 1997; OLIVEIRA, 2001).

<sup>55</sup> Com frequência os seres das águas são descritos como ótimos dançarinos e responsáveis por grandes brincadeiras. Como exemplo, citamos a Cobra Honorato e o Uaiuírá (INGLÊS DE SOUZA, 2005).

[...] fica perfeitamente um ser humano e nada resta de sua aparência de peixe em maioria absoluta dos casos. Torna-se um caboclo alegre, forte, atirado, afoito, dançando bem e com uma sede incontentável. Não há melhor par nem mais simpático cavalheiro num baile. Apenas não tira o chapéu para que não vejam o orifício por onde respira. (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 187).

Os ribeirinhos também costumam contar que no fundo do rio existe uma grande cidade onde mora O Boto, em que há música e dança constantes. Quando interessado em buscar novas paragens e ao avistar festas em terra firme, o personagem abandona o rio transformado em homem para encontrar diversão e amor também com as mulheres ribeirinhas (COUTO DE MAGALHÃES, 1940). Assim, o comportamento itinerante do Boto, que envolve diversão, bebida alcoólica, dança e êxtase sexual, levou-nos a estabelecer associação entre o encantado e o deus grego Dioniso, assunto que faz parte de um dos grupos temáticos de nosso estudo.

Ainda em meados do século XIX o Boto realizava suas festas em casa. Via-se o rio iluminado e das ribanceiras ouviam o animado rumor das danças no leito d'água funda. Nesse tempo o boto era o Uaiará, de Couto de Magalhães, protetor dos peixes, égide do gênero. (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 166).

Motta-Maués (1998) destacou os depoimentos de caboclos em seus estudos na comunidade de Vigia no Pará: O Boto está entre “as entidades que mais podem provocar mal às mulheres em seus tempos (menstruação)” (p. 117). Propaga-se nas comunidades ribeirinhas da Amazônia o boato de que O Boto se interessa pela mulher desde a menarca até a menopausa, embora prefira jovens virgens (MOTTA-MAUÉS, 1998). O personagem também se aproxima de embarcações ocupadas por mulheres grávidas e, segundo Galvão (1976), “o Boto tem especial atração pelas mulheres menstruadas. Durante esse período, as mulheres devem evitar viagens de canoas ou aproximar-se do rio ou igarapé” (p. 68).

As fêmeas arredondadas pela doença do amor não podem viajar em canoas, porque estas são assaltadas por todos os botos do reino das águas. Os remeiros reagem a pau e arpoeira. Os botos voltam à carga, não se rendem e algumas vezes conseguem seus fins: a canoa alaga, soçobra e a mulher com seu filho no ventre é arrastada para a região dos maridos-peixes. (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 164).

As mulheres não devem também usar roupas vermelhas, pois de acordo com as advertências da comunidade o sangue, a gravidez e trajes da cor mencionada atraem a atenção do Boto, que procura os lugarejos para seduzir a mulher desejada ou derruba a jovem por ele cobiçada das embarcações (AZEVEDO, [1957] 1976). Após a relação sexual O Boto mergulha nas águas, levando para o fundo do rio a moça viajante ou abandonando a mulher por ele seduzida à tristeza da rejeição (CÂMARA CASCUDO, s.d.).

Ainda hoje – escrevia ele, em 1946 – em Marajó, pelo menos, há mulheres que não tomam banho no rio, e tampouco viajam, durante o período das regras, com medo de serem fecundadas pelo boto. Para afugentar o malvado, acreditam que basta fazer cruzeiros com o terçado ou faca na água, ou jogar um punhado de farinha, que entrando-lhe no respiradouro poderá sufocá-lo. (AZEVEDO, [1957] 1976, p. 107).

O desaparecimento das jovens nas viagens de barco e o desvario das que se apaixonam pelo Boto são exemplos de crenças classificadas pelos caboclos como os encantados e os mundiados (MAUÉS, 2006). Consoante o autor, os encantados dizem respeito a seres como O Boto, que não são humanos nem pessoas mortas e moram no fundo do rio, conhecido como encante, em cidades subterrâneas ou subaquáticas. Os encantados não podem ser vistos por todas as pessoas e, mesmo se o forem, podem se tornar invisíveis quando assim o desejarem.

Segundo Maués (2006), apesar da influência europeia na crença nos encantados, há também uma fusão com elementos africanos como os orixás, além de aspectos indígenas. Os acontecimentos misteriosos de pessoas que mergulharam em um rio, viajaram e, desde então, nunca mais foram vistas no povoado (MAUÉS, 1990, 1995, 1998, 2006; MAUÉS; VILLACORTA, 2004), são justificados pela ação de seres mágicos como O Boto e a Cobra Grande, entre outros, que delas se agradam e as atraem para o encante, que pode se situar nas profundezas de um rio, lago ou espaços subterrâneos. Se alguém é levado por um ser encantado para visitar o fundo, não deve de forma alguma aceitar alimento ou bebida, pois se assim o fizer jamais voltará para o mundo dos seres humanos. De acordo com os relatos caboclos, os pajés<sup>56</sup> também aprendem magia com os seres mágicos nos encantos, mas conseguem retornar à superfície para o exercício dos rituais xamânicos (MAUÉS, 1998), embora haja crenças em comunidades ribeirinhas que, se os pajés ou seres encantados da floresta entrarem em rios denominados águas vivas, correm o risco de perderem seus poderes;

---

<sup>56</sup> Para Maués (1998), a pajelança é uma das medicinas populares da Amazônia, pois é um recurso utilizado para a promoção da saúde física e emocional que conjuga elementos da religiosidade católica, kardecista, africana e, com o advento das igrejas evangélicas no interior da Amazônia, também vêm sendo agregadas práticas pentecostais aos rituais xamânicos. No litoral paraense e nos lugarejos ao longo de rios, como o Amazonas, o pajé assume o papel de médico mais valorizado. A pajelança cabocla também assume caráter religioso e, embora a maioria dos pajés se apresentem como católicos, ainda hoje há grande oposição de sacerdotes quanto às atividades desses xamãs. O termo pajé por nós empregado é considerado na região como pejorativo, e os xamãs preferem ser chamados de curadores e de “surjões” (cirurgiões), pois durante muito tempo os pajés foram acusados de charlatanismo e perseguidos por força policial. O termo pajé costuma ser utilizado pelas populações citadinas; nas comunidades rurais, os rituais xamânicos são também classificados como “medicina invisível”, apesar da pajelança, como já observamos, não se restringir à promoção da saúde. Justificamos o uso do termo pajelança por esta classificação ser utilizada desde o século XIX por folcloristas, antropólogos e outros estudiosos. Como distinção da pajelança indígena, alguns autores classificam essa prática como pajelança cabocla ou rural, embora Maués e Villacorta (2004) afirmem que os rituais xamânicos não se restringem às populações rurais, mas que são também praticados, embora atualmente com pouca frequência, em cidades como Macapá, Manaus e Belém (p. 12).

portanto, há depoimentos de caboclos de que os xamãs visitam o fundo, mas o fazem em seus sonhos (YAMÃ, 2005).

Tudo isso se constitui em elementos relevantes de uma forma de culto que é também uma prática médica local, cuja importância é tanto maior em Itapuá, como em centenas de outras povoações e vilas do interior da Amazônia. São extremamente precários ou inexistentes os serviços de saúde oferecidos por pessoal treinado dentro da tradição da medicina ocidental. Ademais, mesmo que essas pessoas possam utilizar serviços médicos fora de suas comunidades, isso é feito concomitantemente com a utilização de uma medicina local, cuja abrangência é muito mais ampla, envolvendo crenças religiosas, conhecimento da natureza (sobretudo plantas e animais), relações sociais (família, vizinhança, povoação, outras localidades), bem como trocas econômicas, cerimoniais, participação em rituais, diversão, etc. (MAUÉS, 1998, p. 76).

Como exemplo dos encantados, destacamos o sumiço de Gracinha descrito no conto *Filhos do Boto* de Canuto Azevedo<sup>57</sup> ([1957] 1976). Consoante o autor, a jovem descumpra a advertência do Pajé Joaquim Laranjeira de não se aproximar dos Igarapés; conclui-se, portanto, que fora raptada pelo Boto. Para o resgate de Gracinha, os caboclos Pepira e Tertuliana, pais da menina, solicitam ao Pajé que livre a moça do encantamento do Boto e a faça emergir do fundo do rio. Então, o xamã atende à solicitação da família da menina e navega em uma canoa para resgatá-la do domínio do Boto, desenhando crucifixos na água com a faca. O pajé retorna à terra com a jovem, relatando ter travado uma batalha com o encantado no fundo do rio, embora tivesse se apresentado aos espectadores completamente seco. Com o objetivo de curar a moça do encantamento do Boto, Laranjeira pede aos pais da jovem para mantê-la em sua companhia. Nos anos de convivência com Laranjeira, Gracinha tem três filhos, todos muito parecidos com o pajé; no entanto, a paternidade dos meninos foi atribuída ao Boto, e a cunhã só volta ao seio de sua família após a morte de Laranjeira.

Os encantados, de acordo com Maués (1998), podem se manifestar como bicho de fundo, forma humana e por incorporação. Na expressão como bicho de fundo, os encantados são animais como cobra, jacaré e boto, entre outros, que podem lançar mau-olhado<sup>58</sup> ou flechada de bicho sobre a pessoa<sup>59</sup>. Sob a forma humana, os encantados são os oiaras, que aparecem disfarçados de pessoas conhecidas que levam aquele de quem se agradam para o

<sup>57</sup> Médico em Muaná (Pará), dedicou-se também ao estudo do folclore e compôs poesias e textos sobre temas sociais, em especial sobre a Região Amazônica (AZEVEDO, [1957]1976; HENRIQUE, 2009).

<sup>58</sup> Magia dos encantados sobre os seres humanos. Os sintomas dessas ações dos encantados abrangem um mal-estar físico, doença grave e estados alterados da psique, como melancolia, irritação, insônia, paranoia e prostração, entre outros sintomas (YAMÃ, 2005).

<sup>59</sup> Ação de ser encantado que infringe uma dor localizada à sua vítima, como se a pessoa tivesse sido alcançada por uma seta. O mau-olhado funciona como se o encantado tivesse “fincado seus olhos” sobre a vítima, que passa a apresentar sintomas como paixão e gravidez, entre outras situações (Ibid).

fundo. Na incorporação, conhecida como corrente do fundo<sup>60</sup>, os encantados tomam conta do corpo de pessoas que possuem dom para serem xamãs<sup>61</sup>, das pessoas por quem simpatizam ou dos xamãs já formados. Os encantados que se presentificam nos pajés por incorporação nos rituais de cura ou promoção da saúde, são conhecidos também como sacacas, caruanas, guias ou cavalheiros.

Gente do encante se vira em tudo, se vira numa cobra, num boto, num peixe, num quarquê [...]. Bicho é isso que se fala, mas o encantado se vira em tudo e o bicho muitas vezes é gente do encante, às vezes pode que queira fazê o mal, ou queira fazê o bem<sup>62</sup>. (MAUÉS, 2006, p. 10).

Na maior parte das narrativas os encantados são classificados como perigosos, pois podem provocar variadas doenças ou conduzir suas vítimas para o fundo do rio, onde também se tornarão encantadas. Entre as doenças provocadas por esses seres não humanos destacamos sintomas físicos, mas também afetos como paixão, perda da motivação e confusão mental. Durante nossas leituras sobre o personagem encantado, características como o uso de flechas envenenadas que provocam sentimentos conjugando prazer e dor – entre eles, a paixão –, bem como sua relação com o universo aquático, conduziram-nos a estabelecer associações entre o encantado e o deus Eros. A divindade grega é o arqueiro do amor que, em uma das suas muitas versões, tem sua origem relacionada à Afrodite, deusa nascida das espumas do mar, responsável pelos afetos e desejos humanos mais turbulentos. A similaridade entre O Boto e Eros é um dos temas da análise deste estudo.

Os encantados-do-fundo são designados como bichos-do-fundo, oiaras ou caruanas. A denominação bicho-do-fundo provém da crença de que os encantados podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem no fundo dos rios, como peixes, cobras, botos, etc. Manifestando-se, porém, como forma humana geralmente nas zonas de mangal (manguezais), à margem dos rios e igarapés, os encantados surgem na condição de oiaras. Já os caruanas (também conhecidos como guias ou cavalheiros) são aqueles que se manifestam sem que a pessoa possa visualizar sua forma, nas sessões xamânicas dos pajés, incorporando-se neles. Nesses casos surgem como entidades benéficas, com a finalidade de curar. (MAUÉS, 1998, p. 76).

---

<sup>60</sup> Os encantados, como O Boto, também se fazem presentes a partir da “corrente do fundo”, que consiste em incorporações descontroladas por seres mágicos, espíritos e caruanas em pessoas que possuem dom para serem xamãs. As manifestações dos encantados tornam-se menos agressivas após treinamento dessas pessoas com um pajé formado, que treinará o aprendiz para que as incorporações ocorram em espaços e ocasiões delimitadas. O treinamento do pajé envolve conhecimento de remédios, flora medicinal, orações, permanentes tabus alimentares e sexuais e dedicação à prática da caridade. A pessoa que não atender ao chamado para se tornar pajé ou fugir de seu ofício, de acordo com a crença popular, será alvo de punições severas dos seres mágicos (MAUÉS; VILLACORTA, 2004).

<sup>61</sup> Schüler define xamã como “exorcista, esconjurador. Mago ou mestre do xamanismo” (SCHÜLER, 2002, p. 488).

<sup>62</sup> Relato do pajé, pescador aposentado de Itapuá sobre O Boto ao estudioso Raymundo Heraldo Maués (UFPA).

Sobre os estados classificados pelos caboclos como mundiados, Maués e Villacorta (2004) afirmam que enquanto os encantados habitam o subterrâneo e subaquático, os mundiados ou encantados-da-mata, como o Curupira<sup>63</sup> e a Mapinguari<sup>64</sup>, moram na floresta e podem fazer com que as pessoas sejam vítimas de azares, dores físicas e emocionais ou se percam na mata. De acordo com Maués (1998), a ação dos encantados ou mundiados também ocorre como castigo àqueles que poluem e devastam a natureza, pois esses seres também são defensores míticos da floresta, dos rios e dos manguezais, já que para o caboclo, como vimos no terceiro capítulo, tudo tem sua mãe protetora; portanto, as pessoas que maltratam rios ou matas são punidos pela mãe do rio ou pela mãe do mató.

Recomenda-se assim que, para em suas travessias não serem vítimas das malinezas, ou seja, da maldade do encantado por meio da flechada de bicho ou mau-olhado, as pessoas não agridam a natureza; além disso, ao passarem perto de um rio, manguezal ou outro domínio dos encantados, que adotem uma atitude respeitosa, pedindo licença à mãe do rio, ser que governa aquele local. Conforme Maués (2006), a forma mais usual na comunidade por ele pesquisada é dizer: “Dá licença, minha vó!” (p. 45).

Segundo o autor, para evitar as malinezas do Boto no povoado de Itapuá, aconselha-se também que, ao se deparar com um exemplar do cetáceo, a mulher deve ignorá-lo, sem mostrar admiração ou repulsa, pois qualquer comportamento dirigido ao boto, caso este seja um encantado, pode levar o homem-golfinho a se interessar pela jovem e buscar seduzi-la.

Para o ataque do Boto, ou estados encantados ou mundiados, a pajelança é o recurso utilizado com maior frequência pelos caboclos da Amazônia, em que são utilizadas ervas, bebidas e alimentos específicos para homens e mulheres, de acordo com a idade e a queixa manifestada pela pessoa vítima de encantamento (HENRIQUE, 2009). Maués (2006) descreve a receita dada por um informante pajé para combater os sintomas provocados pelo ataque do Boto, que envolve: nove banhos com o uso de óleo vegetal da região, nove defumações realizadas na residência da paciente com caroço de uxi, talo de mandioca, caroço

---

<sup>63</sup> Entidade sobrenatural do folclore, protetor das matas. Figura de baixa-estatura, pele verde, cabelos vermelhos e que possui os pés voltados para trás que permitem a ele desorientar caçadores que invadem as matas. Os sons advindos da floresta são atribuídos à ação do ser mágico, que bate nas árvores para conferir se estão fortes para resistir às tempestades. As pessoas que maltratam as florestas são castigadas pelo Curupira, que faz com que se percam nas matas ou sofram de azares (COUTO DE MAGALHÃES, 1940; CÂMARA CASCUDO, 2002).

<sup>64</sup> Conhecido monstro, típico do Pará e Amazonas. Descrito como gigante negro de cabelos longos que cobrem todo o seu corpo, de mãos e garras enormes e que possui uma fome insaciável, classificado como demônio de infinitas maldades (CÂMARA CASCUDO, op. cit.).

de tucumã, espinho muru-muru, espinho de quatumura, espinho de porco quando, espinho de papa-terra, maniva de veado, tabacorana e caroço de piquiá, e cinco vidros de Biotônico Fontoura ou Elixir Nogueira. Esses ingredientes para banhos e defumações têm odor bastante desagradável; aliás, remédios populares com cheiro ruim são utilizados para afastar as entidades que provocam malinezas (maldades), e os de aroma agradável servem para atrair as entidades benfazejas.

Motta-Maués (1993) destaca que em Salgado, no Pará, o cetáceo não é mencionado como um belo rapaz, mas como um tipo de vampiro que, se não for morto, sugará todo o sangue das mulheres durante a relação sexual, pois o encantado tem especial atração pelo cheiro de sangue. Segundo Maués (2006), para que a vítima não venha a falecer de anemia, a mulher deve ser encaminhada ao pajé, que lhe restabelecerá a saúde por meio de rituais de cura como os descritos acima.

Para evitar a aproximação do personagem mágico que se sente atraído pelo sangue, é comum que os ribeirinhos espalhem alho ao redor de suas casas. Quanto às mulheres que não podem deixar de viajar pelos rios durante o período menstrual, recomenda-se também que levem consigo alho para repelir O Boto. Maués (2006) relata que, em visita à Itapuá em 1975 juntamente com a pesquisadora Motta-Maués, na canoa que ocupavam havia duas moças que se declararam menstruadas naquele período. Subitamente, alguns botos surgiram perto da embarcação, mas tão logo as jovens seguraram dentes de alho com firmeza, os animais desapareceram.

Quando ele pega a mulher para fazer serviço é naquele grau que passa o sangue dela para ele. Nela não fica nada dele, porque se ficasse o sangue dele nela, ela não ficava amarela. De cada vez que se une com ela, vai tirando<sup>65</sup>. (MAUÉS, 2006, p. 21).

Entre os motivos que favoreceram a elaboração de tantas narrativas em torno do boto, como o seu ballet, brincadeiras, embustes e prodígios sexuais, destacam-se as características do cetáceo: o boto é animal de fácil interação com o ser humano, pois busca voluntariamente a companhia do homem, emerge da água em saltos e rodopios belíssimos e se aproxima das margens dos rios para brincar com as pessoas, sendo utilizado inclusive na bototerapia<sup>66</sup>,

<sup>65</sup> Pajé cego de Salgado, conceituado como um dos mais importantes dessa região. O xamã justifica sua cegueira como castigo dos encantados por ter tentado fugir do exercício da pajelança (MAUÉS, 2006).

<sup>66</sup> Tratamento com crianças autistas, síndrome de down, déficit cognitivo, limitações físicas e outras patologias que é realizado com o boto. Esta técnica ocorre em alguns espaços da Amazônia, sendo autorizada pelo Ministério da Saúde e pelo IBAMA, pois as características do animal são respeitadas, tanto na oferta de alimento

tratamento com crianças autistas, com Síndrome de Down, dificuldades motoras, entre outras patologias.

Em algumas localidades, não raramente, o boto se aproxima de seres humanos e aceita de bom grado o alimento oferecido pelas mãos de curiosos<sup>67</sup>. Além dessas características, o boto orienta navegantes perdidos, leva pescadores aos espaços mais fartos e empareda os peixes junto às embarcações para que sejam facilmente capturados pelos homens, além de socorrer naufragos. Todavia, esse mesmo animal tão divertido e de fácil interação com o homem também é responsável por desorientar navios, por conduzir pescadores para lugares em que não há peixe e por perigosos caminhos fluviais onde um naufrágio torna-se inevitável.

O talento do Boto para a invisibilidade, assim como a orientação e desorientação das pessoas em seus caminhos, aliados às suas brincadeiras e trapaçagens, levam-nos a associar esse personagem folclórico com a divindade grega Hermes, assunto este que também compõe um dos temas de nossa análise neste trabalho.

Os viajantes são unânimes em salientar seus hábitos pouco ortodoxos. É o único peixe a seguir bufando de possível curiosidade, as barcas. Beira demasiado as margens, namorando os fogos acesos. Seus roncos têm qualquer coisa de malícia e de desafio. Era natural que o boto mantivesse na plenitude orgulhosa de raça, a memória de sua desbragada carnalidade. (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 163-164).

Em relação a outros aspectos que influenciam o imaginário caboclo na elaboração de lendas como a do Boto, destacamos também a cor rosada do animal, que lembra o tom de pele dos europeus<sup>68</sup>, ao passo que a cor do boto preto<sup>69</sup> é relacionada à inserção do africano no contexto amazônico a partir do tráfico de pessoas que foram escravizadas.

---

quanto na interação dele com o ser humano. A bototerapia se destaca por não ser utilizada nenhuma forma de cativeiro para o boto; assim, o animal busca espontaneamente a companhia dos seres humanos (SIMÕES, 2011). Vídeos expositivos disponíveis: <<http://www.youtube.com/watch?v=-cYUWpSh3xk&feature=youtu.be>> <<https://www.youtube.com/watch?v=8ZCyRAq5GzY>> <[https://www.youtube.com/watch?v=\\_zB63CNf5mI](https://www.youtube.com/watch?v=_zB63CNf5mI)>.

<sup>67</sup> Em mercados de peixe às margens dos rios na Região Norte, é comum a presença de botos que se aproximam da terra em busca de alimento. Em balneários do interior dos estados da Amazônia, a interação entre o cetáceo e o ser humano é comum.

<sup>68</sup> O nascimento de crianças de pele mais clara, a partir da chegada dos europeus ao Brasil, era explicado de forma mágica, como pela sedução das índias pelo Boto. Ainda hoje o personagem é a justificativa social para abusos sexuais, traições conjugais, relações sexuais antes do casamento e incestos (CÂMARA CASCUDO, 2002; HENRIQUE, 2009).

<sup>69</sup> Com o advento de grupos africanos no Brasil trazidos pelos portugueses, o nascimento de crianças de pele negra era justificado pela ação do Boto Preto (CÂMARA CASCUDO, op. cit.).

Câmara Cascudo (2002) comenta que o boto possui “nado emicado, corcoveando, subindo e descendo à flor d’água, o que dava imagem dos movimentos sexuais” (p. 163). Merece atenção o formato da cabeça dos golfinhos, semelhante ao da cabeça dos botos que, de tão alongada, levava os gregos a compararem-na com a glândula humana. Salientamos também que não é raro que o boto se aproxime de jovens caboclas que se banham nos rios, principalmente no seu período menstrual ou fértil, e busquem insistentemente tocar os focinhos nos genitais das moças, ignorando os gestos de defesa das jovens. Cabe destacar aqui que, durante minha permanência na Amazônia, ouvi relatos de ribeirinhas sobre tentativas de cópula do boto com mulheres; quando afugentado, o animal se afastava emitindo sons que lembram risadas irônicas. Comportamento similar tem sido observado em golfinhos, cujos hábitos luxuriosos podem ser confirmados por meio de vídeos disponíveis na internet<sup>70</sup>. Destacamos também que, em diálogos com alguns caboclos, ouvimos que os genitais do boto macho e fêmea parecem-se com os órgãos humanos correspondentes.

De acordo com vários relatos, os olhos, pênis e vulva do Boto e Boto-fêmea, quando secos e após as etapas de pajelança amazônica, tornam-se amuletos que conferem a homens e mulheres poderes afrodisíacos. Conseqüentemente, em muitos mercados da Região Amazônica<sup>71</sup> são comercializados os olhos e os órgãos sexuais do macho e da fêmea para feitiços que atraíam a pessoa desejada. Entre as diversas estratégias de uso dos órgãos sexuais desses animais para a sedução, recomenda-se o seu corte em pequenas frações e o armazenamento em frasco de perfume que, conforme acreditam os ribeirinhos, quando borrifado na pele garante a conquista amorosa. Outra forma de utilização dos órgãos sexuais para feitiços amorosos é colocá-los em um recipiente com álcool e outros produtos e observar a mudança de coloração. Assim que ocorrer alteração de cor deve-se pôr o frasco debaixo da cama e convidar a pessoa amada para o quarto. Quem recorre a essa forma de magia alega que o ritual garante um clima de sensualidade entre os amantes e uma relação sexual ardente e voraz.

Câmara Cascudo (s.d.) traz o relato de José Carvalho, que em Porto de Alenquer presenciou a seguinte cena: um jovem caboclo ofereceu um olho de boto preparado pelo ritual

<sup>70</sup> Vídeos expositivos disponíveis: <<http://www.youtube.com/watch?v=ShTy9M54Qgc>>.

<<http://www.youtube.com/watch?v=OF8jIFCWbh4>> / <<http://www.youtube.com/watch?v=nlK0bviDKtI>>.

<sup>71</sup> Também em grandes cidades são encontrados olhos de boto, como no Mercado Ver-O-Peso em Belém, e no comércio dessa capital. Na maioria das vezes, os olhos comercializados não são do boto vermelho ou preto, mas do boto cinza e de animais como o porco.

de pajelança ao comandante de um barco a vapor, afirmando que o homem que observasse a mulher desejada pela cajila<sup>72</sup> despertaria o seu amor. Tendo em mãos o objeto afrodisíaco, o comandante acidentalmente mirou o caboclo pelo olho de boto; o jovem começou a se remexer, a revirar os olhos e a repetir com voz feminina “ora seu comandante, deixe disso!”. Frente à prova da eficácia amorosa do olho de boto, o comandante comprou a peça por boa soma de dinheiro (CÂMARA CASCUDO, s.d., p. 133).

A curiosidade acerca do boto não está presente apenas no imaginário caboclo. O naturalista Jean Louis Agassiz<sup>73</sup>, em viagem pelo Amazonas no século XIX, solicitou aos índios que trouxessem o cetáceo até a praia, fato que foi registrado por sua esposa Elizabeth. Todavia, o exemplar do boto apresentado ao naturalista estava completamente mutilado, embora mesmo assim Agassiz se orgulhasse de contemplar o animal:

Um índio cortara-lhe uma nadadeira, soberano remédio contra as doenças; outro lhe arrancara um dos olhos para dele fazer um feitiço que, colocado junto da moça a quem ama, conquistar-lhe-ia irresistivelmente o afeto; e assim para tudo mais. A despeito das mutilações do animal, Agassiz ficou encantado por possuí-lo enfim; e, a noite inteira, ficou-lhe montando guarda cuidadosamente com receio de que algum outro sortilégio fosse ainda desejado pelos supersticiosos habitantes. (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000, p.302).

O fascínio exercido pelo Boto é relatado também por Henry Walter Bates<sup>74</sup> (1979), inglês que permaneceu 11 anos na Amazônia para o estudo da fauna e flora da região. O naturalista aproveitou o endividamento de seu empregado Carepina para convencê-lo, em troca de uma boa soma de dinheiro, a capturar o sedutor cetáceo das águas doces.

Henrique (2009) comenta que, apesar da gordura da pele do animal ser um bom óleo para as candeias, há a crença de que o uso desse óleo produz cegueira. Em vista disso, as

<sup>72</sup> Substantivo feminino que significa “coisa que traz boa sorte” (AULETE, 2013).

<sup>73</sup> Zoólogo suíço, que viveu de 1807 a 1873 (KURY, 2001). Acompanhado de sua esposa e colaboradora Elizabeth Agassiz, de Feliz Vogeli, Professor da Escola Militar da Praia Vermelha, e do Major-Engenheiro João Martins Coutinho, em 1865 Agassiz chefiou expedição ao Brasil financiada pelo milionário americano Nathanael Thayler, com a incumbência de catalogar a fauna aquática brasileira. Em 15 meses no Brasil, Agassiz e sua esposa classificaram 1.800 espécies de peixes lacustres fluviais, o dobro da quantidade identificada em todo o Mediterrâneo. As espécies catalogadas pelo casal encontram-se descritas também na obra *Viagem ao Brasil* (AGASSIZ; AGASSIZ, 2000).

<sup>74</sup> Naturalista inglês (1825-1892) que permaneceu na Região Amazônica de 1848 a 1859, período em que catalogou aproximadamente 8.000 insetos que fazem parte de uma coletânea de 14.712 espécies da fauna da América do Sul. Em sua expedição à Amazônia, Bates contou com a colaboração de Alfred Russel Wallace, pesquisador associado a esta empreitada até 1852. Os dois estudiosos estiveram de 1848 a 1952 no rio Tocantins, tendo Bates percorrido os rios Amazonas e Solimões. Suas publicações são importantes referências nos meios acadêmicos, visto que os estudos desenvolvidos na Amazônia destacam-se pela originalidade e rigor científico. (FERREIRA, 1990).

diversas superstições acerca do boto podem inibir a caça ao animal, o que é evidenciado pelo arrependimento de Carepina ao declarar ter-se tornado vítima dos piores azares após a captura do boto. No entanto, existem também os que, influenciados pelas narrativas sobre os poderes afrodisíacos do animal, preferem assumir os riscos e, como mencionado, matam o boto para “tirar-lhe os olhos, os dentes e o vergalho, cousas todas a que atribuem virtudes extraordinárias” (CÂMARA CASCUDO, s.d., p. 132).

Embora a versão hoje predominante do cetáceo sedutor seja a do animal que se transforma em homem e seduz as caboclas, até o século XIX comentava-se a metamorfose do boto – tanto macho quanto fêmea – em mulher, para sedução dos homens. Bates (1979) ouviu narrativas de ribeirinhos do Amazonas sobre uma linda jovem de cabelos negros longos e esvoaçantes que, com sua sensualidade, envolvia os homens e os conduzia para a água enquanto emitia um grito de triunfo, em seguida voltando à forma de golfinho de rio. Assim, José Veríssimo, folclorista paraense, comenta que o boto “reveste igualmente as formas de mulher para seduzir os homens que arrasta consigo para a água” (1970, p.57)

Sobre a Boto-fêmea<sup>75</sup> ou Bota, comenta-se que, além das narrativas sobre o animal que se metamorfoseia em bela mulher, há relatos de pescadores que, ao capturarem um exemplar em suas redes, copulam com elas e alegam que o prazer nesse ato é tão intenso que torna-se necessário retirar o caboclo à força para que não venha a óbito de prazer e cansaço (MAUÉS, 2006).

Na obra *Marajó*<sup>76</sup>, de Dalcídio Jurandir<sup>77</sup>, o escritor narra a beleza e sedução de Orminda, que por sua rebeldia, coragem e ironia, suscitava inúmeras fantasias sobre o motivo

---

<sup>75</sup> Sobre a Boto-fêmea há descrições de navegantes em que a personagem se assemelha bastante à imagem da sereia europeia (KURY, 2001).

<sup>76</sup> Romance sobre o panorama da Amazônia em que o autor aborda o cotidiano, as crendices, lendas e geografia da Amazônia por meio de personagens como Orminda e Leonardina, mulheres insubordinadas aos valores machistas. Essa obra, como tantas as compostas por Jurandir sobre a vida marajoara, abordam símbolos comuns a toda a humanidade, fato que influenciou estudiosos como Pressler a classificar a literatura do romancista, não como regional, mas como universal (PRESSLER, 2001).

<sup>77</sup> Romancista nascido em 1909 na Ilha de Marajó, falecido em 1979. Projetou-se no meio literário com a publicação do romance *Chove nos Campos de Cachoeira*, obra que lhe rendeu o prêmio Vecchi - Dom Casmurro conferido por uma das principais revistas literárias das décadas de 1930-40. Sua obra envolve a publicação de dez livros, conjunto foi classificado como Ciclo do Extremo-Norte, do qual destacamos os títulos *Marajó* (1947), *Belém do Grão Pará* (1960), *Primeira Manhã* (1967) e *Ribanceira* (1978). O escritor também recebeu o Prêmio Machado de Assis da Academia Brasileira de Letras pelo conjunto da obra. Ao Edital Literário organizado pelo Governo do Pará e pela Fundação Tancredo Neves, que ocorre desde 2008, foi dado o nome do romancista (OLINTO, 2004).

de sua insubordinação aos valores machistas do lugarejo, sendo frequentemente associada ao boto-fêmea:

Ormindá é mulher para andar nas histórias, ficar nas modinhas, na beira dos trapiches, na lembrança dos homens, pensava o sírio. Lenda que não se pode esquecer, mas também ouvira uma vez um canoeiro soltar no trapiche a mesma confissão surpreendente e misteriosa:

- Ormindá é boa que nem bota. Da feita que um infeliz cai naquele bicho, só arrancando à força. (JURANDIR, 1992, p. 187).

Em *Marajó*, os ribeirinhos afirmam que a mãe verdadeira da personagem Ormindá não era a velha Felismina, mas a Mãe d'Água<sup>78</sup>, que a concebeu na praia; assim, comparavam a cabocla à boto-fêmea, protagonista de narrativas sobre sedução e loucura dos homens.

Comentam os ribeirinhos que a boto-fêmea exerce tamanho fascínio sobre os homens que, quando um exemplar é encontrado na praia, caboclo nenhum deixa de se aproveitar do animal, pois seu órgão genital lembra uma “areia gulosa”, por suas contrações e profundidade.

– Seu Calilo, pensando em Ormindá?

Calilo abeirou-se mais da cova, olhou para o fundo, ávido.

– Seu Calilo, Ormindá é como bota. O caboclo começou a explicar, enquanto cavava, que a bota se parecia com mulher. Quando morta na praia o caboclo não pode fugir à tentação.

– E ah, seu Calilo. É por demais bom, mas bom mesmo que mata. Não tem mulher igual.

Mata. É uma areia gulosa. Arrancaram uma vez um pescador de cima de uma bota morta na praia. Estava quase morto. Mata, seu Calilo. (p.81-82).

As mulheres que apresentam características como irreverência, liberdade e coragem, frequentemente associadas ao comportamento masculino, são classificadas como boto-fêmea ou iniciadas sexualmente pelo boto. As mulheres associadas à figura do boto são descritas como loucas, pois, como ilustra Henrique (2009), “são como a novilha encantada do lago Guajará, que ninguém tranca, ninguém ferra, ninguém desencanta”. Assim, a própria Ormindá afirma sobre si mesma: “nasci doida-doida” (p.154).

Outra mulher associada à magia do boto é Leonardina, madrinha de Ormindá, conhecida como poderosa pajé do rio Arari. Lembramos que o ofício de pajé na Amazônia, como já comentado anteriormente, é atribuído ao homem, enquanto as atividades que

<sup>78</sup> Câmara Cascudo (2002) afirma que muitas lendas brasileiras são resultantes da adaptação das narrativas dos colonizadores às existentes na terra conquistada por meio de um aspecto dos personagens que lembrassem as lendas de suas pátrias. De acordo com o autor, não havia nenhuma personagem indígena em forma de mulher-peixe antes da chegada dos europeus ao Brasil, o que indica que a Mãe D'Água pode ser uma adaptação das sereias que habitam os mares e seduzem os homens com sua beleza e canto fascinante.

envolvem cura e magia são designadas às mulheres, como benzedeira, rezadeira, puxadeira e parteira, entre outras ações. Por isso, as mulheres pajés são malvistas pela comunidade e classificadas como feiticeiras ou Matintapereira<sup>79</sup>. Os caboclos dizem que a força, agitação e rebeldia da feiticeira surgiu da relação sexual que teve com o boto nas pedras onde ocorre a pororoca<sup>80</sup>.

No mesmo romance Leonardina, mulher de “corpo tão cheio de curva quanta curva tem o rio Arari” (p. 226), batia em homens e levava consigo facão; portanto, era extremamente temida no povoado. Mesmo o coronel Coutinho, o mais poderoso homem da cidade, ficou tão amedrontado com os poderes da feiticeira que, para despertar sua simpatia e assim evitar o desaparecimento de objetos, a desorientação nos caminhos ou algum castigo, presenteava-lhe com ricas mercadorias, como “carne de gado, rede de varanda rendada, cachimbo novo, palha para a barraca” (JURANDIR, 1992, p. 223).

Desejosa do mesmo poder de Leonardina, Orminda se torna afilhada da pajé, passando a apresentar as características da madrinha e com a liberdade de “andar entre homens tão traiçoeiros e ruins” (p.222).

Destarte, como tentativa de conter a insubordinação dessas mulheres, que apresentavam características como poder, força física e emocional, coragem, independência e outros comportamentos classificados como masculinos, os homens acusavam-nas de filhas da Mãe d’Água ou amantes do Boto (HENRIQUE, 2009).

Como ilustração do estigma sofrido pelas mulheres que exercem o xamanismo e sua associação ao Boto, Maués e Villacorta (2004) falam sobre as pajés D. Maria Rosa (Colares, Pará) e D. Zeneida Lima (Soure, Marajó, Pará), que propagam a valorização da natureza e justificam azares, doenças naturais e sobrenaturais por reação dos encantados ao desrespeito à

---

<sup>79</sup> Feiticeira associada ao fadismo ou a um presente de avó. Os fadistas são pessoas que foram destinados a se metamorfosearem em animais por terem realizado um pacto com Satanás ou força maligna em troca de um benefício como poder mágico ou dinheiro. Dizem os caboclos que uma menina se torna Matintapereira quando eleita por sua avó que lhe bate nas costas e pergunta: quer um presente, minha neta? Caso a resposta seja positiva, a avó deposita um papagaio nas costas da menina que se transforma em asas e, dessa forma, a menina assume o dom de voar e da magia, utilizada para o mal (MAUÉS; VILLACORTA, 2004).

<sup>80</sup> Fenômeno geográfico em que as ondas da arrebentação irrompem subitamente em sentido contrário ao fluxo da água do rio e, “seguida de ondas menores, sobe rio acima” (HOLLANDA, 1997, p. 201). Na pororoca as ondas alcançam altíssimos metros de altura em que seus estrondos são fortíssimos e podem provocar efeitos destruidores. A pororoca é comum nas proximidades da foz do rio Amazonas e em alguns rios do Maranhão (Ibid).

fauna, hidrografia e vegetação. A preservação da biodiversidade da Amazônia e o enaltecimento na geografia da região são temas frequente nos livros da pajé: *Lendas da Amazônia* (2000), *Recado do Papagaio* (s.d.) e *O mundo místico dos carunas e a revolta de sua ave* (1998) e a valorização da natureza também é destacada nas canções da xamã (PINHEIRO, 2011). Cabe lembrar que a pajelança não é autorizada às mulheres, e por isso no universo amazônico, regido por uma lógica patriarcal, as mulheres que exercem essa atividade costumam ser discriminadas pela comunidade, classificadas como tendo parte com seres sobrenaturais. A pajé D. Zeneida Lima<sup>81</sup> comenta que, por ser pajé mulher, há boatos na comunidade de que a xamã seja amante do Boto, uma bruxa e se transforme em bode, coruja e outros animais em noite de lua cheia (LIMA, 1998).

Assim, a lenda do Boto aponta para a separação defensiva dos papéis relacionados a gênero em algumas comunidades ribeirinhas da Amazônia. A rigidez nas funções atribuídas ao masculino e feminino favorece um olhar excludente sobre as mulheres que não obedecem à lógica patriarcal e as narrativas sobre o encantado envolvem a dinâmica entre os mecanismos de defesa como a projeção, compensação e repressão, temas apresentados na análise deste trabalho. Na análise do presente estudo, abordamos também a influência do contexto geográfico no imaginário ribeirinho e identificamos relações entre O Boto e personagens míticos de outros contextos culturais, como Hermes, Dioniso e Eros.

---

<sup>81</sup> A pajé D. Zeneida Lima compôs canções gravadas no CD **Raiz** (2011) de Leila Pinheiro, além de livros publicados. Em 1998 a Escola de Samba Beija-Flor sagrou-se campeã do Carnaval do Rio de Janeiro com a adaptação dos temas de suas obras ao enredo daquele ano.

## 5 MÉTODO

### 5.1 Caracterização do estudo

Para a realização desta pesquisa adotamos o método de análise qualitativa a partir de vinhetas coletadas durante minha permanência na Amazônia e pesquisa documental submetida ao processamento simbólico arquetípico (PENNA, 2009), método esse fundamentado nos pressupostos ontológicos e epistemológicos da Psicologia Analítica.

A perspectiva ontológica da Psicologia Analítica considera o ser humano como um todo indivisível, no qual os aspectos biológicos, afetivos, sociais e espirituais se conjugam de forma dinâmica; portanto, a ideia de uma realidade meramente física cede espaço para a inserção do homem em um universo simbólico (PENNA, 2009), em que a valorização da imaginação e do autoconhecimento é fundamental para o fazer científico (DOUGLAS, 1976).

Para Penna (2009), na perspectiva junguiana a apreensão do objeto não ocorre somente a partir das funções sensoriais e da razão, pois os aspectos afetivos e intuitivos também influenciam na percepção de mundo e, por conseguinte, na produção do conhecimento. Abre-se então espaço para novos pensamentos sobre o objeto e os caminhos de trabalho de acordo com os confrontos do sujeito no curso do estudo, em que seu olhar interfere na análise do tema e se exclui a pretensão de neutralidade (GONZÁLEZ REY, 2005).

Na pesquisa qualitativa o objetivo central é a construção de modelos teóricos compreensivos e com valor explicativo sobre sistemas complexos, cuja organização sistêmica é inacessível à observação, seja esta natural ou provocada. A explicação a que nos referimos não é a explicação causal amplamente criticada acerca do tema, crítica que compartilhamos, mas a explicação como sistema de argumentações sobre a organização do sistema estudado. (GONZÁLEZ REY, 2005, p. 89).

A epistemologia junguiana considera as dimensões da personalidade consciente e inconsciente, visto que a dinâmica entre essas duas instâncias psíquicas é fundamental na produção do conhecimento que se estabelece a partir da percepção do fenômeno pela consciência. Desse modo, o fazer científico envolve a consideração da realidade por determinado ângulo, com a escolha de um modelo teórico e a formulação de uma hipótese. Todo esse conjunto expressa a subjetividade do pesquisador, consideração esta congruente com a crítica de Nietzsche sobre a influência da personalidade do sujeito conhecedor na

produção do conhecimento; ou, nas palavras de Penna (2009, p. 30), “ser e conhecer são indissociáveis para o ser humano. Buscar conhecimento do mundo e si mesmo foi o motor inicial da humanidade e continua a movê-la em todas as suas atividades”.

## 5.2 Pesquisa bibliográfica e cenário das narrativas

Para a realização do presente estudo foram utilizadas narrativas de pessoas de comunidades ribeirinhas da Amazônia compiladas e transcritas por viajantes e estudiosos que estiveram na região, além de músicas, romances, coletânea de lendas, contos de autoria de literatos da Região Amazônica e filme sobre o personagem encantado. Como material de análise, também selecionamos vinhetas com base em diálogos com pessoas de comunidades ribeirinhas sobre o personagem folclórico. O próprio contexto da Região Amazônica foi por nós analisado, o que se justifica a partir da hipótese de influência dos aspectos históricos e geográficos na construção dos personagens do folclore daquela região.

Empreendemos uma busca de artigos científicos sobre o folclore da Amazônia, em especial sobre a lenda do Boto. Recorremos aos dados nacionais SCIELO, BIRENE e LILACS e aos internacionais PUBMED e MEDLINE, bem como às dissertações, teses e obras científicas sobre o tema e objeto deste estudo. Foi constatado que, embora a Psicologia Analítica considere o mito, as lendas e o folclore como material privilegiado para o estudo das manifestações simbólicas no âmbito coletivo, sob essa abordagem foram encontradas poucas obras voltadas para o folclore nacional, embora tenhamos identificado muitos estudos sobre o assunto em outras áreas, como Antropologia, Geografia, Letras, História e Música, em especial realizados por pesquisadores da própria Região Amazônica.

Entre as canções populares que incluem O Boto em sua narrativa selecionamos: *Foi Boto, Sinhá!* (1933) de Waldemar Henrique (1905-1951), inspirada no poema de Antônio Tavernard (1908-1936), *Lenda do Boto* (1954) de Wilson Fonseca (1912-2002) e *Esse rio é minha rua* (1978) de Paulo André<sup>82</sup> (1946) e Rui Barata<sup>83</sup> (1920-1990).

---

<sup>82</sup> Músico filho de Rui Barata, com quem compôs canções sobre o universo amazônico, em que são descritos os costumes, geografia e tradições da região. A obra de Rui Barata e Paulo André é reverenciada na Amazônia, embora pouco conhecida em outras regiões do país (COSTA, 2008; CORREIA, 2002).

<sup>83</sup> Poeta, político, advogado, professor e compositor paraense (1920-1990). Interessado em poesia de autores como Pablo Neruda, Rilke, García Lorca, entre outros. A partir do contato com a obra de Marx e Engels, inicia sua carreira também na política pelo Partido Social Progressista em 1946. Com o golpe militar em 1964, é preso e aposentado do cargo de professor de filosofia da Universidade Federal do Pará. Em 1967, compõe letras para

A composição *Foi Boto, Sinhá*<sup>84</sup> é de autoria do maestro belenense Waldemar Henrique e do poeta Antônio Tavernard, escritor do Pará, influenciado pelo Romantismo do século XIX, pelo simbolismo e pela geografia e cultura da Região Amazônica. Cabe lembrar que, devido ao rico legado musical de Henrique, o maestro foi classificado pela crítica como o Villa Lobos da Amazônia, pois muitas de suas canções são inspiradas no folclore da região, tendo sido interpretadas por músicos de múltiplos estilos<sup>85</sup>.

A canção *Lenda do Boto* (1954) foi composta por Wilson Fonseca, maestro e escritor paraense que se ocupou em difundir a cultura e a história da Amazônia. Fonseca, também conhecido como Maestro Isoca, é autor de 1.600 músicas, grande parte delas dedicadas a temas folclóricos, além de ter sido fundador da Academia Paraense de Música e da Academia Paraense de Letras (FONSECA, 1992). Justificamos a escolha da *Lenda do Boto* pela profusão de símbolos sobre a masculinidade, feminilidade e relações de gênero do povo ribeirinho presentes na letra<sup>86</sup>.

Além das músicas destacadas acima, analisaremos também a canção *Esse rio é minha rua*, em que os autores Paulo André e Rui Barata comentam a hidrografia e a vegetação da Amazônia, assim como fazem menção a seres encantados como a Cobra Grande e o Boto<sup>87</sup>.

Como material de análise recorreremos também ao filme *Ele, O Boto*, de Walter Lima Junior (1987), pela sensível compilação de narrativas ribeirinhas sobre o encantado que se apresentam no filme por meio de uma linguagem delicada e rica em símbolos.

---

as músicas de seu filho, Paulo André. As canções da dupla abordam também temas regionais. Com a Lei da Anistia, em 1979, Rui Barata volta a fazer parte do corpo docente da UFPA e continua o seu percurso nas artes. Suas canções inspiram outros poetas, músicos e artistas (COSTA, 2008).

<sup>84</sup> Na letra dessa composição pode-se observar a presença de símbolos do masculino e do feminino, além da dramaticidade da melodia e da diversidade de intérpretes, com propostas desde o popular ao erudito, de diferentes décadas e regiões do país. Entre os músicos populares destacam-se os paulistas Gastão Formenti (1934) e Dilermando Reis (1958). Como intérpretes populares, citamos o paraense Nilson Chaves (2002) e a paulistana Mônica Salmaso (2006). Entre os eruditos estão a soprano mineira Maria Lúcia Godoy (1969) e a violonista bielorrussa clássica Tatyana Rhyzkova (1999). *Foi Boto, Sinhá* vem ultrapassando os limites do tempo e do espaço ao despertar a atenção de intérpretes de estilos, épocas e regiões distintas, o que evidencia o aspecto simbólico tanto da lenda quanto da música<sup>84</sup>.

<sup>85</sup> No CD **Valsa Brasileira**, Zizi Possi interpreta canções folclóricas de Waldemar Henrique, como *O Uirapuru* (1993).

<sup>86</sup> Canção presente no CD **Pedra** (MORAES, 1998).

<sup>87</sup> Canção presente nos CDs **Nativo** (BARATA, 1978) e **O canto das águas**, v. 2 (BELÉM, 2002).

Entre as obras literárias que incluem o Boto como parte do enredo, selecionamos trechos de um romance, contos e lendas, além de relatos de habitantes da Amazônia e de estudiosos que viveram no norte do Brasil. Nas narrativas mencionadas também são abordados temas associados a gênero, costumes e contexto amazônico.

Escolhemos trechos do romance *Marajó* (JURANDIR, [1948] 1992) e das narrativas lendárias *O Boto*, *Don Juan das águas doces* (SANTOS, [1957] 1987), *Filhos do Boto* (AZEVEDO, [1957] 1976), *Contos Amazônicos* (INGLÊS DE SOUZA, [1893] 2011) e *Lendas do Amapá* (MORAIS, 2009). Como relato de habitantes da Amazônia sobre O Boto, reportamo-nos à obra *Urutópiag: A religião dos pajés e dos espíritos da selva* (YAMÃ, 2005) e às narrativas de estudiosos que permaneceram na Amazônia, a saber: *Dicionário do Folclore Brasileiro* (CÂMARA CASCUDO, [1954] s.d.), *Um naturalista no rio Amazonas* (BATES, [1944] 1979), *Viagem ao Brasil* (AGASSIZ; AGASSIZ, [1937] 2000) e *Geografia dos mitos brasileiros* (CÂMARA CASCUDO, [1947] 2002). No enredo de todas essas obras O Boto está presente; são também descritos os costumes relacionados ao feminino e masculino, além de uma exposição das crenças e da geografia da Amazônia.

Destacamos ainda as obras da pajé da Ilha de Marajó, Zeneida de Lima: *Lendas da Amazônia* (2000), *O Mundo Místico dos Caruanas e a Revolta de sua Ave* (1998) e *O Recado do Papagaio* (s.d). Em seus livros a autora defende a valorização da natureza e enaltece a fauna, vegetação e hidrografia da Região Amazônica. Com o objetivo de melhor conhecer o contexto geográfico da Amazônia, recorreremos também a algumas de suas canções gravadas no CD *Raízes de Leila Pinheiro* (2011), como *A Lua*. Ademais, dedicamo-nos a ouvir diversas músicas nortistas, além das citadas no início deste capítulo, com o propósito de identificar a ênfase atribuída à natureza pelo homem amazônida<sup>88</sup>.

Os artigos de História e Antropologia selecionados para a análise do contexto do homem da Amazônia incluem histórias, depoimentos de caboclos sobre seres encantados, a influência da geografia na construção das lendas, além de relatos de viajantes brasileiros e europeus que viveram na Região Amazônica, nos quais aspectos do masculino e feminino arquetípicos podem ser identificados por meio de uma leitura junguiana e de autores pós-junguianos. Desse material, selecionamos os textos *O Selvagem* (COUTO DE

---

<sup>88</sup> Para designar a pessoa nascida na Região Amazônica utiliza-se preferencialmente o termo *amazônida* para homens e mulheres desse contexto cultural (TAPIASSÚ, 2005).

MAGALHÃES, 1940), *Imagens de Tocantins e da Amazônia* (PEREGRINO, 1942), *O Espiritado* (PEREGRINO JUNIOR, 1971), *Pajés e curadores* (FIGUEIREDO, 1972), *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas* (GALVÃO, 1976), *Estudo sobre medicina popular no Brasil* (QUEIROZ, 1980), *Dalcídio: a escrita do mundo marajoara não é regional, é universal* (PRESSLER, 2000), *A sereia amazônica dos Agassiz: zoologia e racismo na Viagem ao Brasil* (KURY, 2001) e *Folclore e medicina popular na Amazônia* (HENRIQUE, 2009). Ainda com o objetivo de compreender o universo amazônico, recorreremos ao artigo *Mente, Poeta. Considerações sobre o poeta Antônio Tavernard* (CRUZ, 2006).

Para tradução de alguns termos específicos da Região Amazônica e do período de colonização da região, valemo-nos das obras *Vocabulário da língua geral portuguezneengatu* (STRADELLI, 1929), *O Vocábulo Popular em Dalcídio Jurandir* (ASSIS, 1992), *Vocábulo terminológico cultural da Amazônia paraense com termos culturais das áreas de Abaetuba, Belém e Santarém* (OLIVEIRA, 2001) e *Dicionário de Teologia* (SCHÜELLER, 2002). Para fins de compreensão de termos específicos dos estudos antropológicos e processos histórico-culturais, reportamo-nos à obra *Cultura: um conceito antropológico* (LARAIA, 2002).

Cabe destacar ainda os textos publicados na Revista Estudos Avançados (IEA/ USP), *Amazônia, das travessias lusitanas à literatura de até agora*, de Amarílis Tapiassú, *Geopolítica da Amazônia* de Bertha Becker e *Problemas da Amazônia Brasileira* de Aziz Ab'saber. Justificamos a escolha do texto de Tapiassú pela descrição poética das invasões territoriais na Amazônia e seus impactos ambientais e sociais. Os artigos de Becker e Ab'Sáber foram eleitos por abordarem temas relacionados à geografia da Amazônia.

No que tange aos textos de Raymundo Heraldo Maués, reportamo-nos aos trabalhos: *A Classificação das doenças não-naturais e o diagnóstico das doenças não naturais* (1990), *Um ritual de pajelança cabocla* (1995), *O Mau olhado* (1998), *Medicinas populares e pajelança cabocla na Amazônia* (1998), *Pajelança e encantaria Amazônica* (MAUÉS e VILLACORTA, 2004) e *O simbolismo do boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade* (2006). Também lançamos mão dos textos de Maria Angélica Motta-Maués: *O Ciclo biológico da mulher: menstruação e menopausa* (1993) e *Lugar de mulher: representações sobre sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá / Pará)* (1998).

Para compreensão de temas como tabus alimentares, temas da antropologia e interdições religiosas relacionadas ao nosso estudo, recorreremos aos artigos *As abominações de Levíticos* (DOUGLAS, 1976), *Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal* (LEACH, 1983a), *Nascimento Virgem* (LEACH, 1983b) e *Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano* (MOTT, 1985).

Com o intuito de obter uma melhor compreensão da geografia e da história amapaenses e do impacto socioambiental decorrente da mineração, exploração da terra e migração, utilizamos os textos *Constituição de Território Federal como Unidade Política* (MELO, 1948), *Projeto Jari: a invasão americana* (SAUTCHUCK; CARVALHO; GUSMÃO, 1980), *Os parceiros do mar* (LOUREIRO, 1985), *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência* (SANTOS, 1988), *Fronteiras setentrionais: 3 séculos de entrada no Amapá* (MEIRA, 1989), *Amazônia: Estado, homem, natureza* (LOUREIRO, 1992), *História do Amapá* (SANTOS, 1994), *Mineração, desenvolvimento e impacto sócio-ambiental* (BRITO, 1995), *Riqueza Volátil: a mineração de ouro na Amazônia* (MATHIS, 1997) e *O Fecho do Império: história das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje* (CASTRO, 1999).

Quanto aos achados arqueológicos da Amazônia e mitos e cerâmica de populações como a Maracá-Cunani, além de alguns textos selecionados da décima edição do Moitará, que serão descritos mais adiante, selecionamos *História, mito e memória: o Cunani e outras repúblicas* (QUEIROZ, 1999), *Amapá: principais transformações econômicas e institucionais – 1943 a 2000* (PORTO, 2003), *Um sítio, múltiplas interpretações: o caso do chamado Stonehenge do Amapá* (CABRAL, 2008) e *Arqueologia do Amapá: reavaliação e novas perspectivas* (SALDANHA; CABRAL, 2010).

Para situarmos o folclore, as áreas do conhecimento, as artes e a Psicologia Analítica no âmbito das pesquisas acadêmicas, selecionamos dissertações e teses em que os temas e objetos de estudo se revelassem congruentes com o nosso trabalho. No que concerne aos textos de pós-graduação, destacamos as pesquisas de áreas como História, Ciências Sociais, Antropologia, Geografia, Música, Antropologia e Psicologia, entre outras, de instituições como Universidade Federal do Pará (UFPA), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

(PUC-SP), Universidade de São Paulo (USP) e Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Entre as dissertações concluídas na UFPA, optamos por trabalhos nas áreas de História e Antropologia. Do departamento de História, recorreremos às pesquisas *Músicos e Poetas na Belém do início do século XX: incursionando na história da cultura popular* (CORREIA, 2002), *Santa Ana Nery: um propagandista voluntário da Amazônia (1833 – 1931)* (COELHO, 2007) e *Música do norte: intelectuais, artistas populares, tradição e modernidade na formação da MPB no Pará (Anos 1960 e 1970)* (COSTA, 2008). Justificamos a eleição dos trabalhos citados por abordarem a geografia, música, literatura, processos históricos da Amazônia e personagens folclóricos, temas estes considerados fundamentais para a elaboração do presente estudo.

No que tange aos trabalhos de pós-graduação concluídos na PUC-SP, valemo-nos da tese de doutorado *Sapos não viram príncipes: uma abordagem das perspectivas amorosas das mulheres contemporâneas* (MORAES, 1994) e da dissertação de mestrado: *A integração do feminino e do masculino à vivência da mulher: uma análise de depoimentos de profissionais de nível superior* (MORAES, 1987), em que a autora propõe incitantes diálogos sobre masculino e feminino na perspectiva da Psicologia. Recorreremos também à dissertação *O Mar e a Mãe: imagens do feminino no poema Mar Absoluto de Cecília Meireles* (GONÇALVES, 2012), que trata de temas como o masculino e feminino arquetípicos a partir da perspectiva junguiana de um poema de Cecília Meireles. Entre as teses de doutorado concluídas nessa instituição, na área de Ciências Sociais destacamos *Luiz Câmara Cascudo: itinerário de um pensador* (GICO, 1998), em que a autora aborda as obras de Luís da Câmara Cascudo e temas referentes ao folclore; e no departamento de História Social selecionamos *El corazón de la Amazonia: identidades, saberes, religiosidades no regime as águas Marajoaras* (PACHECO, 2009), em que o pesquisador descreve o contexto geográfico amazônico, as crenças e o imaginário caboclo.

Ainda na esfera acadêmica, incluímos a dissertação de mestrado em música pela UFMG *Lendas amazônicas de Waldemar Henrique: um estudo interpretativo* (SANTOS, 2009), em que a autora realiza instigante análise da letra da composição *Foi Boto, Sinhá!* do maestro paraense, canção esta que será utilizada em nossa análise. Entre as fontes citadas neste trabalho está a dissertação de mestrado em música pela USP intitulada *Uma visão sobre*

a interpretação das canções amazônicas de Waldemar Henrique (ALIVERTI, 2003), texto ao qual não tivemos acesso. Ainda assim, pudemos recorrer ao artigo de mesmo título publicado na Revista de Estudos Avançados da USP (2005).

Com o objetivo de definir as influências históricas do estudo sobre o folclore e delinear o panorama folclórico no Brasil, permitindo-nos melhor observar a confluência entre Antropologia, Folclore e Psicologia Analítica, a partir de investigações sobre costumes, folguedos, lendas, religiosidade e tradições de diversos grupos, tivemos acesso aos artigos *A Cultura popular na Idade Moderna* (BURKE, 1989), *O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna* (CARVALHO, 1992), *Os estudos de folclore no Brasil* (CAVALCANTI et al., 1992), *Artesanato, tradição e modernidade em um país em transformação* (FROTA, 2000) e *Autenticidade, memória e ideologias nacionais* (GONÇALVES, 2001).

Para os procedimentos de análise deste trabalho, valemo-nos da obra *Pesquisa qualitativa e subjetividade* de González Rey (2005) e da tese de doutorado pela PUC-SP intitulada *Processamento Simbólico Arquetípico: uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica* (PENNA, 2009).

Quanto à identificação dos temas relacionados ao masculino e feminino, empreendemos um estudo bibliográfico da obra de Jung e de autores da Psicologia Analítica.

No que concerne ao referencial teórico em psicologia, utilizamo-nos da obra completa de Carl Gustav Jung como fonte de pesquisa permanente. A partir de nossas leituras, atribuímos ênfase aos títulos *Símbolos da transformação* ([1911-12/1952] 2011, O.C., V), *Tipos psicológicos* ([1921] 2011, O.C., VI), *O eu e o inconsciente* ([1928] 2008, O.C., VII/2), *A energia psíquica* ([1928] 2011, O.C., VIII/1), *A natureza da psique* ([1948] 2011, O.C., VIII/2), *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* ([1934-1954] 2003, O.C., IX/1), *Aion* ([1951] 2011, O.C., IX/2), *Aspectos do drama contemporâneo* ([1946-1958] 2007, O.C., X/2), *Civilização em transição* ([1933-1934] 2000, O.C., X/3), *Psicologia e Alquimia* ([1944] 2009, O.C., XII)], *Mysterium Coniunctionis* ([1955-1956] 2011, O.C., XIV/1), obras em que o autor aborda temas como arquétipos, símbolos, masculino e feminino, rituais e crenças de nações classificadas pelo próprio Jung como arcaicas, e que associam os costumes e tradições desses grupos às atividades realizadas por habitantes da cidade, além de se dedicarem aos aspectos simbólicos presentes na arte e na ciência.

Essa bibliografia trata também da análise da transferência, projeção e leituras das representações arquetípicas do masculino e feminino na alquimia, nas artes e em diversificados contextos. Ademais, utilizamos também o livro *Memórias, sonhos e reflexões* ([1961] 1989), por situar as narrativas de Jung e a estruturação de sua teoria no contexto histórico vivenciado pelo autor.

O Moitará<sup>89</sup>, em sua décima edição intitulada *Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique* (2006), incluiu temas relacionados à arqueologia, mitologia e símbolos da cultura brasileira. Entre os artigos presentes nessa edição, pinçamos o capítulo de mesmo título da obra, escrito por Marcos Callia. Utilizamos também *O papel dos museus na divulgação da arqueologia no Brasil* de Camilo de Mello Vasconcellos, e *O imaginário coletivo na cultura marajoara*, da autoria de Denise Pahl Schaan.

Obras também relevantes para esta pesquisa constam da 18ª edição da Revista Junguiana (2000), que traz o tema *Mitos e lendas da América Latina*. Os artigos selecionados foram: *A senhora das águas na Amazônia* de Lucy Coelho Penna, e *Sereias, iaras e iemanjás* de Marcos Fleury de Oliveira. Todos os textos mencionados contemplam mitos e lendas brasileiras produzidas por analistas de orientação junguiana; os textos de Penna e Fleury, em especial, fazem menção à lenda do Boto.

Para compreensão de personagens da cultura afro-brasileira que nos possibilitassem estabelecer paralelos com o personagem O Boto, recorreremos às obras *A Prática da Arterapia: correlações entre temas e recursos* (vol. III – Mitologia Africana) e *Arteterapia: a força dos elementos em nossa vida* (BERNARDO, 2009), *Ori Axé* (ZACHARIAS, 1998) e *O Compadre* (ZACHARIAS, 2010). Com referência a assuntos como sexualidade e gênero, consultamos também a obra *A Prática da arteterapia: correlações entre temas e recursos* (vol. VI): *amor, sexualidade, o sagrado e a arteterapia: aproximações mitológicas entre oriente e ocidente* (BERNARDO, 2011).

---

<sup>89</sup> MOITARÁ: evento anual da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica para o estudo multidisciplinar dos símbolos da cultura brasileira. Os trabalhos apresentados passaram a ser organizados e publicados a partir do 17º Moitará (2003).

Em *O Arquétipo do Pai e a identidade Amapaense* (PORTO; MAGALHÃES; FARIA, 2011), os autores analisam o fenômeno migratório no Amapá a partir de uma perspectiva junguiana. Um outro artigo oportuno para o nosso estudo é *A Ditadura do Desejo: mitos e arquétipos da obra O Viajante de Lúcio Cardoso* (MAGALHÃES, 2009), em que a autora aborda o desejo por meio da amplificação simbólica dos personagens do romance do escritor mineiro, no qual o protagonista é um caixeiro viajante que percorre cidades do interior do Brasil, despertando a paixão e o ódio nas pessoas que permitem sua aproximação, temática que consideramos semelhante ao impacto provocado pelo ser encantado O Boto nas mulheres dos povoados da Amazônia.

Para compreensão de símbolos presentes na lenda O Boto e em mitos de outros contextos culturais, recorreremos ao Dicionário de Símbolos (CIRLOT, 2006) e à obra de mesmo título de Chevalier e Gheerbrant (2005).

Outros autores da Psicologia Analítica revelaram-se de suma importância para esta pesquisa, destacando-se Guggenbühl-Craig (1996) e Hopcke (2011), que abordam temas da teoria junguiana de forma bastante abrangente e que servem de fonte de definições e amplificações de temas junguianos desenvolvidas com grande sutileza e cuidado.

Como fundamentação teórica para o estudo sobre complexos culturais, buscamos autores da Psicologia Analítica como Henderson (1984), Kimbles (2000; 2006), Singer (2002), Masalha (2003) e Weisstub e Galili-Weisstub (2004).

No que tange ao masculino e feminino arquetípicos na obra de autores da Psicologia Analítica, citamos *Os mistérios da mulher: antiga e contemporânea – uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos* (HARDING, 2007), *Mulheres que correm com lobos* (ESTES, 1999), *Mitos de Criação* (VON FRANZ, 2000), *O Feminino nos contos de fadas* (VON FRANZ, 2010); *A Busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia* (WHITMONT, 2002), *Mitos da água: as imagens no seu caminho evolutivo* (CAVALCANTI, 1997) e *Sonhos de Gravidez: iniciação à criatividade feminina* (GALLBACH, 2005). Utilizamos também as obras *Os parceiros invisíveis* (SANFORD, 2012); e de Neumann buscamos *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente* (2006) e *O Medo do Feminino* (2011). Para identificar aspectos do feminino em narrativas literárias, recorreremos à obra *A*

*Psicanálise nos contos de fadas*, de Bruno Bettelheim (2002), na qual – embora abordando o tema pela perspectiva psicanalítica – o autor realiza interessante análise sobre puberdade, sexualidade e relações de gênero.

Ainda em relação com os temas masculino e feminino a partir da perspectiva da Psicologia Analítica, selecionamos os textos *Prazer, intimidade e solidão: algumas questões da condição amorosa masculina* (MORAES, 2002) e *Eros e Narciso: a ebulição das forças anímicas* (MENIN *et al.*, 2012).

A obra *Mitos e arquétipos do homem contemporâneo* (1997) traz textos oportunos para diálogos sobre o masculino arquetípico, entre os quais destacamos *Eros e Psiqué: sob o ponto de vista da individuação da mulher*, de Paula Boechat. Entre os artigos de Walter Boechat, selecionamos *Arquétipos e mitos do masculino*, *Eros e Psiqué: sob o ponto do homem* e *Os mitos em O Banquete de Platão*. Em *O masculino em questão* (BOECHAT, 1997b), há importantes capítulos sobre gênero, entre os quais destacamos o texto *Do dia em que Caetano convidou um homem para subir ao palco – retóricas do masculino* de Marcus Vinícius Quintaes.

Com o intuito de relacionar o personagem amazônico aos mitos, recorreremos também às obras *Mitologia Grega* vol. I (BRANDÃO, 2002); *Apologia de Sócrates* e *O Banquete* (PLATÃO, 2002); *Ifigênia em Aulis* e *As Bacantes* (SÓFOCLES, 2002). Além dos trabalhos mencionados, destacamos *Hermes e seus filhos* (LOPEZ-PEDRAZA, 1999), *Dionísio no exílio: sobre a repressão da emoção e do corpo* (LOPEZ-PEDRAZA, 2002) e *Hinduism and Buddhism* (COOMARASWAMY, s.d.). Destacamos também *A origem da tragédia* (NIETZSCHE, 2004) e *Nietzsche: uma crítica radical* (PORTOCARRERO, 1989). Entre outras referências, recorreremos às obras *Destino, amor e êxtase: a sabedoria das deusas gregas menos conhecidas* (SANFORD, 1999) e *Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego* (OTTO, 2005).

Por fim, em *O Pai possível: conflitos da paternidade contemporânea* (FARIA, 2003), tivemos acesso a importantes reflexões sobre o masculino na contemporaneidade sob a perspectiva da Psicologia Analítica.

### **5.3 Material**

Narrativas sobre O Boto presentes na literatura, música e depoimentos de pessoas de algumas comunidades ribeirinhas compiladas por estudiosos da Antropologia, História, Música e Psicologia.

## **5.4 Objetivos da pesquisa**

### 5.4.1 Objetivo geral

Analisar a Lenda do Boto sob o ponto de vista simbólico e o seu significado para a masculinidade, a feminilidade e a relação de gênero em algumas comunidades ribeirinhas da Amazônia.

### 5.4.2 Objetivos específicos

Como objetivos específicos, a pesquisa busca:

- refletir sobre a importância do folclore para o estudo dos processos psicológicos de uma dada cultura e da relação entre os gêneros nesse contexto;
- favorecer o conhecimento da identidade nacional a partir do folclore que, por ter sido relegado à sombra pelo desconhecimento de nossa própria cultura, merece ser iluminado pela nossa consciência;
- lançar sementes que favoreçam a valorização do folclore nacional e que contribuam para futuros estudos de orientação junguiana sobre lendas e mitologia brasileira.

## **5.5 Procedimentos de análise**

Em um primeiro momento, busquei relembrar as tantas narrativas sobre O Boto que ouvi durante minha permanência na Amazônia. Em um segundo momento, no mês de abril de 2011, viajei ao Amapá e, à beira do rio Amazonas, nos portos, trapiches e palafitas, conversei com pessoas do lugar sobre o encantado. Embora nas narrativas da maioria das pessoas O Boto fosse classificado como figura folclórica, no depoimento de alguns poucos interlocutores, oriundos de comunidades ribeirinhas, ele era visto como um personagem real.

O próximo passo foi iniciar a leitura da narrativa O Boto da forma mais simples possível, buscando uma aproximação cuidadosa e intuitiva com o material selecionado. Em seguida foram privilegiados a lenda, os relatos, os depoimentos e o acesso a filmes e músicas sobre o personagem central do estudo, permitindo que cada narrativa se apresentasse de forma peculiar e tomasse contornos distintos ou, como na expressão típica do interior da Amazônia – nos colocássemos na *bubuia*<sup>90</sup> –, que significa “flutuar sobre as águas”, enquanto trafegávamos pela correnteza dos rios de narrativas acerca do personagem encantado que delineava cenas ricas em símbolos.

Uma palavra isolada, a nosso ver, não poderia ser tomada como símbolo, apenas na relação estabelecida com as demais, formando com elas uma representação, um quadro pictórico. Quando este expressa motivos mitológicos, ou seja, conteúdos arquetípicos, os tomamos como símbolos. (GONÇALVES, 2012, p. 107).

Cabe destacar a forma como o Boto é apresentado com base nas descrições de estudiosos da Antropologia, Folclore, Música, Literatura e História, bem como nas narrativas de ribeirinhos, canções e na literatura. A seguir, com base nas descrições do personagem, abordamos suas vestimentas e adornos, gestos, habitat e características, interesses e aparições relatadas por caboclos. Além das características mencionadas, atribuídas ao personagem folclórico, consideramos também o contexto em que ele está inserido, privilegiando assim elementos como a noite, a lua, o sol, a vegetação, o sangue, os barcos, o rio, a dança, a pororoca, a flecha e outros símbolos que são tratados em canções e narrativas sobre O Boto.

Fizemos então uma leitura da lenda folclórica O Boto tomando por base o referencial da Psicologia Analítica. O enfoque qualitativo e o processamento simbólico arquetípico permitem analisar a lenda a partir da divisão proposta e das características dos personagens, segundo uma perspectiva histórico-cultural e simbólica da masculinidade, feminilidade e relações de gênero, por meio de associações teóricas e amplificações, o que nos possibilita entender a expressão do símbolo.

Daí em diante, e baseando-nos nas leituras constantes do material selecionado, identificamos três grupos temáticos para análise:

---

<sup>90</sup> Expressão característica de alguns espaços da Amazônia; significa permanecer na superfície dos rios com a utilização de uma boia produzida com pedaços de aninga, árvore característica do Marajó e municípios da Amazônia, também utilizada em pequenas embarcações para que não afundem nos rios (PACHECO, 2009).

- Grupo I: O simbolismo da natureza na lenda O Boto, em que nos propomos a analisar elementos como rio, lua, sol, água e vegetação, sempre tão presentes nas narrativas sobre o personagem;

- Grupo II: A dinâmica da psique nas relações de gênero nas comunidades ribeirinhas, em que realizamos a análise do contexto geográfico e social da região, incluindo também algumas canções da Amazônia;

- Grupo III: O Boto e seu reflexo nos mitos, em que amplificamos a lenda e buscamos relações entre o personagem objeto de nosso estudo e mitos de outras culturas.

Passamos então a identificar o núcleo arquetípico presente nas narrativas detectadas, para analisar a função psíquica da lenda O Boto sob a Psicologia Analítica, ainda que o símbolo preserve aspectos desconhecidos, com inesgotáveis significados.

## 6 ANÁLISE

### 6.1 A Lenda do Boto

Em noite de lua cheia, nas festas dos povoados às margens do rio Amazonas costuma aparecer um moço desconhecido, muito bonito, vestido de branco e de chapéu desabado, como se quisesse esconder o rosto. Às vezes, o forasteiro leva uma flecha ou faca na cintura e anda meio desajeitado, como se tivesse dificuldade de pisar em terra firme, mas se destaca entre os ribeirinhos por estar sempre esboçando um sorriso, por seu talento para a dança e sede incontrolável por bebida alcóolica.

Esse forasteiro escolhe a jovem mais bonita para dançar, que, como por encanto, cai de amor por ele e se entrega a essa paixão de forma avassaladora. Ao amanhecer do dia o homem bonito atira-se no rio, e muita gente conta que se assustou ao ver que, quando o primeiro raio de sol tocava a pele do moço dançarino ele se transformava em boto, sua faca ou flecha virava um piraquê e o homem-delfim então sumia nas águas doces do rio.

No entanto, não é apenas em terra firme que o personagem oferece perigo. As jovens não devem vestir vermelho, nem viajar menstruadas nas canoas, pois como O Boto se sente atraído pelo cheiro de sangue e pela cor das vestimentas, derruba a moça da embarcação para possuí-la em sua morada nas águas, o encanto, lugar de muita fartura e festas cotidianas.

As moças seduzidas pelo Boto podem dele engravidar e enlouquecer. Algumas jovens buscam se jogar no rio na expectativa de reencontrar o encantado por quem se apaixonaram e precisam ser contidas por seus familiares para não submergirem nas águas.

Nesse sentido, destacamos as canções *Foi Boto, Sinhá!* (1933), de Waldemar Henrique e Antônio Tavernard, *Lenda do Boto* (1954), de Wilson Fonseca, e *Esse Rio é minha rua* (1978), de Rui Barata e Paulo André:

#### ***Foi Boto, Sinhá!***

Tajá-panema chorou no terreiro  
Tajá-panema chorou no terreiro  
E a virgem morena  
fugiu pro costeiro

Foi Boto, sinhá!  
Foi Boto, sinhô!

Que veio atentá  
E a moça levou

E o tal dançará<sup>91</sup>  
Aquele doutô<sup>92</sup>  
Foi Boto, sinhá  
Foi Boto, sinhô!

Taja-panema se pôs a chorar  
Tajá-panema se pôs a chorar  
Quem tem filha moça é bom vigiá!

O Boto não dorme  
No fundo do rio  
Seu dom é enorme

Quem quer que o viu  
Que diga, que informe  
Se lhe resistiu  
O Boto não dorme  
No fundo do rio...

*Waldemar Henrique e Antônio Tavernard*

#### ***Lenda do Boto***

Quando O Boto virou gente  
Pra dançar num puxirum<sup>93</sup>  
Quando O Boto virou gente  
Pra dançar num puxirum

Trouxe o olho  
Trouxe a flecha  
Trouxe até muiraquitã

E dançou a noite inteira  
Com a mais bela cunhantã<sup>94</sup>

Um grande mistério na roça se faz  
Fugiu cunhantã com o belo rapaz  
... E o boto, ligeiro, nas ondas sumiu,  
Deixando a cabocla na beira do rio...  
Deixando a cabocla na beira do rio.

Se alguém lhe pergunta  
Quem foi teu amor?  
Cabocla responde  
Foi Boto, sinhô!

*Wilson Fonseca*

#### ***Esse Rio é minha rua***

Esse rio é minha rua,  
Minha e tua mururé

<sup>91</sup> Equivalente a mutirão, quando – após o trabalho na roça – celebra-se a atividade com uma grande festa com dança, bebida e comida; pode também corresponder a dançaral, que na linguagem cabocla significa espaço descampado utilizado para festas populares onde, de acordo com os relatos caboclos, costuma aparecer o personagem O Boto (ALIVERTI, 2005).

<sup>92</sup> Doutor na linguagem cabocla.

<sup>93</sup> O mesmo que dançaral – espaço para bailes e festas populares (OLIVEIRA, 2001).

<sup>94</sup> Ver nota de rodapé 54.

Piso no leito de lua  
 Deito no chão da maré  
 Pois é , pois é  
 Eu não sou de igarapé  
 Quem montou na Cobra Grande  
 Não se espanta em puraqué  
 Bis  
 [...]  
 Me arresponde boto preto  
 Quem te deu esse piché  
 Foi o limo de maresia  
 Ou inhaca de mulher

*Paulo André e Rui Barata*

## 6.2 O Simbolismo da natureza na lenda O Boto

A natureza é um elemento numinoso para as pessoas de comunidades ribeirinhas da Amazônia e exerce grande influência no imaginário caboclo, favorecendo assim a elaboração de narrativas como a lenda O Boto.

O rio, a lua, o sol e a vegetação, elementos mágicos para os caboclos dessa região, são constantemente citados nas narrativas sobre o sedutor encantado do fundo do rio e considerados símbolos importantes na Psicologia Analítica. Em vista disso, nesta etapa dedicamo-nos a amplificar os símbolos mencionados, relacionando-os com aspectos dinâmicos e estruturais da psique. Embora tenhamos buscado analisar os elementos rio (água), lua, sol e vegetação separadamente, evidenciou-se a inter-relação existente entre eles, o que nos levou a abordar cada elemento ao longo do texto de forma a enfatizar o seu caráter dinâmico para o ribeirinho.

O rio é a principal via de acesso da população ribeirinha, e se configura como elemento presente em todas as narrativas sobre O Boto, o lugar onde mora o personagem encantado, o espaço em que faz festas, de onde sai para seduzir as mulheres e para onde retorna após a relação sexual com as caboclas. A descrição do rio como morada, saída e regresso do ser mágico aponta para o seu caráter de local de origem e retorno.

Mais ali, imiscuindo-se, escoando-se pelas veias da floresta – e haja metáforas em analogia com o corpo humano como a deixar gravado, na inconsciência consciente dos fatos, que o rio e a floresta são organismos vivos – pontas, joelhos, cotovelos, braços, pernas, olhos, bocas, bocainas, gargantas de rios em grandíssimo porte ou a modo de pequeníssimos riscos aquosos, mas incisivos, porque perenes, alagando a mata anfíbia, quando a teimosia dos ciclos logo-logo devolve a terra à secura ou aos outros humores mais secos da umidade. (TAPIASSÚ, 2005, p.301).

O Amazonas, maior rio do mundo (AB-SÁBER, 2005; BECKER, 2005; TURIASSÚ, 2005; INPE, 2008), tem coloração escura e é um rio de maré, caracterizado por cheias e vazantes e conhecido pela violência de suas ondas. É considerado fonte de bênçãos e castigos, pois de seus afluentes o caboclo retira o alimento, através deles a população tem acesso a outras localidades, e em suas águas são encontradas plantas afrodisíacas. No entanto, estas mesmas águas escondem seres mágicos e animais perigosos, como serpentes gigantescas e peixes exóticos como o candiru e o puraqué, além dos perigos que representam para o tráfego de viajantes devido à força de suas marés, muitas vezes levando ao naufrágio de embarcações e influenciando na elaboração de lendas como a do Boto (vide capítulos 2, 3 e 4).

As condições psicológicas do meio ambiente naturalmente deixam traços míticos semelhantes atrás de si. Situações perigosas, sejam elas perigos para o corpo ou ameaças para a alma, provocam fantasias carregadas de afeto, e, na medida em que tais situações se repetem de forma típica, dão origem a *arquétipos*, nome que dei aos temas míticos similares em geral. (JUNG, [1948] 2011, O.C., VIII/2, §334, p. 100).

Com o objetivo de investigar os sentidos para o rio, torna-se plausível pensar no elemento água, que também será analisado como símbolo. Em muitas culturas atribuem-se qualidades numinosas à água. Para Jung ([1911-12/1952] 2011, O.C., V, §320), o feminino é frequentemente associado ao elemento, por meio do qual também se expressa essa grandeza arquetípica.

Assim, observamos uma pluralidade de mitos e lendas em que a imagem da água se materializa em divindades. No entanto, apesar de autores como Jung e Neumann (2006) associarem a água a uma multiplicidade de deusas e seres encantados femininos, Cavalcanti (1997) identifica também personagens sobrenaturais masculinos a ela relacionados, como os Deuses-Rios: Aquelôo, Escamandro, Césifo; entre os deuses de água salgada a autora cita Oceano, Fórcis, Proteu, Nereu, Poseidon e o deus egípcio Nou. Em nossas leituras encontramos entidades caboclas e nagôs das águas, entre elas o próprio Boto, o Uaiará, a Cobra Honorato, o Upupiara, Oxumaré (que conjuga aspectos femininos e masculinos). Pensar no simbolismo da água implica contemplar o pano de fundo em que se delineiam as narrativas sobre O Boto.

Jung define as águas como uma representação do inconsciente, o qual – sob a visão da Psicologia Analítica – aparece nos sonhos e fantasias das pessoas por meio de imagens como

o mar, rios e águas profundas e amplas. A água representa, portanto, a natureza do inconsciente e pode ser entendida como a origem, a mãe da consciência ([1911-12/1952] 2011, O.C., V, §320).

Rios e mares são considerados “águas vivas” no folclore brasileiro de origem indígena e africana, e são elementos de adoração pela antiguidade clássica (CÂMARA CASCUDO, s.d., p. 780). De acordo com o autor, para garantir a eficácia de um feitiço muitos caboclos e indígenas a eles apelam; da mesma forma, para que um feitiço seja desfeito torna-se necessário recorrer às “águas vivas”. Os pajés nas comunidades ribeirinhas realizam seus rituais religiosos e de cura evocando as entidades da água, como O Boto, que se manifestam por incorporação. Durante esses processos, dependendo da queixa da pessoa, os pajés passam cachaça, a “água ardente”, pelo seu corpo pois, de acordo com os xamãs, isso contribui para que o objetivo do ritual seja alcançado.

Câmara Cascudo (s.d.) comenta que, no folclore de muitas regiões, seres mágicos como o Saci-Pererê, o(a) Caipora e alguns feiticeiros não atravessam as águas vivas por correrem o risco de perder os poderes mágicos se tiverem seus corpos molhados. Conforme mencionado no capítulo 6, na obra *Filhos do Boto* (CANUTO AZEVEDO, [1957] 1976) o Pajé Laranjeira diz ter lutado com o encantado no fundo do rio para resgatar Gracinha, apesar de se apresentar com o corpo e roupas completamente secos aos espectadores. Como mencionado no capítulo 4, as visitas dos pajés ao encante ocorrem somente em seus sonhos (YAMÃ, 2005).

A água, na perspectiva junguiana, simboliza o aspecto materno primordial, como elemento matriz e nutriz de todos os demais (JUNG [1955-1956] 2011, O.C., XIV/1), e se configura como ilustração oportuna do inconsciente.

Neumann (2006) considera que o aspecto de contenção da água surge em imagens como *útero primordial* da vida de onde se originam os seres vivos, simbolismo presente em muitas cosmogonias e que é representado como mar, lago ou tanque, que são águas classificadas como *inferiores* ou *das profundezas*, e que devido ao seu caráter materno abrigam, alimentam e transformam todo ser vivo (GONÇALVES, 2012).

Câmara Cascudo (s.d.) comenta que no culto ao Bom Jesus da Lapa na Bahia, as pessoas que não podem cumprir suas promessas e pessoalmente levar seus presentes de agradecimento à gruta na Lapa costumam recorrer aos afluentes do rio São Francisco, que se torna então responsável por conduzir os objetos acondicionados em caixas dentro de cabaças enfeitadas que simbolizam os pedidos de graças ou o reconhecimento pelas bênçãos concedidas. Os caboclos explicam que entre os presentes há velas, cachos de cabelos e até mesmo altas quantias em dinheiro que ninguém ousa roubar ou desviar de seu percurso. Assim, independente da distância, curvas, barrancos e obstáculos ao longo do caminho, as caixas chegam ao destino pelas mãos dos pescadores ou de qualquer lapense, que se limita a tocar nelas apenas para direcioná-las mais facilmente à gruta do Bom Jesus. A oferta de presentes pelos devotos ao Bom Jesus da Lapa por meio do rio São Francisco e a proteção dos moradores locais aos objetos de devoção sugerem o caráter maternal atribuído às águas, como local de origem e retorno de bênçãos e proteção, fato que nos favorece a associação com os rios da Amazônia, que também conjugam esses aspectos, como podemos observar em festejos religiosos como O Círio de Nazaré, em que os devotos de Nossa Senhora realizam procissão de agradecimento pelos rios que conduzem velas e presentes à santa, considerada como Mãe no plano espiritual pelos paraenses e fiéis de outros Estados.

Cirlot (2005) argumenta que o nascimento é com frequência expresso nos sonhos por meio de imagens de água, e mesmo expressões como “surgido das ondas” ou “salvo das ondas” simbolizam a fecundidade e o parto (p. 64). Em sonhos de grávidas, a água é um elemento frequente desde a concepção ao parto: nos primeiros meses de gravidez ela aparece na forma de tempestades, correntezas e mares em ressaca, enquanto no período um pouco mais avançado da gravidez os sonhos das gestantes a mostram represada, como em vasos, tanques, piscinas e outros espaços de contenção (GALLBACH, 2005). Nas narrativas sobre O Boto, a relação sexual com a cabocla costuma ocorrer às margens do rio e é nas águas que o encantado encontra sua via de escape antes do amanhecer. Na beira do rio a jovem engravida, e na gestação a moça costuma subverter a interdição de frequentá-lo e procura dele se aproximar, no desejo de novamente se unir ao homem-delfim.

O rio é definido como um símbolo que conjuga a energia de criação e o tempo (CIRLOT, 2005). Para o autor, o aspecto ambivalente do rio aparece na fecundidade e irrigação da terra e no percurso inexorável de suas águas, que também envolve abandono e esquecimento, outro aspecto do rio que nos reporta à lenda O Boto, pois como vimos, após o

encontro sexual entre O Boto e a cunhã, a jovem é abandonada pelo encantado, como ilustra o trecho da canção *Lenda do Boto* do maestro Wilson Fonseca (1958):

Um grande mistério na roça se faz  
 Fugiu cunhantã com o belo rapaz  
 E o boto ligeiro, nas ondas sumiu  
 Deixando a cabocla na beira do rio

Se alguém lhe pergunta  
 Quem foi teu amor?  
 Cabocla responde  
 Foi Boto, sinhô

Em diversas culturas, como ocorre no interior da Amazônia, o acompanhamento da mulher no período que envolve a concepção, a gestação e parto é atividade feminina realizada pelas parteiras. A preparação de ritos funerários, para muitas culturas, também é uma ocupação a cargo das mulheres (GONÇALVES, 2012). A água, como expressão do feminino, símbolo da vida e da morte, da proteção e da destruição, é muito bem ilustrada na lenda O Boto, pois é à beira das águas de onde emerge o cetáceo que deflora a jovem e é à beira desse rio que a cunhã engravida e até mesmo enlouquece, o que no âmbito simbólico pode ser compreendido como a dinâmica entre vida e morte. Em divindades de várias culturas, como a entidade nagô Iemanjá, bem como a Mãe d'Água, personagem do folclore da Amazônia, encontramos esse aspecto ambivalente das águas.

Na Índia a água é o elemento mantenedor da vida, presente na natureza, associado à chuva, seiva, leite. As águas, em diversas culturas, são ilimitadas e imortais e simbolizam o início e o fim de tudo na terra, podendo ser divididas em águas superiores, relacionadas às possibilidades de criação, e em inferiores, associadas ao que foi determinado (CIRLOT, 2005).

Iemanjá, deusa do mar, representa a ambivalência do feminino arquetípico ao conjugar proteção e destruição. Associada às águas salgadas, Iemanjá simboliza a Grande Mãe que ama e protege os filhos por ela gerados ou por ela acolhidos, que orienta navegantes e pescadores em seus percursos por águas plácidas e fartas em peixes, embora tenha também o seu aspecto devorador, relacionado à sexualidade desenfreada, quando seduz os homens e os leva para mares revoltos e perigosos (BERNARDO, 2009).

Consoante essa autora, o mar, reino de Iemanjá, simboliza o inconsciente, onde a vida se origina e se dissolve, podendo assumir outras possibilidades de expressão ou, nas palavras de Bernardo (2009, p. 148):

Esse é o movimento das águas do mar: que entregam e recolhem, que caminham em direção à praia e retornam em direção ao mar profundo e insondável, assemelham-se aos ciclos que atravessamos ao longo de nossas vidas, envolvendo nascimento – morte – renascimento.

A deusa afro-brasileira nos reporta à divindade grega Afrodite, filha de Urano (o céu) e Gaia (a terra), também associada ao feminino e às águas. O mito conta que após a castração de Urano por seu filho Chronos, o sangue e o esperma do deus derramados no mar fecundaram-no e dele nasceu Afrodite, que atende ao epíteto de “a nascida das espumas do mar”, pois o termo grego *aphrós* significa espuma (BRANDÃO, 2002).

O seu estado nascente surgindo das espumas do mar inspirou Apelles, grande pintor grego do século IV a.C. e muito mais tarde Botticelli, em seu famoso quadro *O nascimento de Vênus*. A beleza incomparável de Afrodite nesse estado de *suspensão* fala do amor que assoma à consciência e de suas possibilidades transformadoras, tão bem elaboradas por Platão em seu *Banquete*.

Entretanto, nesse símbolo podemos perceber Afrodite perigosamente próxima do oceano, símbolo do inconsciente coletivo descrito por Jung, meio aquoso sem fronteiras delimitadas, sede das paixões de todo tipo que podem, em certas circunstâncias, assomar à consciência de forma destrutiva.

Afrodite Anadiômene, está portanto, entre o oceano e o céu. Em seu nascimento traz ideia dos pares amorosos, o casamento do céu e da terra, dos deuses primordiais Géia e Urano.

[...] O nascimento de Afrodite a partir da castração de Urano, o pai-céu, e da espuma do mar, revela sua conexão com o oceano do corpo, a sexualidade com seus ritmos e marés, o orvalho que umedece as uniões amorosas e, ao mesmo tempo, sua relação com o espírito celestial. (BOECHAT W, 1997, p. 149-150).

Afrodite simboliza a sexualidade intempestiva e os afetos mais intensos e profundos. Várias ilustrações da deusa a retratam escoltada por animais ameaçadores, ou mesmo na companhia de golfinhos, que – na escala zoológica – são considerados parentes do boto. Como Afrodite, o personagem objeto de nosso estudo também representa o desejo ambivalente que conduz as pessoas pelos caminhos das águas e favorece a união amorosa ou desorienta os navegantes pelo universo aquoso das paixões, sendo responsável por naufrágios, ódios e maldições (BOECHAT, W.; 1997; BRANDÃO, 2002).

Brandão (2002) comenta que Afrodite possui semelhanças com divindades lunares da Babilônia, como Ishtar-Astarte, também responsável pela vida e morte expressas em sua influência na agricultura, chuvas, fluxo de rios e mares, promovendo a bonança, tempestades,

inundações e naufrágios. Assim, desde já podemos perceber a conexão entre rio e terra com a lua, elemento que influi diretamente no ritmo das águas e na fertilidade do solo.

O sol, caracterizado na Psicologia Analítica como expressão do masculino e da consciência, também contribui para que a terra germine (JUNG, [1911-12/1952] 2011, O.C., V). Harding (2007) salienta que, no Brasil, tribos indígenas como os botocudos atribuem à lua maior poder que ao sol, associando a ela a influência sobre a fertilidade da vegetação. Para a autora, a ênfase no poder da lua para a agricultura se justifica pela intensidade do calor do sol que hostiliza a flora.

Em muitos continentes são atribuídas ao sol características fertilizadoras, como ilustra o mito Mitraico decifrado por Dietrich, tão comentado por Jung, e que atribui ao falo solar a origem do vento ([1961] 1989).

O falo solar também pode ser visto em pinturas da Idade Média, retratado como uma mangueira que pende do céu e se pronuncia sob as vestes de Maria na hora da Anunciação, representando o caminho percorrido pelo Espírito Santo na forma de pomba para fertilizar a Virgem. A ideia da concepção pelo sol é propagada na filosofia clássica tardia e medieval e em muitos mitos europeus. (JUNG, [1948] 2011, O.C., VIII/2, §319).

No entanto, na Amazônia, principalmente nas cidades próximas à linha do Equador, o astro se apresenta de forma bruta e hostil, frequentemente gerando incômodos pelo calor excessivo e pela agressão à vegetação. Em muitas cidades do norte do país, a população recorre ao uso de sombrinhas para se proteger dos raios violentos do sol. Nesse contexto, a luz mais suave da lua recebe o papel de fertilizadora (HARDING, 2007). Na lenda O Boto, merece atenção o fato de que, embora a escuridão seja temida e evitada, é com a luz do sol que a jovem se desespera ao descobrir a face verdadeira de seu amante e constatar a fugacidade de sua presença.

Harding (2007) comenta que a lua é narrada na poesia, no mito e na lenda como divindade feminina, que influencia na fertilidade e é responsável por proteger assuntos referentes à mulher. Essas crenças aparecem no folclore e mitologia de índios da América do Sul e do Norte, entre africanos, aldeias da Austrália e da Polinésia, na Ásia e mesmo na

Europa, onde muitos camponeses mencionam a lua como elemento feminino, simbolizado em divindades presentes em contos folclóricos.

Nas cidades do interior do Brasil encontramos diversas narrativas sobre os poderes da lua, nas quais as influências europeia, africana e indígena são flagrantes. Em alguns municípios e povoados recomenda-se que as mães apresentem os filhos à lua para que recebam a sua proteção, costume provavelmente influenciado pelo culto a deusas gregas e romanas como Ártemis e Diana, ou mesmo por devoção às entidades indígenas femininas, pois – como já mencionado – em seus rituais de acasalamento as índias icamiabas, à noite sob a luz da lua cheia, mergulhavam no lago *jaci iara*<sup>95</sup> e dele retiravam o barro para a confecção de amuletos em forma de sapo, denominados *muiraquitãs*. Esses talismãs eram então presenteados aos homens com os quais se relacionavam sexualmente com o intuito de procriação, pois acreditava-se que conferiam a esses reprodutores fertilidade, saúde, sorte nas batalhas e prosperidade (CÂMARA CASCUDO, s.d.).

Em muitos povos ancestrais a lua é responsável tanto pela gravidez quanto pela proteção da criança no parto, quando são conduzidas preces e homenagens à lua pelas parteiras. A associação da lua à feminilidade e ao aspecto maternal pode ser constatada em alguns lugares do Brasil onde o astro é classificado como madrinha de crianças. No interior do país e mesmo nas cidades, ainda hoje, há crenças resultantes de sincretismo pelas quais os bebês são apresentados à lua para que o astro lhes conceda proteção; somente após esse ritual os familiares podem pendurar as roupas da criança no varal, pois acreditam que se assim não procederem a lua poderá levar o bebê ou não protegê-lo. Câmara Cascudo (s/d) associa o batismo das crianças pela lua ao aspecto prateado do astro, que pode ser comparado com a brancura dos cabelos e a amabilidade de madrinhas alegres.

A benção, Dindinha Lua,  
(...)

Luar, luar  
Toma teu andar.  
Leva esta criança  
E me ajuda a criar.  
Depois de criada  
Torna a me dar.

*Câmara Cascudo (s.d.)*

---

<sup>95</sup> *Jaci iara*: em tupi, “espelhos da lua”.

Couto de Magalhães (1940) também comprovou a devoção à lua, a quem eram atribuídos aspectos femininos e maternos em canções indígenas que reverenciavam principalmente a lua cheia (lua cairé) e a lua nova (lua catiti), por meio das quais as cunhãs solicitavam à divindade que intercedesse para que os homens por elas se apaixonassem.

Em algumas comunidades ribeirinhas da Amazônia propaga-se a crença de que, na festa de São João, depois de dançarem bastante, as jovens devem se banhar no rio e então pedir à lua que lhes revele em sonhos com quem se casarão. Essa superstição é ilustrada também no filme *Ele, O Boto* (LIMA JR, 1987), em que a personagem Corina, irmã caçula de Tereza, mulher que já fora vítima do encantado, mira o reflexo da lua cheia nas águas e lhe faz esse pedido. Logo em seguida, a cunhã encontra O Boto metamorfoseado em forasteiro bonito, que a encanta ao beijar a palma da sua mão e com palavras doces. Ela passa então a sonhar com O Boto. O pedido feito à lua para que revelasse a face do futuro marido nos sonhos das jovens é realizado por meio dos seguintes versos:

Lua, luar  
 Que clareia a terra,  
 Que clareia o mar  
 Me faça sonhar  
 Com quem vou me casar.

O caráter mágico associado à lua, principalmente como madrinha ou intercessora nas conquistas amorosas, pode ser também observado em canções de outros contextos sociais, como nos textos ingleses e americanos transcritos por Câmara Cascudo (s.d.):

All hail to thee, Moon, all hail to thee  
 O phithee good moon, pray tell to me  
 This nitht who may wife shall be (p. 521)  
 New moon, new moon, pray tell to me  
 Who my true lover is to be  
 The color of his hair  
 The clothes he will wear  
 And the day he will be wedded to me (p. 521)<sup>96</sup>

Em diversas sociedades – a grega e a romana, por exemplo – havia a proibição da caça ao veado e à corça nas noites de lua cheia, pois estes animais eram dedicados a deusas lunares como Ártemis, Diana, Selene, entre tantas (CÂMARA CASCUDO, s.d.). Em algumas comunidades indígenas brasileiras também se observa a devoção à lua, astro pelo qual os

---

<sup>96</sup> “Todos a saúdam, Lua, todos a saúdam/ Por favor boa lua, por favor me diga/ Esta noite quem poderá ser esposa./ Lua nova, lua nova, por favor me diga / Quem será o meu verdadeiro amante / A cor do seu cabelo / As roupas que ele vai usar / E o dia em que ele se casará comigo.” (tradução livre).

nativos contam os tempos, determinam suas atividades de caça, pesca e agricultura, bem como identificam os fluxos das marés e as condições meteorológicas.

Câmara Cascudo (s.d., p. 521) transcreve o depoimento de José Veríssimo sobre o eclipse lunar ocorrido no dia 23 de agosto de 1877, quando paraenses da capital jogaram foguetes, deram tiros de espingarda em direção ao céu e gritaram muito, com o objetivo de “afugentar ou matar o bicho que queria comer a Lua”.

A relação entre os elementos da natureza como água, lua, sol e vegetação na Amazônia e sua confluência no despertar de afetos e fertilidade é ilustrada na canção *A Lua*, composta pela Pajé Zeneida de Lima e gravada por Leila Pinheiro (2011).

A lua vai surgindo  
 Clareando a escuridão  
 Clareando toda mata  
 Clareou meu coração

O luar é tão bonito  
 Derramando pelo chão  
 Parece que a claridade  
 Tem medo da escuridão

O silêncio da noite  
 Parece eterno e profundo

E vento tem medo quando chega no mar  
 E as águas do rio vão crescendo com a lua

As ondas se agitam  
 Batendo no mar.

A lua exerce grande influência no fluxo das marés, e esses elementos costumam ser considerados símbolos de fertilidade em muitas culturas, como podemos perceber na importância atribuída ao orvalho pelos gregos, para quem a deusa lua estava *coberta de orvalho*. Na Idade Média o orvalho era associado à fecundidade, e nas conquistas amorosas eram recomendados banhos de orvalho (HARDING, 2007). As aparições do Boto também são acompanhadas do caráter umectante do orvalho, como sugere a canção *Foi Boto, Sinhá*, de Henrique e Tavernard (1933), no trecho aqui destacado:

Tajapanema chorou no terreiro  
 Tajapanema chorou no terreiro  
 E a virgem morena  
 Fugiu no costeiro

Foi Boto, Sinhá!  
 Foi Boto, Sinhô!  
 Que veio atentá  
 E a moça levou

*Tajá* é uma entre as várias espécies de palmeira na Amazônia, e *panema* é um termo indígena que também designa tristeza. A *tajapanema* tem a curiosa característica de, em certas ocasiões como em noites de lua cheia, umedecer-se com tanta intensidade que parece como se dela gotejassem lágrimas (ALIVERTI, 2005; SANTOS, 2009).

Os ribeirinhos acreditam que o choro da *tajapanema* simboliza o prenúncio de uma desgraça, como a sedução do Boto. No entanto, a umidade intensa da *tajapanema*, além de lembrar lágrimas, também pode ser associada ao ambiente lúbrico em torno da sedução do encantado que surge das águas.

A umidade da planta pode simbolizar também o desejo sexual da jovem ribeirinha que, embora reprimido pelas interdições culturais ou adormecido no período anterior à puberdade, é representado na vegetação e nas folhas da *tajá*. As mesmas gotas de orvalho sugerem a tristeza dos familiares da cunhã que, mesmo com toda vigilância, não conseguem impedir a manifestação do desejo da moça.

As referências à água na lenda O Boto ilustram bem o universo amazônico: repleto de rios, de onde sai o encantado homem-delfim que pisa em um solo úmido e fértil, dança, transpira e seduz as moças à luz da lua, em um ambiente marcado por clima de intensa umidade.

O encontro do rio com o mar na Amazônia provoca ondas violentas e contínuas de maré de cor escura que produzem som estrondoso e até mesmo desastres. Esse fenômeno, conhecido como pororoca, ilustra a intempestividade das paixões e seus perigos. Na obra *Marajó*, Jurandir (1992) descreve as personagens Ormindia e Leonardina, que enlouqueciam os homens de desejo (vide cap. 4). No entanto, as caboclas não correspondiam à fidelidade almejada pelos ribeirinhos que por elas se enamoravam, e frequentavam os rios, caminhavam sob a lua e eram temidas pelos homens, como bem ilustra Jurandir na descrição de Ormindia: “possuidora de um corpo, uns olhos, uns modos de fêmea nascida para virar o mundo ... [que] não veio pro mundo pra ser de um homem só” (JURANDIR, [1948] 1992, p. 221). Desse modo, a sexualidade desenfreada das caboclas era associada pelos ribeirinhos à união amorosa que, de acordo com os comentários, tiveram com O Boto na pororoca.

Da mesma maneira que as condições do meio ambiente, as condições fisiológicas, também as pulsões glandulares provocam fantasias carregadas de afetos. A sexualidade aparece como um deus da fertilidade, como demônio feminino ferozmente sexual, como o próprio diabo, com pernas caprinas dionisíacas e gestos obscenos, ou como uma serpente terrificante que procura sufocar suas vítimas até a morte. (JUNG, [1948] 2011, O.C., VIII/2, §332, p. 100).

Na canção de Henrique (1933), durante o choro da *tajapanema* “a virgem morena” foge em “um costeiro”, termo para designar barco em certos lugares da Amazônia.

Neumann (2006) associa elementos côncavos ao corpo feminino, em que se destacam partes como boca, seio, útero e ventre aos quais são atribuídos caráter de contenção. Em muitas mitologias, o barco representa continente pela relação com caixa, cesto, baú, ninho, berço, leito, navio, carroça e esquife (GONÇALVES, 2012).

Em diversas culturas podemos encontrar inúmeras narrativas sobre o barco lunar, responsável pela travessia de pessoas de um mundo a outro. O barco simboliza tanto a passagem para outra dimensão como sugere a ideia de proteção ou clausura, como é possível observar nas cabaças que carregam os presentes dos devotos para Bom Jesus da Lapa e para a Virgem de Nazaré, durante o Círio de Belém. Na mitologia grega, o barqueiro Caronte conduz as pessoas ao mundo dos mortos sobre águas que abrigam seres infernais, como Cérbero, o cão policéfalo.

Na lenda e na canção amazônica, o chamado do Boto impele a jovem a enfrentar águas revoltas e perigosas, morada de seres mágicos, para ir ao encontro do homem-golfinho. A travessia de barco da jovem para se unir ao encantado é uma situação divisora de águas, delimitando a fase em que a púbere desperta para sua sexualidade, simbolizada pelas águas turvas e violentas do rio, desobedecendo às proibições do lugarejo, para enfim entregar-se a um ser que reúne características de homem e animal – representando, portanto, os aspectos instintivos e incontroláveis do desejo.

O barco tem como matéria-prima a árvore, e simboliza o feminino e o caráter maternal ao representar o ventre que abriga a vida, leito de nascimento, leito de núpcias e leito de morte (NEUMANN, 2006; GONÇALVES, 2012). Assim, a imagem do costeiro que singra as águas para conduzir a cunhã ao encontro do Boto marca a transformação da menina em mulher, fato que ilustra o aspecto simbólico das águas como local de origem, transformação e retorno.

Como ilustração, reportamo-nos novamente ao filme *Ele, O Boto*, no qual – em meio ao universo aquático da Amazônia e a tantos barcos de pescadores – vive a personagem Corina, nome que nos remete a Core, filha da deusa Deméter, jovial e extremamente infantil, que se casa com Hades e vai morar no universo subterrâneo, tornando-se Perséfone. No filme, após muitos sonhos com O Boto, finalmente a jovem Corina se une sexualmente ao homem-golfinho, que parte antes do amanhecer. Depois da noite de êxtase em companhia do encantado, a cunhã desperta sozinha e enlouquece em frente às águas, mantendo os olhos perdidos nas ondas e batendo conchas para atrair o cetáceo. Após muito esperar pelo Boto, a moça mergulha nas águas e submerge, fato que leva os ribeirinhos a associarem o seu desaparecimento à escolha por uma nova morada no encanto, ao lado do homem-golfinho.

Jung ([1911-12/1952] 2011, O.C., V, §319) comenta o simbolismo maternal da água como um dos mais presentes na mitologia. A projeção da imago materna sobre a água caracteriza a numinosidade desse elemento, como ilustra a água benta na igreja e o renascimento simbólico no batismo cristão.

Cristo é o esposo, a Igreja é a esposa; a piscina batismal é o *útero ecclesiae* (o útero da igreja), como ainda é chamada no texto da *benedictio fontis* (benção da fonte). A água benta com sal, dando-nos a ideia de líquido amniótico ou água do mar. Celebra-se o *hierogamos*, um casamento sagrado na bênção do *Sabbatum sanctum*, onde se mergulha por três vezes uma vela ou círio aceso, na fonte batismal, como símbolo fálico, para fecundar a água e lhe conferir o poder de gerar o novo neófito (*quasimodo genitus*). (JUNG, [1948] 2011, O.C., VIII/2, §337, p. 101).

Para os Vedas, as águas são classificadas como as mais maternas, pois para eles, no início, tudo era um “mar sem luz” (CIRLOT, 2005, p. 62). Assim, a água representa a origem e finitude da vida, e na cultura védica “[...] tudo o que é vivo, emerge da água, como o Sol, e no fim do dia, nela submerge” (JUNG, [1911-12/1952] 2011, O.C., V, §320, p. 260), pois o “homem que nasceu das águas de fontes, rios ou mares, na morte inicia sua viagem noturna pelo mar, em que as águas negras conjugam vida e morte” (JUNG, [1911-12/1952] 2011, O.C., V, §320, p. 260).

Na análise do mito de Narciso por Menin *et al.* (2012, p. 23) encontramos outro exemplo de vida, morte e renascimento advindos da água. Tirésias havia profetizado que Narciso só teria vida enquanto não se conhecesse e, certo dia, o personagem vê sua imagem refletida em uma lagoa e se apaixona por si mesmo. Sem se distanciar de seu reflexo nas

águas, Narciso definha e, no local de seu corpo, surge uma flor. A imagem de Narciso não é projetada por um espelho, espada, ou prataria, mas pelas águas de uma lagoa que conduzem o jovem ao autoconhecimento. Assim, o personagem deixa de ser alguém centrado em si mesmo, “duro e frio como uma estátua de mármore de tão impenetrável”, para se transformar em uma flor, elemento que contém a capacidade de enraizamento e relação com a dimensão espiritual. Para as autoras, essa transformação de Narciso pelas águas conecta o personagem às suas origens, em que o elemento água é primordial visto que o jovem é filho de uma ninfa e do rio.

Da mesma forma que o organismo vivo com suas características especiais constituem um sistema de funções de adaptação às condições ambientais, assim também a alma deve apresentar aqueles órgãos ou sistemas de funções que correspondem a acontecimentos físicos regulares. Não me refiro à funções sensoriais que dependem de órgãos, mas, antes, a uma espécie de fenômenos psíquicos paralelos aos fatos físicos regulares. Para tomarmos um exemplo: o curso diário do sol e o alternar-se regular dos dias e das noites deveriam refletir a psique sob a forma de imagem gravada aí desde tempos imemoriais. Não podemos demonstrar a existência de uma tal imagem, mas em processo físico: cada manhã um herói divino nasce do mar e sobe no carro do Sol. No Ocidente, espera-o uma Grande Mãe que o devora assim que anoitece. No ventre de um dragão o herói atravessa o mar da meia-noite. Depois de um combate terrível com a serpente noturna, ele renasce na manhã seguinte. (JUNG, [1948] 2011, O.C., VIII/2, §326, p. 97-98).

À lua, elemento de grande influência no fluxo dos rios e tão presente na lenda O Boto, também é atribuído o poder de fertilidade e multiplicação. Povos ancestrais não associam a gravidez à relação sexual, e propagam crenças de que a lua poderia engravidar quem viesse a dormir sob sua luz. Assim, em muitas sociedades como a groenlandesa, a mulher é advertida a não olhar para a lua e a passar saliva no ventre antes de dormir para que o pássaro-da-lua enviado por esse astro não a faça conceber (HARDING, 2007).

O comportamento dos groenlandeses nos reporta às narrativas sobre O Boto pois, conforme mencionamos no capítulo 4, os ribeirinhos advertem as jovens para que ignorem o boto caso o percebam nas águas e procurem não demonstrar nenhum sinal de espanto, medo ou curiosidade, já que qualquer atenção ao cetáceo pode despertar o seu interesse pela moça se ele for um encantado. Tal recomendação é frequente nas narrativas de contos de fada em que, para preservar a inocência da jovem, os familiares recomendam que ela não percorra atalhos na floresta para chegar ao seu destino, visto que nesses espaços há sempre uma criatura perigosa masculina à espera de um sinal de atenção da jovem para então abordá-la (ESTES, 1999; BETTELHEIM, 2002; VON FRANZ, 2010).

Consoante a autora, na Mongólia ocidental os buriatas atribuem a fecundação à ação direta da lua, sem influência masculina, enquanto outros povos consideram que a participação do homem está na ruptura do hímen e na abertura de caminho pela penetração para que o raio da lua fertilize a mulher.

As narrativas sobre O Boto também se aproximam dessas crenças, pois na lenda não é um homem comum que seduz a jovem, mas um ser encantado que emerge dos rios na lua cheia, elemento este que influencia o ritmo das marés, os humores femininos, a fertilidade do solo e a fecundação da mulher.

Entre as muitas superstições portuguesas relacionadas à lua, presentes também no Brasil, acredita-se na *luada* – malefício consequente do adormecer da grávida sob a luz da lua que determinará que a criança nasça com transtornos mentais, ou em termos populares, nasça *aluada*. Essa crença na influência da lua nas psicopatologias pode ter origem nas fases lunares que, de acordo com os caboclos, influenciam os humores e a natureza.

Jung ([1948] 2011, O.C., VIII/2, §331) lembra da existência de muitos mitos que abordam o sol e a lua como promotores de vida, que em sua maioria citam a lua como mulher do sol. A lua representa os perigos da noite, com frequência surgindo como perturbadora do sono. Em diversas culturas a lua é vista como o refúgio das almas que deixaram o mundo dos vivos; sob sua luz os mortos retornam e os fantasmas do passado se revelam aterrorizantes na insônia. A lua também é associada à instabilidade de afetos e humores pelo caráter mutável de suas fases. A loucura também é por ela representada, fato expresso na linguagem por meio de termos como lunático ou *lunacy* (p. 99).

Harding (2007, p.52) destaca que povos ancestrais consideram a mulher como de natureza lunar, pois o seu “ciclo mensal é da mesma duração que o da lua”. Em diversos idiomas, o termo que designa *menstruação* também significa *lua*.

Como ilustração da lua como símbolo do feminino influente na dinâmica dos afetos, no bem-estar da vegetação, nos fenômenos meteorológicos e no fluxo e intensidade das marés, mencionamos os versos transcritos por Câmara Cascudo (s.d.):

Lua nova trovejada  
 Oito dias é molhada  
 Se ainda continua  
 É molhada toda a lua

Lua nova de agosto carregou  
 Lua nova de outubro trovejou

Lua fora, lua posta  
 Quarto de maré na costa  
 Lua nova. Lua cheia  
 Preamar às quatro e meia

Lua empinada  
 Maré repontada.

Em relação às entidades brasileiras relacionadas à água, contam-se narrativas no Pará e no Amazonas sobre a Iara ou Mãe d'Água<sup>97</sup>, que vive no fundo do rio e vem à superfície como bela jovem para encantar os homens com sua voz, sedução e promessas de bem-aventurança. Os homens não resistem ao seu encantamento, atirando-se nos rios movidos pelo desejo de união à Mãe d'Água (CÂMARA CASCUDO, s.d.).

Câmara Cascudo (s.d., p. 781) comenta que em muitos lugarejos do interior do Brasil há a crença de que o rio também cai no sono, conhecida como “rio dormindo”, e que se torna oportuna como ilustração dos perigos de se despertar as águas, que na perspectiva junguiana simbolizam aspectos ambivalentes do inconsciente de proteção e destruição, paixão e desvario, vida e morte. Em povoados do interior da Bahia e em vilarejos da Amazônia, acredita-se que à meia-noite, sob a luz da lua, o rio dorme por um curtíssimo espaço de tempo. Nesse breve período de sono das águas vivas, a correnteza e as cachoeiras têm seu fluxo estagnado como em uma fotografia. Os nativos desses povoados dizem que, quando o rio dorme, ninguém deve acordá-lo porque, se alguém assim o fizer, será castigado pela Mãe-D'água (CÂMARA CASCUDO, s.d.). Muitos caboclos comentam que, assim que o rio adormece, os peixes e os botos se recolhem ao fundo para repousar e a Mãe D'Água vem à superfície pentear seus longos cabelos. Nesse momento, as cobras deixam de ser venenosas, os botos param de investir na sedução das cunhãs e adormecem, e as pessoas que morreram afogadas, inclusive por naufrágios provocados pelo Boto, saem das águas em direção às estrelas. Assim, se uma pessoa acordar o rio poderá provocar a raiva da Mãe-D'Água, dos

---

<sup>97</sup> Câmara Cascudo (s.d.), no entanto, esclarece que não há nenhum mito ameríndio que se refira a uma divindade feminina das águas que encanta, seduz e afoga os homens. O próprio nome da entidade já revela a impossibilidade de sua caracterização, pois Iara deriva de *ig*, que significa água e *oiara*, que quer dizer senhor. Para o autor, a constatação dos europeus de que, para o ameríndio, todas as coisas possuíam uma mãe, a existência de entidades masculinas indígenas afogadoras de homens e as lendas europeias e africanas sobre seres mágicos femininos das águas favoreceram a elaboração da personagem Iara.

peixes, das cobras, dos Botos sedutores e dos afogados, que se vingarão de quem interrompeu o seu sono. Como ilustração da imersão do ribeirinho nesse universo mágico, reportamo-nos a Jung:

Dragões habitam junto aos cursos de água, de preferência nos baixios ou outras passagens perigosas; dijinns e outros demônios moram em desertos áridos ou em desfiladeiros perigosos; os espíritos dos mortos vivem nas moitas sinistras das florestas de bambu; ondinas traiçoeiras e serpentes aquáticas habitam nas profundezas do mar ou nos sorvedouros das águas. Poderosos espíritos ancestrais ou deuses moram em pessoas importantes, e os poderes mortais dos feiticeiros residem em qualquer coisa estranha ou extraordinária. A doença e a morte nunca são derivadas a causas naturais, mas são invariavelmente produzidas por espíritos ou bruxas. ([1948] 2011, O.C., VIII/2, § 335, p. 100).

Os poderes sensuais das águas, associados ao feminino, também estão presentes em muitas superstições brasileiras. Comenta-se que a água de lavagem da camisa de uma mulher dada a beber a um homem fará com que este por ela se apaixone. Muitos caboclos de regiões diversas do Brasil também recomendam que não se beba água à noite sem antes abaná-la com a mão dizendo três vezes: “Acorda, Maria!” (CÂMARA CASCUDO, s.d., p. 40). De acordo com superstições brasileiras de origem indígena e africana, Maria é a “dona das águas doces” e, portanto, deve-se acordá-la para que não se corra o risco de engolir seu espírito. Maria pode ser uma alusão à deusa nagô Oxum, entidade protetora das águas doces, ou mesmo à Mãe do Rio, que para os ribeirinhos da Amazônia é o espírito protetor da natureza. Como já observado nos capítulos 3 e 4, antes de atravessar os rios ou entrar na floresta deve-se sempre pedir licença à mãe desses espaços sagrados inclusive para se evitar o ataque do Boto.

Os mitos e lendas brasileiras narram que as águas não podem ser poluídas com atos fisiológicos, pois – conforme as crenças – “uriná n’água é a mesma coisa que na boca da madrinha, porque é a água que serve pra batizá”<sup>98</sup> (CÂMARA CASCUDO, s.d., p. 41). Alguns ribeirinhos consideram que a ação do candiru, peixe que penetra na uretra de quem urinou na água, seja um castigo da Mãe do Rio a quem desrespeitou a natureza para eles sagrada.

Pelas mesmas crenças, as águas também não devem presenciar amores, pois deve-se respeitar a Mãe do Rio, entidade protetora da natureza que habita as águas. Caso alguém mergulhe no rio com desejos libidinosos, no período menstrual ou fértil, poderá ser punido

---

<sup>98</sup> Texto transcrito conforme a linguagem cabocla, em que não se pronuncia o `r` nos verbos no infinitivo.

pelas divindades, sofrendo até um ataque do Boto, visto que – como já observado – em uma perspectiva junguiana o rio simboliza a Grande Mãe e os desejos do inconsciente.

Neumann (2006) argumenta sobre o caráter de indiferenciação elementar da água, ou seja, urobórico, desse símbolo que conjuga aspectos femininos maternos e masculinos. O autor classifica como bissexuais ou masculinas as águas que correm, que circulam, por seu caráter fertilizante e propagador de movimentos. Como exemplo dessas águas recorreremos à imagem do próprio rio Amazonas – uma das moradas do boto e um dos principais palcos das peripécias amorosas desse personagem – que em seu percurso fecunda as jovens pelos espaços por onde flui.

Oxumaré, divindade nagô, representa bem o caráter masculino e bissexual das águas. Entre suas características, o orixá possui dupla identidade sexual, assumindo a forma masculina por seis meses e a forma feminina pelos outros seis meses do ano. Este orixá conduz as águas dos rios para o céu que, ao se transformarem em chuva, caem sobre a terra fertilizando-a. Na mitologia nagô, Oxumaré é simbolizado como uma serpente urobórica em forma feminina e como o arco-íris em sua forma masculina, imagens essas que, junto ao movimento entre as águas da terra e do céu, significam “a alternância entre os opostos que gera a vida” em um “fluxo ondulante e contínuo: dia e noite, sol e chuva, bem e mal” (BERNARDO, 2009, p. 95-96). Para a autora, o arco-íris representa a comunicação entre terra e céu, homens e divindades ou, em uma linguagem junguiana, entre a consciência e o inconsciente.

Para Brandão (2002), o arco-íris simboliza os opostos complementares, enquanto para Cirlot (2005) o arco representa a ideia de tensão, força vital e espiritual contemplada por Apolo. Já Chevalier e Greenbrant (2005) mencionam o arco-íris como expressão fecunda entre as forças masculinas e femininas, o Yin e Yang.

A imagem de Oxumaré torna-se oportuna ao pensarmos no Boto, pois o encantado, em algumas narrativas, se metamorfoseia tanto em mulheres quanto em homens bonitos, mostrando o seu caráter peculiar. O boto também costuma emergir das águas com frequência, rodopiar no ar e se apresentar na superfície em verdadeiros balés para os espectadores. Há relatos e imagens sobre golfinhos que saltam sobre as pessoas em trapiches, permanecendo fora do rio por um curto período.

Em vista do exposto, o caráter fertilizante e maternal das águas e sua representação como veículo de comunicação entre homens e divindades expressa a relação entre opostos, o fluxo entre claridade e escuridão, que possibilita a associação com o personagem O Boto, encantado que simboliza a ponte entre o mundo das águas e o da terra firme, com a lua e com o sol, ilustrando portanto a dinâmica entre a consciência e o inconsciente, o masculino e o feminino, a razão e as manifestações do desejo sexual.

Sob essa perspectiva, poderia O Boto, como elemento masculino que habita o inconsciente, representar uma figuração do *animus* da mulher, o amante que poderia ser integrado à psique feminina? Poderia ele também figurar como um aspecto da sombra masculina, oposto à lógica patriarcal amazônica?

### **6.3 Contexto social e a dinâmica da psique nas relações de gênero em povoados ribeirinhos da Amazônia**

O tráfego de estrangeiros pelos rios da Amazônia (vide caps. 3 e 4) tem influência em problemas sociais como o alto índice de gravidez precoce, casos de paternidade desconhecida, estupro e traições conjugais, bem como questões locais, entre elas, incesto e violência sexual contra a mulher, que contribuem para a elaboração de lendas como a do Boto, que apresentam um caráter moralizante e alertam sobre o que é permitido ou não na comunidade e os castigos advindos da desobediência.

Os lugares descritos nas narrativas dos forasteiros são fascinantes como a morada do Boto, conhecida como *encante*, ou *wariá'wá* para os índios da nação Mawés. O encante está localizado no fundo das águas, onde há “lindos palácios revestidos de ouro, e ruas cristalinas, refúgio da ordem dos encantados” (YAMÃ, 2005, p. 38). Para os ribeirinhos, ali há muita fartura e comemorações cotidianas; desse modo, com seu talento para a dança, boa conversa e embriaguez, os viajantes, simbolizados pelo personagem O Boto, seduzem as jovens caboclas.

Na lenda do Boto, a jovem seduzida pelo personagem não pode ser hostilizada por ter sido vítima de um encantado a quem é impossível resistir. Assim, a responsabilidade pela sedução do Boto também é compartilhada pelos pais, familiares e cônjuge da cunhã, que em uma sociedade patriarcal não a protegeram do encantado, por meio do impedimento de seu

acesso a lugares de domínio masculino, como rios, portos e mangues, favorecendo assim que a jovem viesse a ser alvo da flechada de bicho e da sedução do Boto; afinal, conforme adverte a canção de Waldemar Henrique (1933) já comentada anteriormente, “quem tem filha moça é bom vigiar!”. Como referência ao caráter ingênuo muitas vezes atribuído ao homem da floresta por alguns estudiosos, que culmina na projeção de caráter mágico à natureza circundante, citamos Jung:

Seu medo (do primitivo) se localiza em certos lugares que “não são bons”. Naquela floresta habitam os espíritos que já partiram; aquela gruta abriga o diabo que estrangula os que nela entram. Em tal montanha mora a grande serpente; naquela colina se encontra o túmulo do legendário rei; perto daquela fonte, daquele rochedo ou daquela árvore, todas as mulheres engravidam; aquele vau é vigiado por demônios-serpentes; aquela imensa árvore tem uma voz capaz de chamar certas pessoas. ([1933/1934] 2000, O.C., X/3, §128, p. 65).

Destarte, observamos a dinâmica psíquica envolvida nas narrativas sobre O Boto, pois nelas a mulher não se entrega a um homem qualquer, mas é alvo da sedução irresistível de um ser desbravador de rios, que se apresenta risonho<sup>99</sup> e de forma carinhosa, divertida, fluida e cordial, fato que nos leva, pela perspectiva junguiana, a cogitar a função compensatória<sup>100</sup> da lenda, na qual O Boto, personagem encantado, simboliza o oposto da imagem comum do homem caboclo: machista, inflexível e cerceador, que submete a cunhã à sua vontade.

Tem sido estabelecido há algum tempo pela experiência que uma certa unilateralidade do consciente, ou seja, um distúrbio de equilíbrio, traz uma compensação do lado do inconsciente. Essa compensação é realizada por meio da constelação e pressão do material que não é muitas vezes simplesmente complementar e que assume formas arquetípicas de expressão na medida em que a relação correta com o mundo circundante é perturbada. (HARDING, 2007, p. 19)

Além da possível compensação, a partir da análise junguiana das narrativas sobre O Boto, podem-se perceber outros mecanismos de defesa inconscientes como a negação e a projeção, em que características femininas não reconhecidas pelas próprias mulheres ribeirinhas, portanto reprimidas e negadas, como a sexualidade e a sensualidade, são impelidas para a dimensão psicológica classificada como sombra e passam a ser observadas em outro objeto ou personagem – como O Boto –, um ser dotado de encantamento pela projeção.

<sup>99</sup> É comum ouvir dos caboclos que o Boto é alegre e está sempre rindo. Tal comentário se deve ao formato da boca dos botos que parece sempre esboçar um sorriso (CÂMARA CASCUDO, s.d.)

<sup>100</sup> Na Psicologia Analítica, a compensação é um dos mecanismos de defesa do inconsciente que Pieri (2002, p. 96) define como “o ato e efeito do estabelecimento na psique de uma situação de equilíbrio entre elementos e sistemas diferentes e contrastantes entre si, tanto na força como no significado”. Dessa forma, a compensação na Psicologia Analítica favorece o equilíbrio da vida psíquica diante da “monodirecionalidade da consciência”.

A sombra é uma dimensão psíquica comum a toda a humanidade – e, portanto, arquetípica – que conjuga aspectos obscuros ou indesejados de nossa personalidade e que, no decorrer do processo de socialização, foram reprimidos por regras e valores impostos pelo ambiente em que estamos inseridos, como família, escola, religião e sociedade (JUNG, [1951] 2011, O.C., IX/2, §14). No entanto, na sombra estão também presentes qualidades valiosas que não foram desenvolvidas por condições externas desfavoráveis ou por dificuldades do indivíduo para reconhecê-las e integrá-las à personalidade consciente.

O inconsciente junguiano não é apenas o lugar do reprimido, mas também uma fonte de possibilidades criativas. Jung fala de uma certa sabedoria que emerge do inconsciente desde que o ego esteja afinado ou em contato com ele. (FARIA, 2003, p. 32).

Na perspectiva junguiana, o processo de socialização é o agente constituinte da *persona*<sup>101</sup>, dimensão psíquica responsável por esconder ou reprimir os conteúdos da sombra. Este conceito junguiano pode ser compreendido como a nossa face externa consciente que, se desenvolvida adequadamente, tem uma função social útil, pois favorece nossa convivência com o outro, haja vista que as pessoas que tendem a desvalorizar o uso da *persona* costumam envolver-se em relações sociais desastrosas. O problema com a *persona*, porém, decorre de seu uso rígido, ao acreditarmos que somos aquela máscara que estamos vestindo. (JUNG, [1928] 2008, O.C., VII/ 2 §202-220).

A sombra abrange pequenas fraquezas, aspectos infantis da personalidade, medos injustificáveis, desejos inconfessáveis e agressividade que foram reprimidos em nosso processo de socialização e que, por conseguinte, buscam uma forma de expressão. Na perspectiva junguiana, quanto mais rígida for a *persona*, ou seja, a máscara social, mais avassaladora será a sombra (JUNG, [1921] 2011, O.C., VI, §752-762).

Para Hopke (2011), os conteúdos da sombra se opõem aos aspectos da nossa personalidade que gostaríamos de reconhecer e apresentar aos outros. No entanto, a sombra desafia a autoridade sobre os impulsos e afetos, revelando nossa face menos admirável por meio de reações emocionais desproporcionais e por projeções que podem se expressar como

---

<sup>101</sup> O termo *persona* tem origem no latim e significa máscara. O conceito junguiano *persona* deriva das máscaras que atores gregos e romanos usavam para representar seus papéis.

paranoia, suspeição e representações míticas, como ocorre na Lenda do Boto, em que a jovem percebe o homem que a seduz como um ser dotado de características mágicas.

Podemos ver como se formam as fantasias míticas: elas não são inventadas, mas se impõem às pessoas, vindas do inconsciente sob a forma de imagens ou séries de representações e, quando relatadas, elas assumem muitas vezes o caráter de episódios conectados com valor de representações míticas. Deste mesmo modo surgem os mitos, e por isso as fantasias, que se originam no inconsciente, também têm tanta coisa em comum com mitos primitivos, na medida em que o mito nada mais é que do que uma projeção do inconsciente – e de modo algum uma invenção consciente –, passamos a compreender não só o fato de que em toda parte nos deparamos com os mesmos motivos mitológicos, como também o de que o mito representa típicos fenômenos psíquicos. (JUNG, [1928] 2011, O.C., VIII/1, § 71, p. 50).

Como ilustração da sexualidade reprimida das cunhãs em algumas comunidades ribeirinhas, reportamo-nos aos tabus alimentares. Destacamos a proibição de temperos na infância e período fértil da mulher como a pimenta vermelha, que – de acordo com os ribeirinhos – só pode ser consumida por homens, pois algumas pessoas do interior da Amazônia afirmam que o tempero provoca malícia e predisposição à sensualidade, atraindo portanto a atenção do Boto para a jovem.

Nas comunidades ribeirinhas a mulher não deve realizar viagens de barco menstruada ou vestida de vermelho, pois para os caboclos, o sangue e a cor vermelha fascinam o sedutor cetáceo.

Em muitas culturas a cor vermelha também simboliza sexualidade, fome e disponibilidade para a união carnal, fato facilmente observável pelo uso de esmaltes, batom, roupas, adornos e sapatos vermelhos por profissionais do sexo. Na mitologia afro-brasileira, muitas divindades relacionadas aos instintos sexuais são apresentadas vestidas de vermelho, como ocorre com as imagens de alguns Exus e da Pomba-Gira (ZACHARIAS, 1998, 2010; PRANDI, 2004; BERNARDO, 2009). No cristianismo, o diabo representa a carnalidade e é retratado com a pele avermelhada, poucas vestes cobrindo seus genitais, chifres, tridente, capa e outros adornos na cor mencionada. Em uma perspectiva junguiana, as entidades afro-brasileiras acima citadas, o diabo cristão e divindades de outras culturas que simbolizam os impulsos sexuais podem ser entendidos como personificações de aspectos da sombra (JUNG, [1948] 2011, O.C., VIII/2, §384; GUGGENBÜHL-CRAIG, 1996).

O sangue costuma ser associado à vida, morte, paixão e ódio, e também à sexualidade. Nos contos infantis, como *A Bela Adormecida*, *Chapeuzinho Vermelho*, *Vasalisa* e *O Barba Azul*, em uma perspectiva analítica, o sangue ou vestes e sapatos vermelhos são utilizados como metáfora para o início da puberdade e a sexualidade latente das moças (ESTES, 1999; BETTELHEIM, 2002; VON FRANZ, 2010). Logo, para as jovens ribeirinhas as vestimentas vermelhas podem simbolizar o início da puberdade, o despertar da sexualidade. A proibição do uso dessa cor sugere a repressão dos impulsos sexuais e o encobrimento dos sinais do desejo erótico da jovem aos navegantes, vendedores, forasteiros ou qualquer figura masculina metaforizada no personagem encantado O Boto.

A projeção também pode ser constatada no comportamento de muitos homens em relação ao Boto, visto que, como mencionado no capítulo 4, quando um forasteiro é acusado de ser o personagem encantado metamorfoseado em homem bonito, torna-se alvo de agressões brutais que muitas vezes o levam à morte. O boto também costuma ser vítima da mesma violência, pois quando capturado por certos pescadores tende a sofrer espancamento; muitas vezes, com o cetáceo ainda vivo, mas contido por cordas, linhas de anzol, redes e outras ferramentas, são-lhes extraídos os olhos, os dentes e os genitais, enquanto os caboclos proferem xingamentos acusando tanto o estrangeiro confundido com O Boto quanto o animal capturado de bicho ruim, maldito, criatura do diabo, entre outros adjetivos.

A mesma situação também pode ocorrer com a fêmea do boto. O exemplar encontrado na praia ou capturado por pescadores pode ser imobilizado pelos homens, que estupram o animal, pois – como referido no capítulo 4 –, as contrações e profundidade da genitália da *bota* lembram uma areia gulosa (JURANDIR, [1948] 1992). Tal atitude também pode estar relacionada à projeção, pois a bota simboliza o feminino insubordinado à lógica patriarcal; como também já citado, as mulheres que não se adequam aos valores machistas da região costumam ser acusadas de Boto-fêmea ou amantes do Boto. Destarte, embora o desejo sexual feminino atraia o homem, seus impulsos devem ser contidos e submetidos ao domínio e vontade do masculino, fato que nos reporta ao medo do feminino apontado por Neumann (2011).

A projeção psicológica ocorre quando um aspecto inconsciente de nossa personalidade é descoberto em outra pessoa, objeto ou imagem. Assim, a agressão física ou o sofrimento moral ao qual submetemos alguém simboliza bem a dinâmica entre persona e sombra pela

qual, identificados com o ideal de nossa superioridade, ostentamos uma persona, ou seja, uma máscara que esconde nossas características menos admiráveis, que passam a ser vistas em outra pessoa ou objeto que se torna o reflexo do que abominamos em nós e que, portanto, temos dificuldade em reconhecer (JUNG, [1933/1934] 2000, O.C., X/3, §131-132).

No contexto social de algumas comunidades ribeirinhas em que, como já dito no capítulo 3, os complexos culturais exercem influência na atribuição de caráter perigoso ao feminino, como defesa inconsciente, o homem caboclo pode vir a reprimir sua própria sensualidade e cordialidade, resistindo ao diálogo, à demonstração de afeto e atenção à cunhã. A partir dessa repressão, não é raro que o ribeirinho venha a se incomodar com o personagem estrangeiro que se apresente mais carinhoso, como ocorre em relação ao Boto, que pela dinâmica entre projeção e negação antropomorfiza os aspectos da sensualidade e delicadeza reprimidas nos caboclos pela lógica de uma sociedade patriarcal.

O padrão patriarcal de consciência cria também, no mundo relacional, um distanciamento entre o eu e o outro, relações assimétricas de relacionamento em que não há possibilidade de uma vivência, a não ser a da dominação e da sujeição, assim como uma descrição rígida do que é masculino e feminino, uma separação entre o que compete ao homem e à mulher. Consequentemente, os papéis destes são vividos de forma estereotipada. O homem, na consciência patriarcal, é muitas vezes visto como aquele que tem sempre de ser forte, racional e decidido. (FARIA, 2003, p. 52).

Assim, apesar da tendência à agressão contra o forasteiro suspeito de ser o encantado ou da violência em relação ao boto, lembramos que, como mencionado no capítulo 4, em muitas comunidades ribeirinhas os olhos e genitais do animal são considerados talismãs afrodisíacos, fato que novamente nos reporta à dinâmica entre negação e projeção, pois o ribeirinho odeia O Boto, encantado que seduz as mulheres, mas deseja possuir a mesma sedução desse personagem.

Jung comenta o conceito de Participação Mística proposto por Levy Bruhl para ilustrar essa relação indiferenciada entre sujeito e objeto, comum em comunidades ancestrais, embora o autor considere o termo inadequado, porque aquilo que classificamos como místico, para o homem da floresta são fenômenos naturais. O homem nativo não se distingue da natureza, vendo-se como parte dela; portanto, não é raro que o ribeirinho projete de maneira tão intensa aspectos de sua psique em outros objetos, fato que podemos associar ao conceito de “alma silvestre” ([1933/1934] 2000, O.C., X/3, §131).

Entre alguns povos ancestrais, como os índios Pueblo, a alma silvestre pode ser entendida como a comparação da personalidade de alguém à de um animal, planta, mineral ou objeto, que não se restringe a uma mera metáfora (JUNG, [1933/1934] 2000, O.C., X/3, §133). Nas comunidades ribeirinhas da Amazônia, associar alguém ao Boto implica em afirmar que essa pessoa seja objetivamente o ser encantado do fundo do rio, que com seu balé, brincadeiras, magia e sensualidade seduz as mulheres. Como ilustração, destacamos o depoimento compilado por José Carvalho sobre dois rapazes estrangeiros que foram a uma festa em Igarapé dos Currais (CÂMARA CASCUDO, 2002). Os jovens dançaram, beberam e namoraram muito, mas desapareceram com o nascer do sol. Durante o dia foram encontrados dois botos mortos cheirando à cachaça em um poço de água. Os ribeirinhos concluíram que os botos eram os dois rapazes presentes nos festejos, que foram assassinados devido às suspeitas de que se tratava de dois encantados sedutores das cunhãs, fato comprovado quando a dupla de botos morta foi localizada.

Essa projeção do psiquismo cria, naturalmente, certas relações entre os homens e entre homens, animais e coisas, relações que nos parecem inconcebíveis. Um caçador branco, por exemplo, atira em um crocodilo e o mata. Imediatamente depois chega muita gente correndo da aldeia vizinha e extremamente irritados exigem compensação. Explicam que o crocodilo era uma certa mulher idosa da aldeia que morreu no exato momento do tiro. O crocodilo era evidentemente sua alma silvestre. Um outro homem matou um leopardo que ameaçava seu gado. No mesmo instante morreu uma mulher numa aldeia vizinha. Ela era uma coisa só com o leopardo. (JUNG, [1933/1934] 2000, O.C., X/3, §129, p. 66).

Para o ribeirinho, dizer que alguém é um boto ou O Boto não reporta apenas a uma figura de linguagem; da mesma forma, o uso de órgãos do boto como talismãs faz com que de fato a pessoa que os porta venha a assimilar as características do encantado.

No que diz respeito ao caráter ambíguo do Boto, a projeção e a participação mística, reportamo-nos às interdições alimentares. Como observado no capítulo 3, no interior da Amazônia o consumo de algumas iguarias é visto como tabu, pois certos alimentos são considerados reimosos (ou reimosos), isto é, prejudiciais à saúde. Maués (2006) relaciona a reima às abominações descritas em Levíticos e Deuteronômio. Na Torá judaica, alimentos impuros são elencados, o mesmo ocorrendo na Bíblia Cristã.

Ao analisarmos a gastronomia típica de cada país, constatamos que as interdições alimentares são comuns a diversas nações. De acordo com o autor, pessoas religiosas como judeus mais ortodoxos e adventistas de sétimo dia, entre outros grupos, classificam o porco

como impuro. Em Levíticos 11:17 e Deuteronômio 14:8, a interdição ao consumo desse animal não ocorre pelo suíno caminhar na lama, sua carne ser suja ou transmitir doenças, mas a proibição se justifica porque é o único animal de casco fendido que não ruma. Por isso, o porco é classificado como anômalo, diferente de outros animais (DOUGLAS, 1976; LEACH, 1983a, 1983b; MAUÉS, 2006).

A presença de animais que se destacam dos outros por serem peculiares também tende a ser interpretada de acordo com as crenças locais. Como um exemplo da aparição de animais em desacordo com os seus hábitos, Jung comenta que, para moradores de certos lugares de Elgon, a visão de um tamanduá durante o dia significava prenúncio de desgraça, por ser este um animal de costumes noturnos ([1933/1934] 2000, O.C., X/3, § 118). Da mesma forma, diante de acontecimentos inesperados ou diferentes, o ribeirinho encontra explicações para justificar sedução e tragédias.

Em relação ao caráter anômalo do boto, lembramos dos seus hábitos pouco ortodoxos, como mencionado no capítulo 4: o animal aproxima-se das embarcações; o formato de seu focinho nos dá a impressão que está sempre sorrindo; tem uma cabeça que lembra uma glândula humana; e não é raro que botos busquem tocar com seu focinho os genitais das moças menstruadas ou em período fértil que se banham no rio, ou que joguem seu corpo sobre as jovens à beira dos trapiches, simulando uma cópula. Entre outras peculiaridades do animal, vale mencionar os sons por ele emitidos, comparáveis a risadas e a gemidos de prazer sexual. Além dessas características, o boto interage espontaneamente com seres humanos, e o seu nado lembra uma dança e movimentos sexuais (CÂMARA CASCUDO, 2002).

O Boto é o conquistador feliz de milhares de moças, o progenitor natural de várias centenas de piás. Esse delfim levanta, nas lonjuras do rio-mar, o renome clássico de sua estirpe. O delfim é um símbolo lúbrico. Desde a antiguidade clássica ele é dedicado a Vênus e aparece, roncando de cio, junto à deusa resplendente. (CÂMARA CASCUDO, 2002, p. 162-163).

Câmara Cascudo (2002) acrescenta que o golfinho está presente em quase todas as representações do nascimento de Vênus, a deusa do amor na mitologia romana, e de Afrodite, divindade grega de mesma sedução. No Museu de Nápoles, há uma série de objetos desenhados nos quais Vênus está sempre acompanhada por um golfinho, como também diversos poemas a respeito do comportamento luxurioso do delfim, datados do período em que a Grécia entrou em decadência.

O boto revela sua ambiguidade também por ser um mamífero em forma de peixe que vive em água-doce e, como afirmam os ribeirinhos, de seus genitais se parecerem com os órgãos humanos. Do mesmo modo, merece atenção pelo fato de que a carne desse cetáceo não é consumida, o que pode representar um tabu alimentar inconsciente, embora o animal seja visto como símbolo de virilidade para homens e mulheres. Apesar de não ser utilizado como alimento, na lenda ele é visto como parceiro sexual, enquanto seus órgãos são considerados amuletos afrodisíacos, o que configura O Boto como um alimento no âmbito simbólico, assunto ao qual voltaremos a nos reportar mais adiante (MAUÉS, 2006).

Ainda em relação ao caráter anômalo e ambíguo do boto, e que resulta em tantas narrativas sobre sedução, reportamo-nos às crenças propagadas na Idade Média – provavelmente mescladas às lendas da Amazônia por colonizadores europeus –, como a ação de íncubus e súcubus: demônios que mantinham relações sexuais com seres humanos, e que durante o período da Inquisição eram identificados pelos orifícios na altura das costas e pela presença de verrugas no corpo. Tais características nos levam a associá-los às narrativas sobre o Boto, visto que uma forma de descobrir se o “forasteiro” nas festas ribeirinhas seria o ser mágico é observar se no alto da cabeça do suspeito, oculto “por seu indefectível chapéu”, há um orifício por onde respira o encantado enquanto metamorfoseado em gente (MAUÉS, 2006, p. 25).

Como exemplo da dinâmica entre os mecanismos de defesa projeção e negação, além do não reconhecimento de algumas características atribuídas a alguém ou a um objeto que diz respeito ao próprio observador, neste caso a cunhã ou o caboclo, reportamo-nos à personificação do Boto como corrente do fundo ou oiara, tema abordado no capítulo 4.

Na corrente do fundo, seres encantados se manifestam por incorporação em pajés ou pessoas que possuem dons para xamãs. Na apresentação do Boto como oiara, o encantado se metamorfoseia em pessoa conhecida, como um familiar da jovem ou alguém de sua confiança, que a seduz e parte antes do amanhecer. Dessa forma, o indivíduo que foi visto em companhia da jovem antes da relação sexual, ou mesmo aquele que venha a ser identificado como o sedutor da cunhã, não será agredido pelas pessoas da comunidade, nem terá que se responsabilizar pela paternidade da criança, pois – de acordo com as crenças sobre os

encantados propagadas nesses lugarejos – o verdadeiro sedutor da moça foi O Boto, que tomou a forma do homem conhecido.

As narrativas acima mencionadas ilustram bem a negação pela qual, como defesa de uma situação geradora de angústia, fatos da realidade são distorcidos sem que haja – ao contrário com o que ocorre na mentira – uma intenção deliberada do sujeito em mascarar os acontecimentos. Assim, a negação e a projeção favorecem o equilíbrio psíquico de uma pessoa, grupo ou sociedade.

Retornando ao caráter feminino das águas, à lógica patriarcal presente em algumas comunidades ribeirinhas, ao caráter mágico atribuído à lua e à natureza pelo caboclo, e ao domínio do masculino nesses lugarejos, novamente nos reportamos à crença dos ameríndios de que os seres vivos e inanimados possuíam uma mãe, enfatizando assim o aspecto feminino das águas dos rios, das marés e da regência do elemento lua sobre a natureza, humores e afetos, como observado no capítulo 3 e no item 6.2 deste trabalho. A partir da invasão europeia ao país no século XV, esse paradigma foi substituído pela submissão do feminino ao poder masculino, fato que se evidencia pela proibição do trânsito da mulher por espaços femininos que se tornaram de domínio masculino, padrão este que ecoa nos costumes, nas lendas como a do Boto e no cancionero popular da Amazônia.

Como exemplo da hegemonia masculina sobre o feminino, lembramos o ritual do parto em comunidades ribeirinhas como a de Itapuá (Pará), em que a mulher fica limitada ao “lugar”, espaço de reclusão, longe da natureza; cabe à parturiente deitar sobre uma esteira para dar à luz sob uma vela de embarcação colocada no teto do aposento, símbolo de uma sociedade patriarcal (MOTTA-MAUÉS, 1998).

Como ilustração da influência do contexto geográfico na elaboração das narrativas folclóricas e na relação de gênero na Amazônia, recorremos aos trechos da canção *Esse rio é minha rua* de Paulo André e Rui Barata (1978):

Esse rio é minha rua,  
Minha e tua, mururé  
Piso no leito da lua  
Durmo no chão da maré  
  
Pois é, pois é,  
Eu não sou de igarapé,  
Quem montou na Cobra Grande

Não se espante em puraqué  
 (...)
   
 Me arresponde Boto Preto  
 Quem te deu esse piché  
 Foi o limo da maresia  
 Ou inhaca de mulher.

Os trechos desta canção remetem-nos à magia do universo amazônico, repleta de fantasia por meio da descrição de seres extraordinários como a Cobra Grande e O Boto, encantados que vivem na água. Os versos destacados também ilustram a relação tão íntima dos caboclos dessa região com a natureza, a partir da alusão ao *mururé* – um arbusto ramificado típico da Região Amazônica, composto por flores de cor violeta que exala aroma parecido com o do jasmim, ao qual são atribuídos poderes afrodisíacos. Na canção, os autores também falam do rio que se configura como caminho para os ribeirinhos; sendo o rio o espaço em que a lua se projeta, possibilita ao caboclo esse contato harmônico com a instabilidade da maré, lugar de seu repouso e sono tranquilo.

O processamento simbólico arquetípico viabiliza a análise de um mesmo fenômeno por diversos ângulos, tornando possível encontrar sentidos inesgotáveis para o elemento estudado. Em princípio, os trechos acima transcritos nos levariam a interpretá-los como a comunhão entre homem e natureza, a relação entre fantasia e realidade, a interação entre o masculino e feminino. Tendo em mente, porém, que a lógica patriarcal presente na Amazônia não permite que as mulheres trafeguem pelos portos, manguezais e rios, ainda que não haja menção ao gênero de quem transita pelos rios, podemos inferir que esses espaços são percorridos somente por homens da região e estrangeiros.

Por conseguinte, os versos destacados da canção também podem sugerir a propriedade do masculino sobre esse rio, símbolo do feminino arquetípico. Assim, nos trechos “piso no leito da lua, durmo no chão da maré”, se considerarmos a imposição patriarcal nessas comunidades podemos associar esses versos ao domínio do masculino, gênero que afirma sua autoridade para se apropriar, pisar, dominar, deitar e subjugar elementos classificados como femininos, tais como os rios, as fases da lua e a força da maré.

Outra possível ilustração do domínio do masculino sobre o feminino no cancioneiro da Amazônia se faz presente em trechos da canção, já mencionada neste capítulo, *Foi Boto*, *Sinhá* de Waldemar Henrique e Antônio Tavernard (1933), pela qual:

O Boto não dorme no fundo do rio  
 Seu dom é enorme  
 quem quer que o viu  
 que diga, que informe se lhe resistiu  
 o boto não dorme no fundo do rio..

Nesta parte da canção, o não dormir do Boto no fundo do rio pode representar a constante vigilância e poder do masculino sobre o feminino, bem como o caráter sexual insaciável, a magia e o aspecto invasivo do encantado, símbolo da ascendência do masculino em relação ao feminino, como observamos na afirmação dos autores “seu dom é enorme” no que tange ao Boto.

De acordo com relatos, o puraqué emite descargas elétricas tão fortes que pode matar animais. Na língua tupi, o nome desse peixe – que se assemelha a uma cobra – significa “o que adormece”, “o que entorpece”. Assim, a faca na cintura do Boto, que toma a forma de um puraqué durante o dia, pode simbolizar o mesmo que “o dom enorme” do encantado, bem como sedução, magia, órgão viril ou mesmo a sexualidade da cunhã, que quanto mais reprimida, mais intensa se torna. Subitamente, o puraqué emerge das águas, símbolo do feminino e do inconsciente e, com o nascer do sol (elemento que representa a consciência), ao rio retorna.

Nas narrativas ribeirinhas, constatamos também que as moças pelas quais O Boto se agrada são vítimas da flechada de bicho desse encantado e, depois de seduzidas, costumam enlouquecer. Assim, se considerarmos que essa flecha direcionada à moça é representada por um peixe elétrico em forma de cobra que entorpece a vítima, podemos novamente entender as narrativas folclóricas como justificativas para os estados alterados da psique e como alegorias para o caráter intempestivo do desejo, que rompe as barreiras da consciência e se apresenta em seu aspecto fluido e elétrico.

No que tange à poluição feminina e à associação desse gênero à destruição, reportamos ao trecho da canção de Paulo André e Rui Barata (1978), na qual os autores perguntam: “Me arresponde boto preto, quem te deu esse *piché*, foi o limo da maresia ou inhaca de mulher?”.

Cabe observar que nessa canção O Boto não é descrito em sua cor rosa, mas sim como negro, cor rara para este animal. Destacamos que, na perspectiva da Psicologia Analítica, a

cor negra é frequentemente utilizada para ilustrar o inconsciente e o seu caráter enigmático (JUNG, [1934-1954] 2003, O.C., IX/1, §407-413; HOPCKE, 2011). Na Amazônia a cor escura, associada à noite, aos rios da região e à floresta fechada, também simboliza perigos e mistérios do desconhecido; ademais, a cor negra é empregada de forma popular para designar estigma ou maldição. Em vista disso, a partir do processamento simbólico arquetípico podemos associar essa frase sobre a cor escura do Boto ao medo, maldição e preconceito dos quais o lendário homem-golfinho de água doce é vítima na região por se configurar como reflexo da sombra dos ribeirinhos.

Ao analisarmos a pergunta “quem lhe deu esse *piché*?” direcionada ao Boto, constatamos que o termo *piché* pode significar mau odor que impregna o ambiente e do qual é difícil se livrar. Em muitas localidades o cheiro tem caráter importante na forma de reconhecimento do outro, como em algumas aldeias indígenas, comunidades ribeirinhas da Amazônia, ou entre nordestinos e chineses.

Câmara Cascudo (s.d., p. 271) comenta que na Região Nordeste é comum se pedir “um cheiro” ao invés de um beijo. Em ditos populares, o odor está associado à intuição, o que pode ser observado em frases como “isso não me cheira bem”. Vale lembrar também que o aroma tem forte influência em diversas culturas para espantar maus espíritos e atrair os bons, o que é confirmado pelo uso de incensos, defumações, elixires produzidos por pajés em povoados ribeirinhos para livrar as moças da malineza do Boto (vide cap. 4) e sacrifícios em homenagem a deuses em que “a oferta queimada é de cheiro suave ao Senhor” (Levítico, 2,2).

Outros sacrifícios por combustão em homenagem a antigas divindades visavam transformar o odor das vítimas em gases perfumados. Cabe também destacar que diferentes grupos étnicos possuem um cheiro característico, e que pessoas de comunidades indígenas, caboclas, africanas e de outras etnias, por sua grande sensibilidade olfativa, muitas vezes percebem um objeto pelo cheiro antes mesmo de captá-lo pela visão (CASCUDO, 2002).

Em algumas comunidades as pessoas chegam mesmo a identificar pelo odor o elemento estrangeiro, independente do asseio, fato que provavelmente contribuiu para a elaboração de outras frases populares em que o caráter de alguém é associado ao seu aroma, como podemos verificar no dito brasileiro “pessoa ruim eu reconheço pelo cheiro”. Assim, o

próprio piché ou cheiro do Boto revela seu caráter diferente: navegante, desbravador de caminhos e, portanto, estrangeiro.

A partir da análise etimológica do termo *piché*, aventamos a hipótese de que a palavra derive do termo francês *péché*, que significa pecado, o que se torna plausível pelas já mencionadas invasões francesas na Amazônia, bem como pelo fato de o Amapá fazer fronteira com a Guiana Francesa, acontecimentos que resultaram na presença do idioma europeu em algumas aldeias do Tumucumaque.

Lembramos também que um dos feitiços para despertar a paixão em uma pessoa é colocar fragmentos dos genitais do Boto macho ou fêmea em um frasco de perfume; quando a essência é borrifada na própria pele, garante a conquista amorosa. Assim sendo, o termo piché – seja com o significado de cheiro ruim ou de pecado – novamente evidencia o caráter de estigma, maldição ou mesmo sedução atribuído a esse ser encantado.

Merece nossa atenção o fato de que, em sua narrativa, o compositor pergunta se a responsável pelo piché do boto foi a *inhaca*, ou seja, o cheiro ruim da mulher. Dessa forma O Boto, entidade masculina sedutora de mulheres, nessa música deixa de ser algoz do feminino para se configurar como sua vítima, o que mais uma vez nos reporta à dinâmica das projeções abordada na Psicologia Analítica a partir do espelhamento entre os aspectos do masculino e feminino e ao caráter ambíguo atribuído a esse gênero.

#### **6.4 O Boto e seus reflexos nos mitos**

Neste item pretendemos estabelecer associações entre o encantado da Amazônia e personagens míticos de outros contextos culturais.

Por meio do processamento simbólico arquetípico, identificamos semelhanças entre O Boto e Hermes, Eros e Dioniso, personagens da mitologia grega.

##### **6.4.1 O Boto face a Hermes**

O caráter ambíguo do Boto ecoa em diversas narrativas sobre o encantado, que – como propõe a canção amazônica – “não dorme no fundo do rio”. O personagem do nosso estudo é

um viajante que mora sob as águas, mas vem à superfície quando lhe convém para ajudar os homens na pescaria, orientá-los por labirintos aquáticos, divertir as pessoas com sua dança e esplendor, assim como conduzir navegantes para que se percam nos caminhos de rio e naufraguem no perigoso mar de água doce da Amazônia.

O Boto chama atenção por sua ironia e brincadeiras, características que o assemelham a Hermes, deus masculino multifacetado, conhecido por vários epítetos, e que se destaca entre as divindades olímpicas por suas manifestações, que reúnem embustes, humor e sedução.

Hermes, classificado como “o mais amigo dos homens entre todos os divinos” (OTTO, 2005, p. 92), também conjuga um aspecto ambíguo ao proteger mercadores e ladrões, sendo responsável por perdas significativas; é conhecido, portanto, como “enganador” e “treteiro” (p. 93), além de acolher todos os que buscam obter vantagens às custas dos prejuízos de outras pessoas.

Os olhos de Hermes são descritos como radiantes, e este é um deus enaltecido por sua criatividade e habilidade para escapar de situações difíceis. Hermes é também conhecido como *o patrono dos comerciantes*, e suas características como invisibilidade, humor e fluidez o aproximam do Boto.

Como ilustração das semelhanças entre o encantado e Hermes, mais uma vez destacamos os atributos afrodisíacos atribuídos ao Boto, fato que se comprova pelo uso de seus olhos e genitais como amuletos de sedução. Neste particular, referimo-nos ao episódio citado no capítulo 4 sobre a venda do olho de boto ao comandante de um *gaiola*, nome dado ao navio a vapor na Amazônia, por um caboclo que enfatizava os poderes de afrodisíacos do talismã. Durante a negociação, por acidente, o navegante observa o caboclo através da cajila e o rapaz começa a se remexer, rebolar e dizer com voz feminina “ora, comandante, deixa disso!” (CÂMARA CASCUDO, 2002). A estratégia de venda do caboclo foi decisiva para que ele obtivesse um bom valor pelo olho de boto. Esse tipo de ardil, aliado ao bom humor, são características marcantes em Hermes (CÂMARA CASCUDO, 2002).

Há várias narrativas que atestam o caráter divertido do deus, inclusive em sua relação com o feminino. Após uma briga entre Ártemis e Hera, Hermes diz a Leto que jamais se

disponibilizaria a enfrentar Hera, e que não faria oposição se a divindade propagasse por todo Olimpo que o vencera na força física (BRANDÃO, 2002).

Hermes também seduz pela brincadeira. No episódio em que, ao descobrir a traição de Afrodite com Ares, Hefesto o pune acorrentando-o e expondo-o a todas as divindades, enquanto os deuses ironizam o vexame ao qual Ares é exposto, Apolo, irmão de Hermes, pergunta-lhe se teria coragem de se submeter a tal situação. Como resposta, Hermes diz que enfrentaria correntes muito mais fortes e uma cena ainda mais constrangedora se tivesse a oportunidade de aproveitar um momento de prazer na companhia de Afrodite (BRANDÃO, 2002). Embora sob o risco de ser punido por Apolo pela ironia, faz o irmão divertir-se imensamente com esse comentário.

Tal situação nos remete à forma como o masculino é representado no objeto de nosso estudo, pois O Boto também reconhece os perigos de ser identificado como sedutor das cunhãs. Apesar disso, emerge das águas e, com sua dança e boa conversa, favorece à moça a expressão de sua sexualidade, tão reprimida pela lógica patriarcal de algumas comunidades ribeirinhas. Como ilustração do aspecto dissimulado do Boto, reportamo-nos ao trecho da canção *Caminhos de Rio* do grupo manauara *Raízes Caboclas*:

Tem o boto sonso  
Que aparece no terreiro  
Para fazer as moças  
Liberarem seus desejos

As similaridades entre Hermes e O Boto são flagrantes: enquanto o deus grego utiliza sandálias aladas que permitem à divindade voar velozmente e um chapéu que lhe confere invisibilidade, O Boto possui nadadeiras potentes e um movimento corporal que lhe possibilita percorrer ligeiro as ruas de rio e, quando em terra firme, faz uso de um chapéu que esconde o seu nariz comprido e o orifício por onde respira, impedindo que as pessoas o identifiquem como o encantado.

Além da semelhança entre os chapéus, a invisibilidade do personagem amazônico se expressa por ser este um encantado do fundo, que aparece aos olhos dos espectadores quando e da forma que deseja, assim como desaparece subitamente no momento que lhe convém, seja como um golfinho de rio que submerge nas águas, seja como O Boto que, em terra firme, bebe muito, fala bastante, está sempre perfumado, dança melhor que todos e consegue

namorar a cabocla mais bonita sem levantar suspeitas sobre sua identidade, apesar de toda a vigilância das pessoas presentes nas festas.

O nome Hermes significa *o das pilhas de pedras*, por ser este o deus dos caminhos, o intermediário entre deuses e homens, a quem muitos recorrem na identificação do trajeto a ser percorrido. Desse modo, viajantes em suas andanças, para sinalizarem aos outros andarilhos qual o caminho que devem seguir, costumam jogar pedras ao longo do percurso, que se amontoam formando as *hermas*, ou seja, as pilhas de pedras. Outra característica atribuída a Hermes é a de guardador de rebanhos; por isso, muitos pastores lhe pedem proteção para guiar e multiplicar os animais por eles conduzidos (LOPEZ-PEDRAZA, 1999).

Ele é o senhor dos caminhos. Nas vias se erigem montes de pedras de que ele deriva seu nome. Aí o caminhante costuma depor uma pedra. Esses montículos indicam ao viajor o caminho certo – é o que podem ter significado nas mais priscas eras. (OTTO, 2005, p. 102).

A função de Hermes como guia está presente na narrativa sobre Orestes, pela qual, após ter assassinado a mãe em vingança pela morte de seu pai, este personagem é perseguido pelas entidades da discórdia, as Erínias, por todos os lugares por onde passa em sua fuga. Apolo então delega a Hermes que guarde Orestes e que “seja seu bom pastor” (OTTO, 2005, p. 99).

As pilhas de pedras são colocadas ao longo do caminho para marcá-los; também serviam para assinalar os limites entre aldeias, cidades e regiões, como sinais geográficos, para fixar os perímetros e as fronteiras. Tais pilhas de pedras, demarcando estradas e fronteiras geográficas, também foram os altares primitivos consagrados a Hermes. A pilha de pedras, na realidade é uma imagem arquetípica de um deus. Portanto, podemos dizer que esse deus, Hermes, Senhor das estradas como veio a ser conhecido, também demarca nossos trajetos e limites psicológicos, assinala o perímetro de nossas fronteiras psicológicas e estabelece o território a partir do qual, em nossa psique, tem início o desconhecido, o estrangeiro. (LOPEZ-PEDRAZA, 1999, p. 15).

Além das funções de guia de pessoas e rebanhos, e de intercessor nos ganhos súbitos, Hermes também é responsável pelo desaparecimento do que é valioso, pois em sua mais tenra infância havia roubado as vacas de seu irmão Apolo e embaralhado os rastros de seu feito para que ninguém o pudesse seguir. Dessa forma, o deus simboliza o ganho advindo da perda, sendo assim identificado como “o deus dos ladrões”, do ganho fácil, da dinâmica entre perdas e ganhos súbitos (BRANDÃO, 2002).

Como observamos, Hermes demonstra um caráter ambíguo: o deus que guarda o rebanho, mas que também desorienta os animais e provoca graves prejuízos aos seus pastores. Nessa divindade o masculino é responsável, portanto, pelos ganhos inesperados quando, por sorte ou sob sua proteção, alguém encontra um objeto precioso, ainda que esse proveito tenha por consequência a perda do bem valioso por outra pessoa.

Destarte, novamente podemos observar a relação entre Hermes e O Boto. Os próprios apelidos atribuídos ao delfim sugerem a relação entre a arte do pastoreio e abundância, pois o cetáceo também é conhecido como *peixe-cachorro* e *franciscano* (vide capítulo 4). Nesse enfoque, o boto empareda os peixes junto às embarcações para facilitar a pescaria, da mesma forma como um cão pastor agrupa o rebanho. No cristianismo, os peixes simbolizam fertilidade e multiplicação, como percebemos na figura de Pedro, *o pescador de homens e de almas*, e no milagre dos pães e dos peixes. O delfim também conduz navegantes perdidos ao lugar que procuram, assim como por vezes desorienta os viajantes em seus percursos, fato que contribui para que o animal seja alvo de maldições e temor por ribeirinhos da região. Por essa razão, antes de viagens de barco os caboclos pedem licença à Mãe do Rio para que os proteja nos trajetos pelos intempestivos rios da Amazônia.

As hermas, dedicadas à orientação de viajantes e mencionadas anteriormente, também são associadas ao falo; ademais, merece atenção o fato de que Hermes é narrado como possuidor de uma vara mágica que tudo multiplica ou suprime.

O masculino em Hermes é igualmente relacionado ao amor, com frequência surgindo como amante das ninfas e – por meio de trapaças – conquistando a mulher por ele desejada, fato que deve ter influenciado para que o deus recebesse o epíteto *epithalamites*, que se relaciona “à alcova nupcial” (OTTO, 2005, p. 100).

Como ilustração da semelhança entre as ações ardilosas do Boto com as de Hermes na sedução das jovens, novamente reportamo-nos ao filme *Ele, O Boto* (LIMA JR, 1987). No episódio em que os pescadores reclamavam do insucesso na pesca, ao ouvir a conversa O Boto sugere aos homens que saiam para as águas durante a noite, pois esta nova estratégia talvez lhes possibilitasse sorte em suas atividades. Os caboclos aceitam a recomendação e, enquanto faziam a pesca no rio, O Boto pescava as mulheres nas camas dos homens ausentes. No período em que o encantado permanecia no lugarejo, quando um pescador ameaçava ficar

em casa à noite sua mulher, desejosa das carícias do Boto, pedia-lhe insistentemente: “vai pescar, vai”!

Hermes, deus protetor dos pastores, protetor dos rebanhos, é a divindade por excelência da sociedade campônia aquéia. Pois bem, enriquecido pelo mito cretense, Hermes tornou-se mais que nunca “o companheiro do homem”. Deus da pedra sepulcral, do umbral, do hérmaion e das hermas, guardião dos caminhos, protetor dos viajantes – cada transeunte lançava uma pedra, formando um hérmaion, literalmente, *lucro inesperado, descoberta feliz*, proporcionados por Hermes – e, assim, para se obterem bons lucros ou agradecer o recebido, se formavam verdadeiros montes de pedra à beira dos caminhos. (BRANDÃO, 2002, p. 72).

Otto (2005) comenta que narrativas sobre Hermes o relacionam à Afrodite, deusa do universo violento das paixões. Além disso, muitas ervas utilizadas para garantir a gestação de filhos saudáveis possuem nomes que derivam de Hermes. O deus olímpico, no entanto, nem sempre realiza suas conquistas amorosas por meio do erotismo, mas o faz através da brincadeira e de sua criatividade, fato que também nos remete ao personagem O Boto. Em algumas narrativas, o encantado não é visto como bonito, mas como alguém brincalhão e desajeitado que, com suas performances na dança e com sua ironia, chama atenção das cunhãs mais desejadas.

Hermes também simboliza a assistência mágica no amor. O deus costuma interceder por quem a ele recorre para encontros amorosos, mesmo que o percurso entre os amantes seja perigoso. Enquanto distrai os presentes, o deus conduz a jovem para os braços de seu apaixonado, como ocorreu entre Afrodite e o pastor Anquises. No entanto, assim como Hermes possibilita a união amorosa, ele também favorece rupturas, pois protege a fuga após a relação sexual, conforme ilustração em uma taça<sup>102</sup> que mostra uma jovem adormecida enquanto seu amado parte silenciosamente (OTTO, 2005).

Além das sandálias e do chapéu, o deus grego possui também uma vara mágica, definida como “a misteriosa vara da felicidade e da riqueza, dourada trifoliada, uma garantia contra todo o prejuízo” (OTTO, 2005, p. 96), o que nos leva mais uma vez a associar Hermes e O Boto. Como visto, os olhos e os genitais do boto são utilizados na sedução; portanto, ao animal atribui-se a função de intercessor nos assuntos amorosos. Ainda sob este aspecto, são inúmeras as narrativas sobre os prodígios sexuais do encantado que se metamorfoseia em homem à noite, que possui uma cabeça itifálica e que porta consigo uma flecha, espada ou

<sup>102</sup> Otto (2005, p. 101) comenta sobre uma taça de Corneto que ilustra a presença de Hermes protegendo a fuga de um jovem durante o abandono da amada adormecida (c. f. Buschor, Griech. *Vasenmalerei*, fig. 124).

faca na altura do pênis. A paixão da jovem pelo Boto é classificada pelos ribeirinhos como uma flechada de bicho. Além disso, ao ser iluminada pelo sol a flecha revela-se um puraquê que, como vimos no capítulo 4, é um peixe elétrico que recebe o epíteto de *o que entorpece*, fato que ilustra a perda da consciência nas paixões, tantas vezes simbolizada por monstros aquáticos e mares em fúria, símbolos da sexualidade e do inconsciente.

Possuidor de um bastão mágico, o caduceu, com que tangia as almas para a outra vida, tornou-se, o deus psicopompo, quer dizer, o condutor de almas, sem o que, estas não poderiam alcançar a eternidade e felicidade que a religião cretense prometia aos iniciados. Deus dos pastores, cujo mito estava ligado ao carneiro de velo de ouro, “verdadeiro talismã das riquezas aqueias e garantia de fecundidade”, Hermes transformou-se no mensageiro dos imortais do Olimpo, em um deus psicopompo e em deus das ciências ocultas. (BRANDÃO, 2002, p. 73)

Em sua forma humana sedutora de mulheres, O Boto aparece sempre à noite, e com a luz do sol volta a ser um golfinho de rio. Percebe-se assim a associação do encantado com os domínios da noite e do feminino. A noite é considerada como protetora e perigosa, pois tanto embala o sono de alguns, garantindo-lhes sonhos suaves e convidando os amantes à sensualidade, como desperta angústias, medos e abandono. Esse universo noturno é, também, o domínio de Hermes.

Dessa forma a noite, espaço do encantado do fundo, proporciona ao observador um jeito diferente de ver o mundo, pois “o próximo desaparece e com ele também o longínquo” (OTTO, 2005, p. 108). Os contornos não são bem definidos, cria-se um aspecto misterioso nos objetos – como uma dança entre proximidade e distância –, pois aquilo que o dia revela de forma evidente, a noite encobre e colore com sutileza, apresentando nuances que convidam a confidências, acolhimento e amores. A noite fechada, no entanto, esconde tudo de nossa visão, podendo fazer surgir sentimentos de tensão e pavor sobre o que possa estar oculto sob sua longa sombra.

Perigo e proteção, susto e alívio, certeza e erro, tudo isso a noite abriga. Pertence-lhe o invulgar, o extravagante, o que surge de súbito, desligado de espaço ou tempo. A quem é propícia, a noite o conduz sem que perceba a um grande achado. É idêntica para todos os necessitados de sua proteção: a todos se inclina, deixa que todos tentem a sorte. (OTTO, 2005, p. 108).

O reino noturno de Hermes e do Boto ilustra bem os multifacetados aspectos dos dois personagens, pois a divindade grega, além de patrono dos pastores, é também o protetor dos ladrões e dos viajantes, característica comum também ao Boto, visto que as investidas sexuais do encantado em relação à cunhã, que acaba cedendo aos seus apelos, podem ser da mesma maneira associadas a um tipo de roubo quando lembramos que a jovem virgem é protegida

pelos seus familiares, que abominam a ideia de vê-la entregue a uma figura masculina – principalmente se representada pelo encantado. Apesar de todo o cuidado da família da jovem, O Boto, criatura maldita para os ribeirinhos, encontra subterfúgios para se tornar invisível e roubar a virgindade da moça ou raptar a mulher de algum caboclo ciumento, com a qual se deleita durante toda a noite.

O Boto também protege os viajantes, pois, como vimos, nas festas ribeirinhas o encantado é sempre representado pela figura de um forasteiro, oriundo de um lugar desconhecido e fascinante. A figura do Boto desbravador de caminhos se assemelha à de Hermes: um peregrino de chapéu que permanece em um local por breve espaço de tempo. A curta estada do viajante é ilustrada em Hermes pelas asas em seu chapéu, que possibilitam voos, enquanto no Boto a forma de peixe de rara agilidade permite desaparecimentos súbitos nas águas.

Hermes protege os ladrões e os bandidos que assaltam nas estradas, e guia também o viajor piedoso, prefere aqueles, mas próximos de seu ser e de seu coração. Isso implica numa tremenda ampliação de sua esfera de atividade. Seu alcance não é mais delimitado pelos desejos humanos, e sim por uma forma particular da existência em sua totalidade. Resulta que essa esfera abarca o bom e o mau, o desejo e a decepção, o sublime e o trivial. (OTTO, 2005, p. 109).

Do mesmo modo, Hermes está associado ao mundo dos mortos. Como bom guia, é este deus, intercessor entre homens e divindades, que guia e protege Hércules pelo mundo subterrâneo na captura de Cérbero e que orienta as almas para que encontrem seu destino. Como ilustração, recorreremos ao episódio em que Ajax roga a Hermes que o conduza amigavelmente em sua morte antes de se jogar sobre uma espada (OTTO, 2005).

Também cabe a Hermes acompanhar Édipo na busca do caminho por onde deverá desaparecer, além de conduzir almas pelo mundo dos mortos (SÓFOCLES, 2002). A relação entre Hermes e a morte pode ser observada pela presença de hermas em sepulcros (LOPEZ-PEDRAZA, 1999).

Nesse aspecto, cabe salientar que Hermes não apenas conduz as almas pelo mundo subterrâneo, mas também, como o deus dos caminhos, resgata quem porventura estiver nesse universo. Isso pode ser constatado, por exemplo, no *Hino Homérico a Demeter*, em que o deus traz Perséfone do Hades para a terra (BRANDÃO, 2002). Assim, como ilustração para as faces do masculino em Hermes, recorreremos a Jung: “Hermes é um evocador dos mortos

(*psychagogos*), um condutor de almas (*psychopompos*) e gerador das almas (*psychon ai tios*)” (JUNG, [1951] 2011, O.C., IX/2, §325, p. 247).

As mesmas características estão presentes também no Boto, embora o seu universo não seja o subterrâneo, mas o subaquático. O encantado é responsável por submergir embarcações e socorrer naufragos, salvando-os de afogamentos e orientando – ou desorientando – os forasteiros pelos labirintos de rios.

Vale lembrar que certos lugares da Amazônia, como a Ilha de Marajó, são chamados de *Terra Anfíbia*, pela grande quantidade de água que se interpõe à terra firme, e onde o homem da região transita permanentemente entre os rios e a terra úmida (PACHECO, 2009). Podemos observar também que o encantado está sempre percorrendo o trajeto entre as águas e o solo, transitando *anfibiamente* por espaços relacionados às instâncias psíquicas inconscientes – ilustradas pelas águas – e a terra, representação da consciência em muitas mitologias. Esta ponte estabelecida pelo Boto entre os rios e o solo simboliza a união entre os caminhos ondulantes da maré e a estabilidade da terra. Como ilustração do caráter anfíbio do encantado, destacamos trechos da canção *A Lenda do Boto* do maestro Wilson Fonseca:

Quando o Boto virou gente  
Para dançar em um puxirum  
Trouxe o olho  
Trouxe a flecha  
Trouxe até muiraquitã  
E dançou a noite inteira  
Com a mais bela cunhatã.

Como já mencionado, o muiraquitã é um amuleto em forma de sapo modelado a partir do barro retirado das águas sob a lua cheia, que era presenteado pelas índias aos seus amantes para que tivessem fertilidade e sorte. Assim, ao portar o muiraquitã O Boto sugere sua função de psicopompo, pois nesse personagem o masculino simboliza a vinculação entre água e terra.

A ligação do Boto com o universo misterioso e sombrio está também presente nos rituais xamânicos da Amazônia. Como vimos no capítulo 4, os encantados como O Boto se incorporam nas pessoas que possuem dom para pajés de forma descontrolada, surgindo na hora em que bem entendem, fenômeno este conhecido pelos caboclos como corrente do fundo. As pessoas escolhidas pelo Boto para essa incorporação devem procurar um pajé

experiente de forma que, por meio de rituais de iniciação, venham a controlar as manifestações desses seres mágicos (MAUÉS *et al.*, 2004).

No xamanismo, o pajé formado também evoca os encantados como O Boto com o objetivo de promover a cura de um enfermo ou para desvendar mistérios e solucionar problemas que assombram os ribeirinhos. O caráter condutor do Boto, como pastor ou indicador de caminhos igualmente no âmbito religioso e na cura na pajelança, evidencia-se nos epítetos das entidades que se manifestam por incorporação nos xamãs, conhecidas como guias, cavaleiros e caruanas.

As narrativas sobre Hermes favorecem associações com O Boto pelas suas aparições súbitas, sem anúncio ou previsão. Tal fato remete-nos à imprevisibilidade da criatividade, em que – não necessariamente após esforços contínuos – chegamos a concatenar uma ideia cuja origem tenha inesperadamente surgido de um insight ou em sonhos, como uma mensagem dos deuses.

De modo semelhante, as aparições do Boto se revelam como as manifestações de Hermes, pois ambas ilustram a espontaneidade de conteúdos do inconsciente que, mesmo quando reprimidos, encontram formas de emergir do fundo das águas independente da nossa vontade.

Hermes e O Boto são, portanto, deuses viajantes que aparecem como estrangeiros, podendo simbolizar o nosso inconsciente, dimensão psíquica pela qual trafegam aspectos desconhecidos de nossa personalidade, os quais, pela nossa dificuldade em reconhecê-los e integrá-los, muitas vezes rompem as fronteiras da consciência tal qual Hermes, de natureza mercurial, transita como um ácido abrindo sulcos e fendas, corroendo os espaços por onde flui de forma imprevisível e assustadora, como um inimigo que precisa ser combatido – de modo similar ao que ocorre com O Boto.

Para além da consciência, que Jung compara com uma película que recobre a vastidão do inconsciente, temos o inconsciente pessoal, que muitas vezes o autor denominou sombra. No inconsciente pessoal estão os conteúdos que foram constituídos na vivência pessoal do indivíduo, mas que foram esquecidos por se tornarem energeticamente fracos, ou por terem sido reprimidos. Para a Psicologia Analítica, no entanto, o inconsciente não se reduz ao pessoal. À medida que nos afastamos da consciência, penetramos numa região mais inacessível, em que se colocaria o mundo arquetípico, o inconsciente coletivo, fonte das possibilidades

humanas, composto de estruturas inerentes do ser: os arquétipos. (FARIA, 2003, p. 31).

As múltiplas faces do masculino do Boto e de Hermes e suas relações com a noite e o feminino revelam com clareza os aspectos sombrios da personalidade, manifestando-se apesar das nossas tentativas de reprimi-los e controlá-los, devidas especialmente à rigidez das barreiras que erguemos em nossa consciência. O caráter de Hermes e do Boto, ao promover ganhos súbitos e muitas perdas ao longo do trajeto, adverte-nos que fartura e prejuízo, sorte e azar, conquista e fracasso têm em comum a mesma origem, o que torna fundamental o entendimento desse processo de *troca* presente nos caminhos que venhamos a percorrer.

#### 6.4.2 O Boto face a Dioniso

As narrativas sobre O Boto e sua relação com o feminino e a sexualidade nos reportam a várias divindades, entre elas Dioniso<sup>103</sup>, que será associado ao encantado neste item do trabalho.

Dioniso se destaca dos demais deuses porque não é uma divindade olímpica, e também pelo seu caráter multifacetado, que propicia debates até mesmo sobre sua sexualidade – embora masculino, em muitas narrativas é descrito com características femininas como tranças nos cabelos, o que leva as pessoas a polemizarem sobre o seu gênero ambíguo. Ele é considerado o deus da música, do vinho e do êxtase sexual (SANFORD, 1999; NIETZSCHE, 2004).

A origem de Dioniso é incerta: alguns autores o definem como uma divindade da Frígia, outros aventam a ideia de que ele seja grego. O destino de Dioniso também não é definido, pois sabe-se que o deus sempre se apresenta à noite, e que caminha errante pela floresta, cercado de mulheres e sem fixar moradia em lugar nenhum (JUNG, [1958] 2011, O.C., X/2, §391). Apesar de amado pelo feminino, Dioniso é muitas vezes hostilizado pelos homens (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002).

---

<sup>103</sup> Em *A Origem da Tragédia* Nietzsche discorre sobre os deuses Apolo e Dioniso. Segundo o autor, o saber apolíneo tem sua origem no deus Apolo, que é classificado como divindade da beleza, harmonia, calma e serenidade na expressão das emoções. Apolo se opõe ao sofrimento e à morte e possibilita um estado de sonho. O saber dionisíaco é oposto ao apolíneo, pois para Nietzsche Dioniso representa a contradição, a desmesura, a extravagância da sexualidade e a bestialidade natural (PORTOCARRERO, 1989; NIETZSCHE, 2004).

Em narrativas, Dioniso é visto como filho da união entre a mortal Sêmele e Zeus. Ao descobrir a traição do marido, Hera elabora um plano para destruir Sêmele, grávida de Dioniso. A deusa convence a jovem a implorar que Zeus se revele em seu esplendor; diante das súplicas da mortal, o deus aparece na forma divina, insuportável aos olhos humanos. Sêmele é então fulminada por um raio, e Zeus resgata Dioniso, que é gestado em sua coxa e nasce como deus, mas conjugando aspectos bastante humanos, pela sua proximidade com os homens que o acompanham em cortejos (BRANDÃO, 2002).

Em outra versão Sêmele não morre, mas Hera está tão corroída pelo ciúme que enlouquece a mortal; novamente, Zeus acolhe o bebê Dioniso, que é encaminhado aos cuidados das ninfas e por elas alimentado com mel silvestre.

Sanford (1999) relaciona o acolhimento de Dioniso pelas ninfas com o vínculo entre o deus e o feminino, constituído desde a tenra infância. O alimento conferido à divindade também ilustra o seu aspecto feminino, pois as abelhas, produtoras de mel, caracterizam-se como formas de vida femininas e matriarcais, cuja sociedade utiliza os machos para procriação e os elimina depois de fertilizarem a abelha-rainha.

Devido às suas muitas peculiaridades, Dioniso recebeu vários epítetos; entre eles, os elencados por Sanford (1999, p. 126):

*purigetes*, o nascido do fogo, *sukites*, o da figueira, *polygethes*, o cheio de alegria e *Kssomodos*, o da coroa de hera. Dioniso também era conhecido como o deus da árvore, *gunaimanes*, o inspirador das mulheres exaltadas e classificado como *phales*: o amigo do falo.

O deus se veste com peles de animais, preferencialmente a da corsa, e está sempre acompanhado de mulheres, conhecidas como *mênades*, termo que significa mulheres loucas. As seguidoras de Dioniso são também denominadas *bacantes*<sup>104</sup>, e acompanham a divindade por lugares distantes da cidade, onde cantam, dançam e vivenciam a embriaguez e o êxtase despertados por Dioniso (LOPEZ-PEDRAZA, 2002; NIETZSCHE, 2004).

---

<sup>104</sup> Na mitologia romana, Dioniso é representado como o deus Baco, reconhecido também como deus do vinho e do êxtase, embora alguns autores o identifiquem como uma divindade menos valorosa que o deus grego (OTTO, 2005). O termo *bacantes*, utilizado para designar as mênades, acompanhantes de Dioniso, advém do nome Baco. As mênades, ou bacantes, eram caracterizadas como belas mulheres, que como ele vestiam peles de animais, especialmente a da corsa, e tinham os braços adornados por serpentes. As bacantes seguiam Dioniso em rituais, que tinham como objetivo a desmedida, a bestialidade e a busca do frenesi sexual (PORTOCARRERO, 1987; NIETZSCHE, 2004).

O epíteto *deus do falo* atribuído a Dioniso não provém apenas do seu envolvimento sexual com as mulheres, mas de sua relação com a natureza e de seu aspecto fecundante, já que o falo promove a vida. Acreditava-se que em seu percurso Dionísio fertilizava o solo e determinava a exuberância das flores e de toda a natureza circundante. Em diversas narrativas, o caráter fecundo do deus é associado a Afrodite, classificada como *amante do membro* (SANFORD, 1999).

Entre as versões conhecidas das andanças de Dioniso, destacamos *As Bacantes* de Eurípedes. Nesta narrativa, o deus chega a Tebas e é cercado por mulheres em seus bacanais, onde a música, a dança e o vinho são abundantes e despertam os desejos sexuais de suas seguidoras.

O rei Penteu, no entanto, se irrita com a presença de Dioniso, que com sua alegria, vinho e êxtase, atrai as mulheres para seus cortejos, retirando-as de seus afazeres domésticos e da subordinação ao masculino.

[...] a deserção dos lares por nossas mulheres  
 Sua partida súbita para aderirem  
 A pretensos mistérios, sua permanência  
 Na flores sombria só para exaltarem  
 Com suas danças uma nova divindade  
 - um tal Dioniso, seja ele quem for.  
 Taças cheias de vinho, segundo os relatos,  
 Circulam incessantemente entre esses grupos.  
 Vindas de todos os lugares, as mulheres  
 Procuram os recantos menos acessíveis  
 Para proporcionarem prazer aos homens.

*Eurípedes (2002, p. 213)*

As investidas do rei para reprimir as festas de Dioniso são inúmeras. Penteu ironiza as tranças do deus, chegando até a aprisionar a divindade com o intuito de decapitá-la para que sua cabeça seja exibida a todos como um troféu. Contudo, Dioniso não permanece preso por muito tempo, pois logo provoca um terremoto que destrói o palácio do rei (EURÍPEDES, 2002).

Como vingança das investidas de Penteu contra seus cortejos, Dioniso o enfeitiça, e o rei passa a se esconder na floresta para assistir aos bacanais; porém, é descoberto e as mulheres o despedaçam, inclusive sua própria mãe, que – influenciada pelo vinho e encantos de Dioniso, arranca-lhe a cabeça e a ostenta, orgulhosa de seu triunfo. (EURÍPEDES, 2002).

Como já dito, Dioniso não tem origem certa e muito menos paradeiro. Os povos ribeirinhos também pouco sabem do passado do Boto, o forasteiro que percorre os rios – seu destino é sempre indefinido, fluido e serpejante, como os rios de maré da Amazônia.

Na infância de Dioniso, o zelo das ninfas e o mel de abelhas, formas de vida classificadas como matriarcais, revelam o vínculo do deus com o feminino e possibilitam relação com o encantado, pois lembramos que O Boto vive em um universo aquático, regido pela Mãe do Rio, a quem os índios conferiam a responsabilidade da existência de todos os seres. Cabe também lembrar que o nome atribuído à Amazônia advém das personagens gregas que só se relacionavam com homens para procriação. Além disso, a mitologia ameríndia sugere a existência de um período matriarcal na região.

O fato de Dioniso se cobrir com peles de animais remete simbolicamente ao caráter instintivo do deus. Sendo a corça o animal das deusas lunares – como Ártemis, por exemplo – confirma-se assim a associação da divindade com o feminino. Esta característica do deus também permite ligação com O Boto, pois o encantado, que emerge das águas como homem, tem seu aspecto animal ilustrado na pele de golfinho de rio que, por estar imerso em um ambiente aquoso, igualmente simboliza o vínculo do ser mágico com o feminino. Ademais, vale salientar que, além dos animais aterrorizantes que acompanham Afrodite, o golfinho<sup>105</sup> também está presente junto à deusa do amor.

Similarmente a Dioniso, identificado como o deus do falo, o encantado também se destaca por sua virilidade e caráter fecundante, tema de tantas canções e depoimentos pelos quais seu membro é descrito como *dom enorme, flecha* que, direcionada à mulher, pode provocar paixão e loucura. O membro do Boto é ainda comparado a um puraqué, peixe elétrico que entorpece ao contato, rebaixando assim as barreiras da consciência do feminino e favorecendo a emersão de desejos inconfessáveis.

É o deus da exaltação da alegria, do prazer, do vinho, do amor e da exuberância excessiva, voltado para o riso que liberta e para a comunhão com a natureza selvagem. Dioniso é o deus que o filósofo Nietzsche disse ser discípulo, na sua famosa frase: “prefiro antes ser um sátiro a um santo”. (QUINTAES, 1997a, p. 2009).

---

<sup>105</sup> Em uma das narrativas sobre Dioniso, ele é capturado por piratas e amarrado a um mastro no navio, mas se transforma em um leão; amedrontados pela fera, os salteadores se atiram ao mar e são transformados em golfinhos pela divindade (BRANDÃO, 2002).

O aspecto fálico do Boto, tal como ocorre com Dioniso, não está relacionado apenas à sua sexualidade, pois – como vimos nos capítulos anteriores – O Boto é um agente fertilizador que, em seu percurso, fecunda as jovens e reúne cardumes para que sejam facilmente pescados pelos homens.

Na obra *As Bacantes* (EURÍPEDES, 2002), Penteu desqualifica Dioniso e o hostiliza por desencaminhar as mulheres do domínio do masculino para conduzi-las pela floresta, atraindo-as ao frenesi sexual e à embriaguez. O rei declara sua intenção de aprisionar Dioniso e lhe cortar a cabeça para exibição pública. Na lenda do Boto, os homens ciumentos também amaldiçoam o encantado e, quando se deparam com golfinhos de rio, muitas vezes cortam-lhes o pênis, que é ostentado como talismã afrodisíaco e como troféu pela captura de um animal que personifica a sedução de suas mulheres e a transgressão dos valores machistas do lugar.

O rei Penteu é um representante exemplar da lógica patriarcal, pois desconfia das mulheres e busca controlar seus afetos e impulsos; ao mesmo tempo, projeta sua lascívia sobre o feminino, investindo na repressão de seus desejos e sexualidade.

A lenda O Boto não conta com um personagem específico que ilustre a repressão da sexualidade da mulher. Percebe-se, porém, que em comunidades ribeirinhas as manifestações do desejo, embora sejam insistentemente contidas pelos familiares e marido da cunhã, acabam por transbordar e se revelar de forma avassaladora, por meio da música, dança e embriaguez metaforizada no personagem encantado.

Dioniso significa o abismo da diluição passional, onde toda a singularidade humana se dissolve na divindade da alma animalesca primordial. Trata-se de uma experiência abençoada e terrível. (JUNG, [1944] 2009, O.C., XII, § 118)

A turbulência dos instintos e das paixões simbolizada por Dioniso e a tentativa da repressão desses sentimentos por Penteu são bem ilustradas no momento em que o palácio do rei desmorona. Os esforços reais para enclausurar esses impulsos revelam que as paredes da prisão são rígidas demais para conterem a intensidade dos desejos sem ruir e tombar. Pode-se deduzir então que, se Penteu não tivesse buscado tão obstinadamente reprimir as manifestações de Dioniso, e do mesmo modo o ribeirinho não tentasse com tanto ímpeto controlar o feminino e subordiná-lo à sua vontade, talvez o desfecho dessas narrativas fosse

menos trágico, pois, como propõe Jung: “as forças divinas aprisionadas nos corpos não são mais que Dioniso preso na *hyle* (matéria)”. (JUNG, [1951] 2011, O.C. IX/2, §243<sup>19</sup>).

No filme *Ele, O Boto*, dirigido por Walter Lima Jr. (1987), um caboclo conta para um curioso o episódio em que o personagem Rufino, marido de Tereza, descobre que o viajante que visitara sua casa para transformá-la em hotel era o encantado do fundo, que seduziu e enlouqueceu de paixão sua mulher enquanto ele estava fora. Tomado de ódio, o marido ciumento reúne os caboclos para, munidos de arpões, gasolina, armas de fogo, foices e outras ferramentas, matarem os botos a fim de evitar a presença de outros seres mágicos que poderiam despertar a sexualidade das jovens. O curioso pergunta ao caboclo narrador: “Eles conseguiram matar os botos?” E o ribeirinho responde: “Claro que não! Olha eles tudo aí em torno de nós!” Esse diálogo entre o caboclo e o curioso ilustra bem a força avassaladora do desejo e da sombra os quais, quanto mais contidos e reprimidos, maior intempestividade alcançam.

Da mesma maneira que as condições do meio ambiente, as condições fisiológicas, também as pulsões glandulares provocam fantasias carregadas de afetos. A sexualidade aparece como um deus da fertilidade, como um demônio feminino ferozmente sensual, como o próprio diabo, com pernas caprinas dionisíacas e gestos obscenos. (JUNG, [1951] 2011, O. C., IX/2, §332, p. 100).

Em vista disso, podemos depreender que Dioniso e O Boto representam parte de nossa dimensão psíquica, isto é, aspectos inconscientes da nossa personalidade. A divindade grega do vinho e do êxtase e o encantado da água ardente e do universo violento das águas metaforizam os impulsos do desejo que, reprimidos pelos valores sociais, anseiam por apresentar suas faces.

Sanford (1999) classifica Dioniso como *o mais estranho dos deuses*, por seu aspecto periférico e não olímpico, por seu vínculo com o feminino e por sua ambiguidade, pois a divindade se revela protetora de seus seguidores e cruel com seus inimigos, aspecto presente também no personagem O Boto, que tanto acolhe e protege como confunde, desorienta e conduz ao naufrágio.

Outra característica marcante de Dioniso que o aproxima do Boto é a relação do deus com o feminino, ilustrada também pelo elemento água. Dioniso, deus do vinho, dilui as mágoas e afetos indesejados pela dança e pela embriaguez, promovendo a alegria e o repouso tranquilo, assim como desperta emoções turbulentas e ondulantes e toda expressão de loucura.

A água é o elemento no qual Dionísio está à vontade. Como ele, ela revela uma natureza dual: um lado luminoso, alegre e vital; e um lado sombrio, misterioso, perigoso e mortal... Dionísio vem da água e a ela retorna... ele tem seu lar e seu refúgio nas profundezas aquosas (OTTO, 1981 apud SANFORD, 1999, p. 133).

O caráter periférico do Boto e de Dioniso elucidada também os conteúdos da personalidade que, por não terem sido identificados e integrados, são impelidos para a sombra e passam a constelar complexos que orbitam e se expressam muitas vezes por meio de neuroses e projeções (JUNG, [1933/1934] 2000, O.C., X/3, §132).

#### 6.4.3 O Boto face a Eros

Símbolos do masculino, feminino e das relações de gênero associadas ao Boto foram também identificados em Eros, que será tratado nesta etapa do trabalho. Em grego, o termo Eros significa desejo, e embora este deus multifacetado seja abordado em um grande número de narrativas, neste trabalho destacamos a descrição proposta por Pausânias, Aristófanes e Sócrates na obra *O Banquete* de Platão e no mito de *Eros e Psiché* proposto por Apuleio.

Tanto Apuleio quanto Pausânias consideram Eros o filho de Afrodite, a deusa do amor (PLATÃO, 2002). Eros é frequentemente descrito como um belo deus, que atende pelo epíteto de *phanes*, que significa *o que brilha* (BOECHAT W., 1997, p. 151). O personagem grego possui asas e leva consigo flechas envenenadas que despertam a paixão nas pessoas (BRANDÃO, 2002; BERNARDO, 2011). Esta descrição o aproxima do encantado O Boto, pois o encantado amazônico, embora não voe, tem movimentos ágeis e nadadeiras potentes com as quais percorre rios perigosos, fazendo-se presente onde desejar; além disso, com suas flechas fere homens e mulheres, despertando neles sintomas como dores físicas e afetos os mais tortuosos e turbulentos, como a paixão, sentimento conhecido pelos caboclos como flechada de bicho.

Como já mencionado, Afrodite, a deusa do amor, nasceu da fecundação do mar pelo sangue e sêmen de Urano derramados sobre as águas. Surge aí nova semelhança entre o encantado e o deus do desejo, visto que, enquanto Eros descende de uma divindade marinha, O Boto é filho da Mãe do Rio. Em contrapartida, no mito grego Eros descende de Afrodite e Hermes, ao passo que nas narrativas sobre O Boto não foi encontrada, até o presente, qualquer referência à sua paternidade. O que se comenta nos depoimentos relativos ao Boto é que tudo

tem uma Ci, ou seja, uma mãe; em todas as narrativas aqui compiladas, o encantado é sempre filho de outro homem-delfim. Este tema será por nós abordado mais adiante.

No mito de *Eros e Psiché*, a beleza da jovem desperta a ira de Afrodite, que ordena ao filho Eros que fleche a moça para que ela se apaixone por um monstro e seja por ele devorada. Contudo, por acidente, Eros atinge a si mesmo e se enamora de Psiché, levando-a para o seu belo palácio onde a jovem é ricamente instalada e tem seus desejos atendidos por vozes invisíveis (BRANDÃO, 2002). À noite Eros se une a Psiché, mas o aspecto masculino cerceador desse personagem não permite que ela consiga ver-lhe o rosto, pois Eros parte sempre antes do amanhecer. Essa etapa do mito aproxima-nos da narrativa O Boto, pois a morada de Eros assemelha-se ao encanto, habitat do personagem amazônico, espaço mágico adornado de ouro, com muita fartura, para o qual O Boto leva as jovens das quais se agrada (YAMÃ, 2005).

As vozes invisíveis que atendem aos pedidos de Psiché também podem ser identificadas na lenda O Boto, pois em muitas narrativas sobre este personagem a cunhã, antes de se entregar ao encantado, tem sonhos agitados com o ser mágico que misturam angústia e paixão, como pode ser observado em episódio do filme *Ele, O Boto* citado no item 6.2. Em algumas versões sobre o personagem, como na obra de Walter Lima Jr., a cunhã que se deixa possuir pelo encantado é flagrada em conversas apaixonadas e sem sentido com criaturas que ninguém vê.

Em uma cena do filme, como discutido no item 6.4.2, Rufino, marido de Tereza – mulher que fora vítima do Boto –, recebe a visita de um forasteiro, suposto comprador da residência do casal, e que posteriormente revela-se O Boto. Com o objetivo de agradar o visitante, Rufino sai de casa para comprar cachaça para o estrangeiro, que então seduz a jovem na sua ausência. Ao chegar em casa, Rufino encontra Tereza como que fortemente abraçada a alguém invisível, com os olhos perdidos, em cena de flagrante sensualidade. Destarte, as vozes dos seres não identificados que atendem a Psiché, assim como as conversas e abraços eróticos das cunhãs com seres invisíveis podem ser relacionadas aos chamados da sexualidade, que, apesar da censura e repressão da sombra, insistem em se manifestar e ser ouvidas.

No mito de Eros e Psiché as duas irmãs da jovem, dela apartadas desde que fora morar no suntuoso palácio de Eros, insistem em visitá-la. Após várias recusas em receber as irmãs, por orientação de Eros, finalmente o deus cede e permite o acesso das irmãs ao palácio (BOECHAT P., 1997; BOECHAT W., 1997).

Segundo o mito, as irmãs da jovem eram infelizes em seus casamentos, a primeira como esposa de um homem feio e avarento e a outra com um marido velho e doente (BOECHAT P., 1997). Assim, acometidas por intensa inveja da alegria de Psiché, as irmãs enchem-na de perguntas sobre Eros. Ao descobrirem que a irmã não conhecia o rosto do próprio marido, convencem-na de que ele pode ser um monstro, e que por essa razão Psiché deve ver o rosto da criatura com quem está casada para, então, decepar sua cabeça (BRANDÃO, 2002).

Os comentários das irmãs de Psiché sobre o possível caráter monstruoso de Eros também nos reportam à lenda O Boto, pois nas narrativas sobre este personagem as mulheres são convencidas a permanecer longe de todos os espaços onde o encantado possa surgir (que são de domínio masculino). Ademais, caso alguém seja identificado como O Boto, as pessoas da comunidade alertam para que ele seja morto e seus olhos e genitais amputados. Em nossa leitura, associamos o aspecto medonho atribuído a Eros pelas irmãs de Psiché e a forma como O Boto é percebido por moradores de comunidades ribeirinhas no que tange à sexualidade, muitas vezes relacionada ao demoníaco e à maldição.

Vale lembrar que as irmãs de Psiché são infelizes em seus matrimônios. Pela amplificação simbólica, aventamos a hipótese de que a avareza, a velhice, a feiura e a doença dos maridos representem a repressão excessiva de afetos e sexualidade (avareza) pelo masculino cerceador, que contribui para relacionamentos desprovidos de emoção, muitas vezes realizados para atender a convenções sociais que culminam na formação de complexos, inclusive os culturais, como já mencionado no capítulo 3. A repressão de afetos e a ênfase em valores da persona também favorecem o surgimento de patologias, como graves neuroses, e de projeção de aspectos não reconhecidos da personalidade no outro ou em um objeto (WHITMONT, 2002; WEISSTUB; GALILI-WEISSTUB, 2004).

As irmãs de Psiché sugerem que ela decapite o marido, que supõem seja um monstro. No âmbito simbólico, podemos presumir que o ato de decepamento da cabeça do suposto monstro devorador represente a contenção mais rígida da sexualidade da jovem, pois as vozes

invisíveis que atendiam Psiché incomodavam suas irmãs excessivamente; em narrativas míticas, folclóricas e em contos de fada, monstros devoradores simbolizam também o caráter intempestivo dos instintos e das paixões (JUNG, [1948] 2011, O. C., VIII/2, §331-332).

Em vista disso, a fim de evitar um ataque do suposto monstro – que pode representar o desejo erótico – Psiché precisa arrancar-lhe a cabeça. De forma análoga, nas comunidades ribeirinhas a cunhã, para fugir dos ataques do Boto, deve permanecer longe dos rios, manguezais e portos; e os botos devem ser torturados até a morte para que não despertem a sensualidade das caboclas.

Como referido no capítulo 4, quando uma jovem é atacada pelo Boto e posteriormente se mantém triste e retraída, é inocentada pela comunidade que a vê como vítima do encantado. No entanto, se a mulher manifestar insubordinação aos valores machistas do lugarejo e expressar seus impulsos sexuais sem constrangimento, passa então a ser alvo de preconceito e estigma por parte da comunidade, sendo-lhe imputada a alcunha de *mulher de Boto*, expressão que pode ser associada a prostituta ou vadia, entre outros adjetivos.

No filme *Ele, O Boto*, as mulheres ribeirinhas que obedeciam aos limites impostos pelo masculino passam todo o tempo livre à espreita de Tereza, vigiando seus passos e amaldiçoando-a. Em um episódio, após a jovem ter sido visitada inúmeras vezes pelo Boto em curto espaço de tempo, e das tentativas de Rufino e ribeirinhos de matarem o encantado e os botos, as mesmas caboclas que a vigiavam vão à sua casa e gritam: “Tereza, venha para fora! Tereza, você não presta! Tereza, você é *mulher de Boto!*” Tais imagens levam-nos a pensar sobre as consequências advindas do feminino ferido pela lógica patriarcal, que favorece o cultivo de afetos como o ódio e a inveja que emergem da projeção das sombras sobre alguém ou um objeto (JUNG, [1951] 2011, O.C., IX/2, §14; WHITMONT, 2002).

Assustada com a hipótese de estar casada com um monstro, Psiché segue os conselhos das irmãs e à noite, aproveitando-se do sono de Eros, ilumina o rosto do marido com uma lamparina, que então se revela belíssimo. No entanto, uma gota de óleo quente cai na pele do deus, que desperta e, como punição à desobediência de Psiché, abandona a jovem (BRANDÃO, 2002). Este episódio também nos remete à lenda O Boto, pois o encantado não permite sua identificação pela cunhã e parte depois de tê-la seduzido, sem que a cabocla saiba do seu destino. Desse modo, podemos concluir que o mito e a lenda apresentam uma

separação entre masculino e feminino, em que a lógica imposta pelo patriarcado precisa ser honrada e a desobediência feminina implica em punição.

Parece, portanto, inegável a poderosa força condicionadora das pressões sociais sobre o comportamento dos indivíduos. A comparação entre culturas e épocas históricas permite verificar como as condições sócio-econômicas estabelecem expectativas de comportamento que através do processo de socialização, levam os indivíduos a serem desta ou daquela maneira (MORAES, 1987, p. 5).

Na perspectiva analítica, ao fugir de Psiqué por ter sido contrariado em sua determinação, Eros expressa o caráter *puer aeternus*<sup>106</sup> de sua masculinidade. Moraes (2002) salienta que para o *puer* a satisfação de seus desejos é sempre prioritária, pois o mesmo se considera merecedor de prazeres.

Retornando ao mito de *Eros e Psiché*, a jovem pode ter de volta o seu amado desde que cumpra com sucesso as tarefas impostas por Afrodite, as quais – embora bastante difíceis – são honradas por Psiché. Assim, no final do percurso ela volta a se reunir a Eros (BERNARDO, 2011). Em contrapartida, na lenda O Boto não há estratégia que permita à cunhã ter de volta o seu amado sem que tal situação implique em afogamento, dor, loucura, dissolução e morte nas águas do rio. Observamos, portanto, a impossibilidade de relação com O Boto, e a única forma de não permitir que a cunhã sofra é afastando de vez qualquer aproximação do encantado, fato decorrente, talvez, da intensa separação entre o masculino e o feminino nas comunidades ribeirinhas, onde os papéis de homens e mulheres são rigorosamente delimitados e ao feminino é sempre atribuído um papel de subordinação ao masculino.

o alto grau de repressão da polaridade oposta ao sexo do indivíduo **levando a** um empobrecimento da personalidade, além da dificuldade de uma relação mais rica com o sexo oposto; esta representação pode ainda assumir uma forma compensatória levando à eclosão do masculino nas mulheres e do feminino nos homens, como se fossem estes os aspectos dominantes quando, muitas vezes, foram os mesmos contidos, reprimidos, impedidos de expressão ou reconhecimento por parte das pessoas em jogo. (MORAES, 1987, 13).

Reportando-nos à obra *O Banquete* de Platão, Aristófanis menciona que a origem de Eros se deu por meio de três seres circulares: um masculino e masculino, outro feminino e feminino e outro masculino e feminino (2002). Tais seres eram velozes, audazes e perfeitos, e

---

<sup>106</sup> A partir de sua experiência clínica, Moraes (2002) comenta que não é rara a queixa de mulheres sobre a fuga masculina do envolvimento amoroso, e que esse comportamento pode expressar uma dinâmica infantil nas relações afetivas ou, como vimos anteriormente, o caráter *puer aeternus* do masculino na dificuldade em estabelecer compromissos.

por esse motivo se sentiram superiores aos deuses, cometendo então o pecado da *hybris*, que em grego significa orgulho (BOECHAT, W., 1997). Irritados com a insubordinação e a vaidade dos seres, os deuses os puniram, dividindo-os ao meio. A partir daí cada ser passou a buscar, infrutiferamente, a sua metade perdida. Esse fato também nos permite associar Eros ao personagem O Boto, pois o encantado está sempre buscando novas mulheres, sem nunca estabelecer vínculo com nenhuma; realizada a sedução, ele logo parte para nova conquista amorosa.

Entre as narrativas sobre Eros na obra *O Banquete*, destacamos também o diálogo de Sócrates. De acordo com Diotima, a sacerdotisa de Mantinea, Eros não é um deus, mas sim um *daimon*, isto é, um mensageiro entre homens e deuses que nos inspira e nos coloca em contato com as divindades, subvertendo assim a cisão entre os âmbitos físico e espiritual. Além disso, a narrativa de Sócrates apresenta Eros como psicopompo, representando o elo entre aspectos cindidos da nossa consciência, como o material e o abstrato, o corpo e o afeto, o espiritual e o carnal, bem como entre ângulos relativos ao masculino e feminino: o sol e a lua, Eros e Logos, consciência e inconsciente, yin e yang (WHITMONT, 2002, JUNG, [1955/1956] 2011, O. C., XIV/1). Ademais, Sócrates, personagem masculino, fala de Eros a partir do que lhe ensinara uma sacerdotisa, fato que novamente nos leva a constatar a importância da busca de equilíbrio ou diálogo entre o masculino e feminino (BOECHAT W., 1997).

A leitura da lenda O Boto reiteradamente nos aponta a separação rígida entre o masculino e feminino e a necessidade de diálogo entre estes aspectos complementares da psique. Na perspectiva analítica, o mito de Eros nos mostra que esse símbolo pode se apresentar como vínculo, elo e possibilidade de união, podendo constituir relações criativas (MORAES, 2002).

Os fatos psicológicos mostram que todo o ser humano é andrógino. “Dentro de todo homem há o reflexo de uma mulher, e dentro de cada mulher há o reflexo de um homem.” Escreve o índio americano Hyemeyohsts Storm, que está afirmando não a sua opinião pessoal, mas uma antiga crença indígena americana. Os antigos alquimistas concordam em declarar: “Nosso hermafrodito adâmico, embora se apresente sob forma masculina, carrega consigo Eva, ou sua parte feminina, oculta em seu corpo”. (SANFORD, 2012, p. 9).

Destarte, mitos e lendas tais como as narrativas sobre Eros e O Boto ressaltam a importância de que aspectos da masculinidade e feminilidade sejam iluminados pela luz uniformizadora do sol e pela claridade suave da lua, de tal modo que o destaque de cada uma

das dimensões da personalidade não incida apenas sobre as características mais assustadoras de cada gênero e que implicam em estigma, pela associação (a) do feminino a panema, veneno, reima e poluição; e (b) do masculino ao domínio, propriedade, pirataria, roubo e agressão, como ilustrado na lenda O Boto.

(...) a teoria junguiana quando afirma que um homem ou uma mulher que não itere em sua anima ou seu animus, respectivamente, terá seu desenvolvimento comprometido e permanecerá expressivo somente de uma parte de si mesmo, projetando a outra parte perpetuamente em seus parceiros o que certamente acarretará problemas e conflitos nas relações estabelecidas. (MORAES, 1987, p. 64).

Em nossa proposta de estabelecer paralelos entre Eros e O Boto, identificamos que na lenda a origem do encantado é atribuída apenas à mãe, pois o personagem é descrito como filho da Mãe do Rio, não existindo qualquer menção à paternidade do ser mágico. Em outros depoimentos, os Filhos do Boto – que mais tarde poderão se tornar encantados ou não – têm sua origem associada à união de uma mulher da comunidade com o personagem mágico.

Jung ([1933/1955] 2003, O.C., IX 9/1) associa o símbolo *pai* à proteção, como também à lei, norma e limite. A ausência da figura paterna na lenda do encantado, sem o estabelecimento do equilíbrio entre Apolo e Dioniso, persona e sombra, pode favorecer o surgimento de relações amorosas inconscientes e, portanto, destrutivas, fato que talvez influencie os ribeirinhos a tentarem dominar a intempestividade dos instintos simbolizada pelo Boto por meio de imposições sociais.

Tomada em conta a teoria dos opostos de Jung, eles não desaparecerão simplesmente porque foram conscientemente rejeitados. Poderão vir a constituir um aglomerado de conteúdos inconscientes que obrigarão a novas tentativas de assimilação que eclodirão quanto menos se espera. (MORAES, 1987, p. 66).

No entanto, em um dos primeiros episódios do filme assistimos Tereza dando a luz a um ser que logo se revela um Boto. Nesta cena, a parteira joga casca de alho sobre a parturiente e profere uma oração que também aparece no filme como canção, composta por Wagner Tiso, da qual destacamos os seguintes versos:

Pó de pimenta<sup>107</sup>,  
Casca de alho<sup>108</sup>

---

<sup>107</sup> Conforme mencionado no item 6.2 da análise, o consumo de pimenta é proibido às mulheres ribeirinhas. Em nossas leituras não encontramos menção ao uso do tempero no momento do parto, fato que pretendemos ainda investigar.

Ajuda essa mulher, vê se ela aguenta  
 Nasce menino revira ao contrário  
 Revira ele em bicho  
 Que eu levo para o mar<sup>109</sup>  
 Ele é filho de boto  
 Ele sabe nadar.

O título do filme *Ele, O Boto* sugere que o encantado seja observado sempre como um estrangeiro, um viajante, uma entidade alheia a qualquer membro do grupo, fato que, sob uma perspectiva junguiana, nos permite associá-lo a um elemento não reconhecido e portanto apartado da personalidade, inconsciente e projetado no outro.

Os versos da canção “Ele é filho do boto, ele sabe nadar” merecem nossa atenção, pois, ao tomarmos Eros como elemento vinculador, podemos presumir que, caso o desejo seja considerado como um tema natural, sem graves interdições que impliquem na separação entre os gêneros, Eros ou O Boto, em sua fluidez, podem favorecer a união entre aspectos do masculino e do feminino. Nesse enfoque, se reconhecido e integrado à consciência, o desejo ou a sexualidade podem emergir como aspectos estruturais, e não como os monstros destrutivos presentes em tantas narrativas.

---

<sup>108</sup> Em algumas comunidades o Boto é visto como um tipo de vampiro que suga o sangue das mulheres; portanto, o uso do alho (vide caps. 3 e 4), tem como objetivo espantar seres malignos como O Boto, ou pelo menos suavizar sua ação (MAUÉS, 2006).

<sup>109</sup> Como observado no decorrer deste trabalho, os botos são cetáceos fluviais e os golfinhos são animais marítimos. Entendemos, portanto, a associação do boto ao mar como uso de licença poética por parte do músico e do cineasta.

## DISCUSSÃO

Os assuntos abordados na análise conduziram-nos a algumas reflexões que serão apresentadas nesta etapa do trabalho.

Aventamos como uma das hipóteses desta pesquisa que, em algumas comunidades ribeirinhas da Amazônia como Itapuá e Salgado no Pará (MOTTA-MAUÉS, 1998; MAUÉS, 2006), bem como em certos lugarejos do Amapá e de outros estados da região (HENRIQUE, 2009), exista forte influência da geografia sobre o imaginário caboclo, confluindo portanto para a elaboração de lendas como a do Boto.

Consideramos também como hipótese que as constantes invasões estrangeiras à Amazônia, desde o século XV, que resultaram em saques à região e na imposição de valores religiosos patriarcais pelo elemento estrangeiro, tenham favorecido a formação de um complexo cultural ribeirinho que empurrou os valores do feminino para o inconsciente.

Os aspectos da personalidade relegados à sombra tendem a ser projetados para fora do grupo em um objeto, como por exemplo, nos aspectos destrutivos associados ao boto, animal que, devido ao ser caráter anômalo e suas peculiaridades, influenciou narrativas sobre o personagem encantado, protagonista de comentários sobre sedução, traças e naufrágios.

Em algumas comunidades ribeirinhas da Amazônia, como as mencionadas acima, há forte separação entre o masculino e o feminino, fato que se destaca nas delimitações relacionadas a gênero, em que homens e mulheres têm os seus papéis muito bem circunscritos na sociedade, e pelos quais ao feminino é atribuído um caráter ambíguo no que tange à mulher, da menarca à menopausa.

Observamos que, em certos lugarejos, a mulher é proibida de transitar pelos rios, portos e manguezais, classificados como de domínio masculino, assim como não deve vestir roupas vermelhas durante as viagens de barco para não atrair a atenção do Boto. À mulher também é atribuída a capacidade de gerar crianças, embora todas as características do bebê sejam atribuídas ao homem, restringindo assim, o papel feminino durante o processo de gestação. Além disso, na hora do parto, em localidades como Itapuá (Pará), a parturiente deve

se manter reclusa em um quarto, deitada sobre uma esteira sob uma vela de embarcação, símbolo do masculino em uma sociedade que vive da pesca (MOTTA-MAUÉS, 1998). À mulher também são imputados aspectos como a panema, a reima e a poluição pelo sangue menstrual.

Faria (2003) sugere que a ênfase nos valores do patriarcado pode levar à associação restrita entre gênero e princípio arquetípico, ou seja, de acordo com essa dinâmica a mulher é relacionada de forma objetiva ao princípio feminino e o homem ao princípio masculino. No entanto, o autor destaca que, na perspectiva junguiana, o masculino e o feminino são grandezas arquetípicas, e portanto universais; logo, homens e mulheres possuem ambos os aspectos dentro de si. Nesse enfoque, “cada pessoa tenderá a estruturar sua identidade de acordo com a combinação dessas possibilidades” (FARIA, 2003, p. 52).

Isso posto, a proibição do trânsito das mulheres por espaços que a psicologia e a mitologia classificam como femininos, tais como as águas e a lua, considerados de domínio masculino, aliada à repressão da sexualidade feminina, confluem para a elaboração de lendas como a do Boto, de caráter moralizante, o que nos leva a propor a hipótese de que a narrativa sobre o encantado se configure como estratégia para a contenção das manifestações do desejo feminino e a promoção de sua subordinação ao masculino. Sob essa perspectiva, aventamos também a hipótese do Boto como elemento masculino presente no inconsciente: poderia ele representar o *animus* da mulher, o amante que poderia ser integrado à psique feminina? Acrescentamos ainda a possibilidade de O Boto figurar como um aspecto da sombra masculina, oposto à lógica patriarcal de alguns lugarejos da Amazônia.

A lenda O Boto abrange de forma simbólica um fenômeno regional; contudo, a análise das narrativas sobre o encantado presentes nas canções, filme, literatura e depoimentos de ribeirinhos compilados por estudiosos de várias áreas favoreceu-nos a associação do tema com mitos e lendas de outros contextos culturais.

Desse modo, percebemos que contos como Chapeuzinho Vermelho, Vasalisa, A Bela Adormecida e mitos de diversificados contextos culturais, como Hermes, Dioniso e Eros, igualmente abordam simbolicamente temas sobre os aspectos do masculino, feminino e relações de gênero em que, com frequência, a sexualidade feminina é classificada como motivo de preocupação. Percebemos também que narrativas míticas e folclóricas de muitas

culturas revelam a dificuldade de diálogo entre os gêneros. Ao mesmo tempo, os tabus relacionados às expressões da sexualidade aparecem por meio da associação dos instintos a monstros devoradores e sombras avassaladoras que evidenciam a relutância de homens e mulheres na identificação de aspectos criativos e valiosos da sexualidade.

Apesar de a lenda O Boto se configurar em um cenário ribeirinho da Amazônia, cercado de vegetação abundante e caminhos de rios e luar que confluem para a elaboração das narrativas, e para o qual a distância dos centros urbanos é mais um fator a favorecer a imposição dos valores masculinos, verifica-se que esse tema também se expressa em relatos de outros contextos culturais.

A Psicologia Analítica considera que conflitos afetivos, tabus, aspectos da sexualidade, a relação de gênero e vivências comuns a toda a humanidade estão expressos em mitos e lendas. Baseando-nos, portanto, em diálogos com homens e mulheres sobre feminino e masculino, bem como a partir da observação de processos histórico-culturais, levantamos a hipótese de que a cisão entre os gêneros, a delimitação de tarefas para homens e mulheres e mesmo os tabus relacionados ao feminino e masculino não dizem respeito apenas às comunidades ribeirinhas da Amazônia, pois ainda hoje, mesmo nos centros urbanos, esses temas continuam a se manter e a deflagrar diálogos polêmicos sobre gênero e sexualidade.

Mesmo nos dias atuais, entre pessoas que habitam metrópoles, com base na identificação do sexo biológico da criança são escolhidas cores para o quarto do bebê e o enxoval conforme os antigos padrões em que rosa designa o feminino, e azul, o masculino.

A própria educação para homens e mulheres se apresenta diferenciada nas mais diversificadas sociedades. Enquanto meninos são incentivados a praticar atividades externas por meio de jogos e esportes e não são estimulados a expressar afetos e delicadeza, meninas continuam a ser orientadas para brincadeiras direcionadas à atenção ao lar e à contenção da agressividade.

Em relação à experiência da sexualidade em homens e mulheres, nota-se também a repetição de antigos tabus, pelos quais a pessoa do sexo masculino continua a ser orientada para a iniciação precoce, ao passo que a sexualidade da jovem mantém-se alvo de proibições. Observamos ainda em nossos consultórios, ou mesmo em diálogos triviais ou nas expressões

artísticas, o quanto é difícil para certos homens e mulheres vivenciarem uma relação com seus cônjuges que permita a expressão de uma sexualidade menos contida. Para tal, mesmo no século XXI, algumas pessoas recorrem a relações extraconjugais ou mesmo a profissionais do sexo, sob a alegação de que certas práticas sexuais não podem ser realizadas com maridos e esposas. No que tange à sexualidade feminina, inclusive no ocidente, nota-se que a expressão mais livre de sexualidade por algumas mulheres ainda as torna alvo de adjetivos nada respeitosos.

Apesar dos avanços relacionados a trabalho e gênero, com mudanças radicais ligadas ao acesso da mulher ao mercado de trabalho, favorecendo-lhe uma maior independência (MORAES, 1994), verificamos que algumas profissões são classificadas como femininas e outras masculinas, e o exercício de algumas tarefas por homens e mulheres é visto com estranhamento e preconceito. No mesmo sentido, em ambientes empresariais o exercício de cargos que envolvem decisões importantes costuma ser alocado ao domínio masculino; com alguma frequência, nota-se também que os salários pagos para mulheres e homens que desempenham a mesma função são diferenciados.

Os aspectos relacionados ao feminino, como delicadeza e sensibilidade, continuam a ser desvalorizados, sendo esse gênero ainda constantemente menosprezado. Desse modo, muitas vezes certas expressões de afeto e cuidado são manifestações associadas à fraqueza ou incompetência na administração das emoções; afinal, apesar de tantos diálogos ao longo dos processos históricos, a ênfase na razão e na lógica ainda é flagrante, e certas atitudes depreciativas em relação aos aspectos do feminino revelam o machismo latente em homens e mulheres.

A separação rígida entre o masculino e o feminino pode ser observada em diferentes contextos como, por exemplo, em expressões do fundamentalismo religioso que favoreceram graves retrocessos políticos em algumas nações no que tange aos direitos da mulher e ao respeito pelo feminino. Como ilustração, destacamos espaços que defendem a lapidação (apedrejamento) da mulher como punição decorrente da infração de preceitos religiosos que abrangem também a expressão da sexualidade.

Certas mudanças de paradigma ligadas a gênero são de fato inegáveis, entre as quais destacamos o já mencionado acesso da mulher ao mercado de trabalho e os métodos

contraceptivos. Entretanto, algumas situações evidenciam que o domínio masculino sobre o feminino ainda se faz presente em nossa sociedade. Para tanto, apontamos as diversas formas de violência contra a mulher, como a física, a psicológica e a sexual, em que a incidência de casos de estupro e outras formas de abuso continuam a ser maiores em relação ao feminino.

Atualmente, no Brasil, métodos contraceptivos que há pouco tempo eram tema de diálogos triviais, filosóficos e religiosos, têm ganhado espaço no âmbito político. Questões referentes a gênero e expressão da sexualidade estão sendo discutidas e têm influenciado na elaboração de projetos com vistas à criação de leis que possam contribuir para uma repressão ainda maior do feminino e para uma separação mais rígida entre gêneros, como por exemplo, o Estatuto do Nascituro e o fim da laicidade do Estado.

Em vista disso, conclui-se que a cisão entre o masculino e o feminino abordada na lenda amazônica expressa conflitos que não se limitam apenas a um contexto regional. Assim, é patente a dificuldade de homens e mulheres em reconhecer e integrar aspectos da masculinidade e da feminilidade, que por estas razões surgem através da personificação de elementos da sombra em um inimigo comum, como O Boto, que deve ser combatido e excluído da consciência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho se propôs a compreender a lenda O Boto sob o ponto de vista simbólico e seu significado para a masculinidade e feminilidade e a relação de gênero em alguns grupos de comunidades ribeirinhas da Amazônia.

Para alcançarmos esse objetivo consideramos que, na perspectiva da Psicologia Analítica, fenômenos psíquicos comuns a toda a humanidade, como os medos, a sexualidade, os aspectos do masculino e feminino e as relações de gênero, são narrados de forma simbólica por meio de lendas do folclore, mitos e artes, de acordo com o contexto cultural de cada sociedade. Consideramos também que experiências afetivas muito intensas que se repetem em um grupo ou comunidade influenciam na formação de complexos culturais que podem favorecer o desencadeamento de projeções destrutivas direcionadas a uma pessoa, sociedade, gênero ou mesmo a um objeto ou animal, como ocorre, por exemplo, com o boto.

Assim, observamos que processos históricos marcados por intensa violência também podem provocar lesões psíquicas em uma sociedade, fato que contribui para que os interesses pessoais tornem-se secundários diante dos objetivos do grupo, o que pudemos observar no contexto de algumas comunidades ribeirinhas onde não existe a concepção de indivíduo de acordo com o modelo ocidental. Dessa forma, as pessoas costumam proceder conforme as exigências da hierarquia social a elas impostas, temendo punições no âmbito interpessoal, coletivo ou espiritual.

As constantes invasões estrangeiras à Amazônia desde o século XV favoreceram processos de aculturação e inúmeras formas de violência, que envolveram também agressões contra a mulher como estupros e a atribuição de caráter ambíguo ao gênero. A partir da análise de documentos observamos que a mítica ameríndia, antes da chegada dos primeiros europeus à região, sugeria que todos os seres vivos e minerais possuíam uma mãe, ou uma Ci, paradigma este substituído pelos valores masculinos da religião estrangeira. Devido à forma agressiva com que tais valores foram impostos aos habitantes da região, fortes restrições ao feminino foram instituídas, contribuindo para uma rígida separação entre os gêneros. Homens e mulheres passaram a exercer papéis claramente definidos, favorecendo a projeção dos aspectos reprimidos da masculinidade e feminilidade na pessoa do sexo oposto ou no

elemento estrangeiro, como O Boto, que pode vir a ser classificado como perigoso ou maligno.

Em nosso estudo consideramos a forte influência da vegetação, fauna, hidrografia e clima quente e úmido do universo amazônico no imaginário ribeirinho. Os mistérios da floresta, os superlativíssimos rios da Amazônia e o impacto dos tantos navegantes por essas águas turvas e instáveis concorreram para a elaboração de narrativas nas quais O Boto é um dos protagonistas dos depoimentos que envolvem sedução, traição conjugal e trapaças de todo o tipo.

A separação rígida entre os gêneros, característica de alguns espaços ribeirinhos da Amazônia como os mencionados neste estudo, estimula a repressão de aspectos preciosos da personalidade que são impelidos para a sombra, como ocorre com a sexualidade. No entanto, considerar que os conteúdos relegados ao inconsciente deixam de existir somente porque lhes foi impedida expressão direta revela-se um grande equívoco, pois quanto mais rígida for a persona, mais avassaladora se revela a sombra, que acaba emergindo de forma perigosa e destrutiva.

A lenda O Boto ilustra bem a dinâmica entre a persona e a sombra, entre o feminino e o masculino, os valores morais e a sexualidade, visto que, como observamos nas narrativas sobre o encantado, a repressão dos instintos personificados no golfinho de rio não exclui a intensidade de suas manifestações.

Buscamos também identificar semelhanças entre as narrativas sobre O Boto e histórias de personagens míticos oriundos de outros contextos culturais. Nessa pesquisa detectamos algumas das múltiplas faces do encantado refletidas em deuses gregos, como Hermes, Dioniso e Eros.

Assim como Hermes, O Boto também orienta e desorienta as pessoas, favorecendo-lhes ganhos e prejuízos. É também responsável por conduzir os sujeitos ao reino dos mortos e de lá resgatá-los, além de ter a capacidade de aparecer e desaparecer sempre que assim desejar. Estas características, comuns ao deus e ao encantado, muito se assemelham à imprevisibilidade das paixões ou mesmo da criatividade, que, ao emergirem de forma abrupta, podem orientar ou desorientar aqueles que por essas forças são arrebatados.

Identificar a face do Boto no mito de Dioniso também nos suscitou muitas reflexões, pois assim como o deus grego, o personagem amazônico se apresenta como errante, possibilitando a experiência do mais intenso êxtase por meio da dança e da embriaguez.

No entanto, as estratégias de contenção das manifestações de Dioniso por meio da força bruta, vigilância ou repressões agressivas mostram-se frágeis diante do caráter turbulento desse deus, que não permite que paredes rígidas venham a aprisionar todo o seu entusiasmo e fecundidade.

Da mesma forma, O Boto apresenta aspectos similares, pois apesar das tantas perseguições sofridas continua transitando de forma anfíbia entre as águas e a terra, desbravando rios em busca de festas, música, dança e êxtase sexual, e agindo com violência contra os seus inimigos.

Em nossas leituras sobre Eros também pudemos reconhecer muitos aspectos do Boto, que assim como esse deus grego dispõe de flechas envenenadas que, como vimos, ao serem iluminadas pelo sol, podem se transformar em um puraquê, peixe elétrico que se assemelha a uma cobra e cujo nome o caracteriza como *o que entorpece*.

De acordo com Bernardo (2011), os instrumentos do deus do amor merecem nossa atenção: o arco simboliza o feminino e a flecha o masculino; trabalhados em sintonia, favorecem a fluidez da energia amorosa, como ocorre por exemplo com o arco-íris que, segundo a autora, reúne as cores primárias e secundárias sem neutralizar nenhuma delas.

O mesmo ocorre em relação ao Boto, pois este encantado também favorece a relação entre mundos: o universo aquático e a terra firme. Merece nossa atenção o fato de que o encantado transita pelos quatro elementos: a água, símbolo do feminino e do inconsciente, onde mora; o ar, elemento masculino por onde o cetáceo realiza breves voos ao emergir da água em belos rodopios; a terra, elemento associado à consciência, para onde vai O Boto ao sair dos rios sob a forma humana; e o fogo, simbolizado pela *água ardente*, que Cirlot (2007) classifica como uma conjugação de opostos, como água e fogo, isto é, a soma de elementos “ativos e passivos, fluidos e mutáveis, criadores e destruidores”, ilustrando assim a dança das polaridades, ou seja, um laço entre Eros e Logos, Sol e Lua, Yin e Yang.

A água, feminina, e o fogo masculino, são relacionados e sintetizados, expressando simbolicamente o grande mistério da conjugação dessas formas aparentemente incompatíveis, pois o vinho, assim como experiência amorosa, é como água ardente, um sentimento que aquece o corpo e a alma, promovendo a fusão. (BERNARDO, 2011, p. 213).

Mais uma vez concluímos que o personagem O Boto também pode ilustrar uma ponte entre os muitos aspectos de nossa personalidade, funcionando como um psicopompo, elemento de ligação entre as dimensões consciência e inconsciente, os aspectos do masculino e do feminino, o espiritual e a sexualidade, tantas vezes classificados como rivais.

Destarte, embora as narrativas sobre O Boto não apontem para um desfecho feliz, pois o final dos depoimentos sobre o encantado em geral falam de tristeza, loucura, naufrágios e morte, consideramos que ao observarmos a lenda por diversos ângulos – ou em termos junguianos, a partir do *circuambulatio*, que em grego significa andar em torno do símbolo – podemos perceber que a mensagem implícita na narrativa nos alerta para o perigo da rigidez dos valores morais, da repressão da sexualidade e da separação rígida entre o masculino e feminino.

Neste trabalho, pensamos em associar O Boto a outros personagens da mitologia brasileira, como O Zé Pelintra, e divindades orientais como o dançarino deus da transformação Shiva. Contudo, não pudemos deixar de dar atenção à dinâmica entre *Kayrós*, o suave e amoroso tempo dos afetos, e *Chronos*, o inflexível deus das horas, fato que nos alertou para o compromisso com os prazos para a conclusão do presente trabalho. Ademais, imaginamos que a observação do personagem por outros ângulos poderia nos levar a intermináveis reflexões e a uma prolixidade ainda maior, situação essa desgastante também para o leitor.

Esperamos que, ao abordar a separação de gênero e as superstições em torno do Boto, não tenhamos favorecido ideias preconceituosas a partir de generalizações, pois a Amazônia não se restringe à floresta e nem todas as comunidades ribeirinhas propagam as mesmas crenças e lendas. Além disso, os Estados da região também dispõem de inúmeras grandes cidades em que as relações de gênero e os aspectos ligados a trabalho e renda são equivalentes aos de grandes centros urbanos do sudeste, sul e demais regiões do país. Observamos também que, conforme apontado na discussão deste estudo, há muitos mitos e lendas de diferentes

culturas que narram questões relacionadas a gênero de forma bastante semelhante. Assim, apesar de reconhecermos algumas diferenças entre aspectos ligados à masculinidade e feminilidade, ainda hoje percebemos tabus e preconceitos sobre o tema nos mais variados contextos sociais.

Por conseguinte, sem a pretensão de termos esgotado os diálogos sobre O Boto e temas relacionados a gênero, esperamos que as sementes aqui lançadas a partir das reflexões sobre o folclore brasileiro possam ser cultivadas por outros pesquisadores e venham a trazer belos frutos sobre a riqueza das narrativas míticas e lendárias de nosso país.

## REFERÊNCIAS

AB´SÁBER, Aziz Nacib. Aziz Nacib. Problemas da Amazônia Brasileira. In: REVISTA DE ESTUDOS AVANÇADOS (IEA/USP) **Dossiê Amazônia**. São Paulo, v. 19, n. 53, p. 7-35, jan./abr. 2005. Entrevista a Dario Luiz Borell *et al.* ISSN 0103 – 4014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142005000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000100002)>.

AGASSIZ, Jean Louis; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil** (1865-1866). Brasília: Senado Federal, 2000.

ALIVERTI, Márcia Jorge. Uma visão sobre a interpretação das canções amazônicas de Waldemar Henrique. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, n. 54, 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142005000200016&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142005000200016&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 13 dez. 2012.

ASSIS, Rosa. **O Vocabulário Popular em Dalcídio Jurandir**. Belém: UFPA, 1992.

AUGURAS, Monique. **Dimensão simbólica**. Petrópolis: Vozes, 1980.

AZEVEDO, Canuto. [1957] Filhos do boto. In: \_\_\_\_\_. **Histórias da Amazônia**. Rio de Janeiro: Artenova, 1976.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no rio Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.

BECKER, Bertha. Geopolítica da Amazônia. In: REVISTA DE ESTUDOS AVANÇADOS (IEA/USP). **Dossiê Amazônia**. São Paulo, v. 19, n. 53, p. 71-96, jan./abr. 2005. ISSN 0103 – 4014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-40142005000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-40142005000100005&script=sci_arttext)>.

BERNARDO, Patrícia Pinna. **A Prática da arteterapia – correlações entre temas e recursos – v. III: mitologia africana e arteterapia: a força dos elementos em nossa vida**. São Paulo: CIP – Brasil – Sindicato Nacional dos Editores de Livros - editado pela Autora, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Prática da arteterapia – correlações entre temas e recursos – v. IV: amor, sexualidade, o sagrado e arteterapia: aproximações mitológicas entre Oriente e Ocidente**. São Paulo: CIP – Brasil – Sindicato Nacional dos Editores de Livros - editado pela Autora, 2011.

BETTELHEIM, Bruno. **A Psicanálise dos contos de fadas**. 16. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

BOECHAT, Paula Pantoja. Eros e Psiché – sob o ponto de vista da individuação da mulher. In: BOECHAT, W. (Org.). **Mitos e arquétipos do homem contemporâneo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 97-112.

BOECHAT, Walter. Arquétipos e mitos do masculino. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Mitos e arquétipos do masculino**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 19-43.

\_\_\_\_\_. Eros e Psiché – sob o ponto de vista da individuação do homem. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Mitos e arquétipos do homem contemporâneo**. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 113-126.

\_\_\_\_\_. Os mitos em O Banquete de Platão. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Mitos e arquétipos do masculino**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 147-160.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega – v. I**. 18. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BRITO, Daniel Chaves de. **Mineração, desenvolvimento e impacto sócio-ambiental: uma experiência de exploração de manganês na Amazônia**. Paper do NAEA, 39. Belém: Núcleo de Altos Estudos da Amazônia/UFPa, 1995.

BURKE, Peter. **A Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CABRAL, Mariana Petry; SALDANHA, João Darcy de Melo. Um sítio, múltiplas interpretações: o caso do chamado Stonehenge do Amapá. In: REVISTA ARQUEOLOGIA PÚBLICA (UNICAMP/NEE), São Paulo, v. 3, p. 7-14, 2008. ISSN 1981 -2477. Disponível em:  
<<http://www.nepam.unicamp.br/arqueologiapublica/anteriores/RevistaArqueoPublica3.pdf>>

CALLIA, Marcos. Terra Brasilis: pré-história da psique. In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (Orgs.). **Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. [1954] **Dicionário do folclore brasileiro**. 10. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d., ISBN 85-00-80007-0.

\_\_\_\_\_. [1947] **Geografia dos mitos brasileiros**. 2. ed. 10ª. reimpressão. São Paulo: Global, 2002.

CARVALHO, José Jorge. O lugar da cultura tradicional na sociedade moderna. In: SEMINÁRIO FOLCLORE E CULTURA POPULAR: as várias faces de um debate. Série Encontro e Estudos. **FUNARTE**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 23-38, 1992.

CASTRO, Adler Homero Fonseca. O fecho do império: história das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje. In: GOMES, Flavio dos Santos (Org.). **Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII/XIX**. Belém: EDUFPA, 1999.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro *et al.* Os estudos de folclore no Brasil. In: SEMINÁRIO FOLCLORE E CULTURA POPULAR: as várias faces de um debate. **FUNARTE**, Rio de Janeiro, v.1, p.101-112, 1992. (Série Encontro e Estudos).

CAVALCANTI, Raissa. **Mitos da água: as imagens em seu caminho evolutivo**. São Paulo: Cultrix, 1997.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, números**. Tradução Vera de Costa e Silva. 19. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

CIRLOT, Juan Eduardo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Centauro, 2005.

COELHO, Anna Carolina de Abreu. **Santa-Anna Nery: um propagandista “voluntário” da Amazônia (1833-1931)**. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Pará, Belém do Pará.

COOMARASWAMY, Ananda. **Hinduism and Buddhism**. Nova York: Philosophical Library, s.d.

CORREIA, Ângela Tereza de Oliveira. **Músicos e Poetas na Belém do início do século XX: incursionando na história da cultura popular**. 2002. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA, Universidade Federal do Pará – UFPA, Belém.

COSTA, Tony Leão da. **Música do Norte: intelectuais, artistas populares, tradição e modernidade na formação da “MPB” no Pará (Anos 1960 e 1970)**. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Pará.

COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. **O selvagem**. 4. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1940.

CRUZ, Benilton. **Mente, Poeta**. Considerações sobre o poeta Antônio de Tavernard. 2006. Site de textos de alunos da pós-graduação na Unicamp, SP. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/m00019.htm>>. Acesso em: 31 mar. 2008.

DOUGLAS, Mary. As abominações do Levíticos. In: **Pureza e Perigo: Ensaio sobre as noções de poluição e tabu**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELIADE, Mircea. **Images and Symbols**. Nova York: Sheed & Ward, 1965.

ESTES, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos**. Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

FARIA, Durval Luiz de. **O pai possível: conflitos da paternidade contemporânea**. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2003.

FERREIRA, Ricardo. **Bates, Darwin, Wallace e a teoria da evolução**. Brasília: UnB, São Paulo: Edusp, 1990.

FIGUEIREDO, Napoleão; SILVA, Anaíza Vergolino. Pajés e curadores. In: \_\_\_\_\_. **Festas de santo e encantados**. Belém: Falangola, 1972, p.26-30.

FROTA, Lélia. Artesanato: tradição e modernidade em um país em transformação. **Cultura Material: Identidade e processos sociais**. Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. Fundação Nacional de Artes. Ministério da Cultura. Rio de Janeiro, p. 23-44, 2000. (Série Encontros e Estudos 3).

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. São Paulo: Cia. Editora Nacional. 1976.

GICO, Vania. **Luís da Câmara Cascudo: itinerário de um pensador**. 1998. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GONÇALVES, Giselli Renata. **O Mar e a mãe: imagens do feminino no poema Mar Absoluto de Cecília Meireles**. 2012. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Autenticidade, memória e ideologias nacionais: o problema dos patrimônios culturais. In: FRY, P.; ESTERCI, N.; GOLDENBERG, M. (Org.). **Fazendo antropologia no Brasil**. Rio de Janeiro: DP&A: Fundação Capes, p. 15-33, 2001.

GONZALEZ REY, Fernando. **Pesquisa qualitativa e Subjetividade: os processos da informação**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf. The Basilisk authonomous sexuality. In: **From the wrong side: a paradoxical approach to psychology**. Woodstock, Conecticut: Spring Publication, 1996.

HARDING, Mary Esther. **Os mistérios da mulher antiga e contemporânea – uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

HENRIQUE, Márcio Couto. Folclore e medicina popular na Amazônia. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 4, p. 981-998, 2009.

Disponível em:

<<http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v16n4/08.pdf>>

HOPCKE, Robert. **Guia para a Obra Completa de C. G. Jung**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

INGLÊS DE SOUZA, Herculano Marcos. **Contos amazônicos**. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2005.

INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS (INPE). SGI 2.5 – Introdução ao Sistema de Informações Geográficas – SGI. Imagem Geosistemas São José dos Campos: Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais, 2008. Disponível em:

<[http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod\\_Noticia=1501](http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=1501)>.

JUNG, Carl Gustav. [1961] **Memórias, sonhos e reflexões**. Reunidas e editadas por Aniella Jaffé. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

\_\_\_\_\_. [1912] **Símbolos de transformação**. Obras Completas, V. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. [1921] **Tipos psicológicos**. Obras Completas, VI. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. [1928] **O Eu e o inconsciente**. Obras Completas, VII/2. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. [1928] **Energia Psíquica**. Obras Completas, VIII/1. Petrópolis: Vozes, 2008.

- \_\_\_\_\_. [1948] **Natureza da Psique**. Obras Completas, VIII/2. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. [1933-1955] **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Obras Completas, IX/1. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. [1951] **Aion**. Obras Completas, IX/2. Petrópolis: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. [1946-1958]. **Aspectos do Drama Contemporâneo**. Obras Completas, X/2. Petrópolis: Vozes, 2007.
- \_\_\_\_\_. [1930] O Homem arcaico In: **Civilização em transição**. Obras Completas, X/3. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. [1944] **Psicologia e Alquimia**. Obras Completas, XII. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. [1955-1856] **Mysterium Coniunctionis**. Obras Completas, XIV/1. Petrópolis: Vozes, 2011.
- JURANDIR, Dalcídio. [1948]. **Marajó**. 3. ed. Belém: CEJUP, 1992.
- KIMBLES, Samuel. The myth of invisibility. In: SINGER, T. (Org.). **The vision thing: myth politics and psyche in the world**. London: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. Cultural complex and the trauma transmission of group traumas in everyday life. **Psychological perspectives**, v. 49. Los Angeles: Routledge Taylor Group & Francis, 2006.
- KURY, Lorelai Bril. A sereia amazônica dos Agassiz: zoologia e racismo na Viagem ao Brasil. **Revista Brasileira de História**, v. 21, n. 41, São Paulo, p. 157-172, 2001. ISSN 1806 – 9343.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- LEACH, Edmund. Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. In: MATTA, Roberto da (Org.). **Edmund Leach**. São Paulo: Ática, p. 170-198, 1983a. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- \_\_\_\_\_. Nascimento Virgem. In: MATTA, Roberto da (Org.). **Edmund Leach**. São Paulo: Ática, p. 116-138. 1983b. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).
- LIMA, Zeneida. **O Recado do Papagaio**. Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio. Ao Livro Técnico, s.d.
- \_\_\_\_\_. **O mundo místico dos Caruanas e a revolta de sua ave**. 4. ed. Belém: Cejup, 1998. ISBNn 85 – 338 – 0406 -7.
- \_\_\_\_\_. **Lendas da Amazônia**. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 2000. ISBN 85–215–0928–6.
- LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael. **Hermes e seus filhos**. São Paulo: Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. **Dionísio no Exílio:** sobre a repressão da emoção e do corpo. São Paulo: Paulus, 2002.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. **Os parceiros do mar:** natureza e conflito social na pesca da Amazônia. Belém: CNPq / MPEG, 1985.

\_\_\_\_\_. **Amazônia:** Estado, homem, natureza. Belém: CEJUP, 1992. (Coleção Amazoniana, 1).

MAGALHÃES, Gilzete Passos. A Ditadura do Desejo. In: ALVES, Ana Lúcia Dias; PINA, Ana Lúcia Castelo Branco. **Revista Ciência e Sociedade**, n. 6. Macapá: Seama, 2009.

MASALHA, Shafiq. Children and violent conflict: a look at the inner world of Palestine children via their dreams. **Palestine-Israel journal of politics, economics and culture**, v. 10, n. 1, p. 62-70, 2003.

MATHIS, Armim; BRITO, Daniel Chaves de; BRUSEKE, Franz Josef. **Riqueza volátil:** a mineração de ouro na Amazônia. Belém: CEJUP, 1997.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A classificação das doenças não-naturais e O diagnóstico das doenças não-naturais. In: \_\_\_\_\_. **A ilha encantada:** medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: EDUFPA, 1990. p.125-173. (Coleção Igarapé).

\_\_\_\_\_. Um ritual de pajelança cabocla. In: \_\_\_\_\_. (Org). **Padres, pajés, santos e festas:** catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: CEJUP, 1995. p. 269-284.

\_\_\_\_\_. Medicinas populares e 'pajelança cabocla' na Amazônia. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.) **Saúde e doença:** um olhar antropológico. 1. ed. 1. reimpressão. Rio de Janeiro/Belém: CEJUP, 1998. p. 73-83. Disponível em: <<http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-06.pdf>>

\_\_\_\_\_. O simbolismo e o boto na Amazônia: religiosidade, religião, identidade. **História Oral**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 11-28, 2006.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria Brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 11-58.

MEIRA, Silvio. **Fronteiras setentrionais:** três séculos de luta no Amapá. São Paulo: EDUSP, 1989. (Coleção Reconquista do Brasil, 2. Série; v. 314)

MELO, Leopoldo da Cunha. Conceituação de Território Federal como unidade política. **Boletim Geográfico**, v. 5, n. 58, jan. 1948.

MENIN, Fernanda; LOUREIRO, Lilian; GUARNIERI, Milena Neri; MORAES, Noely Montes. Eros e Narciso: a ebulição das forças anímicas. **Psicologia Argumento** (PUC-PR Online), v. 30, p. 2, 2012. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/pa?dd1=5968&dd99=view>>.

MORAES, Noely Montes. **A Integração do feminino e do masculino à vivência da mulher**: uma análise de depoimentos de profissionais de nível superior. 1987. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. **Sapos não viram príncipes**: uma abordagem das perspectivas amorosas das mulheres contemporâneas. 1994. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

\_\_\_\_\_. Prazer, intimidade e solidão: algumas questões da condição amorosa masculina. **Boletim Clínico da Clínica Psicológica Ana Maria Poppovic**. São Paulo, v. 12, p. 44-61, 2002.

MORAES, Noely Montes; MENIN, Fernanda; LOUREIRO, Lilian. A Maldição de Eva: a face da violência contra a mulher. **Psicologia Revista**, v. 16, p. 51-70, 2009.

MORAIS, Paulo Dias. **Amapá lendas regionais**. 2. ed. Macapá: JM, 2009.

MOTT, Luiz. Etnodemonologia: aspectos da vida sexual do diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII). **Religião e Sociedade**, v. 12, n. 2, p. 64-90, 1985.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. O ciclo biológico da mulher: menstruação e menopausa. In: \_\_\_\_\_. **‘Trabalhadeiras’ e ‘camarados’**: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: EDUFPA, 1993. p.103-128.

\_\_\_\_\_. Lugar de mulher. Representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá-Pará). In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Saúde e doença**: um olhar antropológico. 1. ed. 1 reimpressão. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998, p.113-125. Disponível em: < <http://books.scielo.org/id/tdj4g/pdf/alves-9788575412763-10.pdf>>

NEUMANN, Erich. **A Grande Mãe**: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

\_\_\_\_\_. **O medo do feminino: e outros ensaios sobre a psicologia feminina**. São Paulo: Paulus, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A origem da tragédia**. 12. ed. São Paulo: Centauro, 2004.

OLINTO, Antônio. **Vinte e cinco anos sem Dalcídio**. Rio de Janeiro: Tribuna da Imprensa, 2004.

OLIVEIRA, Marcos F. Sereias, iaras e iemanjás. Sedução da Alma. **JUNGUIANA - Revista Latino-Americana da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, São Paulo, v. 14, p. 31-39, 2000. ISSN 0103 – 0825.

OLIVEIRA, Odaísa. **Vocabulário terminológico cultural da Amazônia paraense**: com termos culturais das áreas de Abaetetuba, Belém e Santarém. Belém: UFPa, 2001.

OTTO, Walter Friedrich. **Os deuses da Grécia**: a imagem do divino na visão do espírito grego. Tradução Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

PACHECO, Agenor S. **Em el corazón de la Amazônia**: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras. 2009. Tese (Doutorado em História Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. **Processamento simbólico arquetípico**: uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP.

PENNA, Lucy C. A Senhora das Águas na Amazônia. **Revista Latino-Americana da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica**, São Paulo, p. 19-29, 2000. ISSN 0103 – 0825.

PEREGRINO, Umberto. **Imagens do Tocantins e da Amazônia**. Rio de Janeiro: [s.n.], 1942.

PEREGRINO JÚNIOR. O espiritado. In: \_\_\_\_\_. **Seleta**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971, p. 99-102.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e O Banquete**. São Paulo: Martin Claret, 2002.

PORTO, Adriana V.; MAGALHÃES, Gilzete P.; FARIA, Durval L. O Arquetipo do Pai e a Identidade Amapaense. In: SEIXAS, Leda Maria Perillo. **Revista Hermes**, n. 16. São Paulo, 2011.

PORTO, Jadson L. R. **Amapá**: Principais transformações econômicas e institucionais - 1943 a 2000, v. 1., n. 19. 1. ed. Macapá: Secretaria de Estado de Ciência e Tecnologia do Amapá - SETEC, 2003.

PORTOCARRERO, Vera. Nietzsche: uma crítica radical. In: REZENDE, Antônio (Org.). **Curso básico de filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. (Org.). **Encantaria Brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 11-58.

PRESSLER, Guten Karl. Dalcídio: a escrita do mundo marajoara não é regional, é universal. **Revista Trajetos (UFC)**, Fortaleza, v. 4, n. 27, 2000.

QUEIROZ, Jonas Marçal. História, mito e memória: o Cunani e outras repúblicas. In: GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Nas terras do Cabo Norte**: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVIII / XIX. Belém: EDUFa, 1999.

QUEIROZ, Marcos de Souza. Estudos sobre medicina popular no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 5, p. 241-250, 1980.

QUINTAES, Marcus Vinícius. Do dia em que Caetano convidou um homem a subir ao palco – as retóricas do masculino. In: BOECHAT, Walter. (Org.). **O Masculino em questão**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SALDANHA, João Darcy de Melo; CABRAL, Mariana Petry. Arqueologia do Amapá: reavaliação e novas perspectivas. In: PEREIRA, Edith; GUAPINDAIA, Vera (Org.). **Arqueologia Amazônica**, v. 1. 1. ed. Belém: MPEG/IPHAN/SECULT, 2010. p. 95-112.

SANFORD, John A. **Destino, amor e êxtase: a sabedoria das deusas gregas menos conhecidas**. São Paulo: Paulus, 1999.

\_\_\_\_\_. **Os parceiros invisíveis: o masculino e o feminino dentro de cada um de nós**. 12. reimpressão. São Paulo: Edições Paulinas, 2012.

SANTOS, Eurico. O boto, don Juan de água doce. In: \_\_\_\_\_. **Histórias, lendas e folclore de nossos bichos**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1987.

SANTOS, Fernando R. **A História do Amapá**. Macapá: Imprensa Oficial, 1994.

SANTOS, Isabella de Figueiredo. **Lendas Amazônicas de Waldemar Henrique: um estudo interpretativo**. 2009. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SANTOS, Roberto. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850 – 1920)**. São Paulo: HUCITEC / EDUSP, 1988.

SAUTCHUK, Jaime; CARVALHO, Horácio Martins de; GUSMÃO, Sérgio Buarque de. **Projeto Jari: a invasão americana**. São Paulo: Brasil Debates, 1980.

SCHAAN, Denise Pahl. O imaginário coletivo na cerâmica marajoara. In: CALLIA, Marcos; Oliveira, Marcos Fleury (Org.). **Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006.

SCHÜLER, Arnaldo. **Dicionário Enciclopédico de Teologia**. Canoas: ULBRA, 2002.

SILVA, Anaxsuell Fernando da. Mircea Eliade e a questão da autonomia dos estudos da religião. 2007. **Revista Eletrônica Inter-Legere**, n. 2, jul./dez. 2007. Disponível em: <<http://www.cchla.ufrn.br/interlegere/revista/pdf/2/me01.pdf>>. Acesso em: 1 jan. 2011.

SINGER, Thomas. The Cultural complex and archetypal defenses of the collective spirit: Baby Zeus, Elian Gonzales, Constantine's sword, and other holy wars. **San Francisco Jung Institute Library Journal**, v. 20, n. 4, p. 4-28, 2002.

SÓFOCLES. **Ifigênia em Áulis. As Fenícias. As Bacantes**. 4. ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

STRADELLI, Ermano. Vocabulário da língua geral portuguezneengatu. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 158, n. 104, p. 9-768, 1929.

TAPIASSÚ, Amarilis. A Amazônia, das travessias lusitanas à literatura de arte. In: **REVISTA DE ESTUDOS AVANÇADOS (IEA/USP). Dossiê Amazônia**. São Paulo, v. 19, n. 53, p. 299-320, 2005. ISSN 0103 – 4014.

VASCONCELLOS, Camilo de Mello. O papel dos museus na divulgação da arqueologia no Brasil. In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (Org.). **Terra Brasilis: pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006.

VON FRANZ, Marie-Louise. **Mitos de Criação**. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_. **O feminino nos contos de fadas**. Petrópolis: Vozes, 2010.

WEISSTUB, Eli; GALILI-WEISSTUB, Esti. Collective trauma and cultural complexes. In: SINGER, T.; KIMBLES, S.L. (Org.). **Contemporary Jungian perspectives on psyche and society**. New York: Brunner-Routledge, Taylor & Francis Group. Cap. 10, 2004, p.147-170.

WHITMONT, Edward Christopher. **A Busca do símbolo: conceitos básicos de Psicologia Analítica**. São Paulo: Cultrix, 2002.

YAMÃ, Yaguarê. **Urutopiag: a religião dos pajés e dos espíritos da selva**. São Paulo: IBRASA, 2005.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Ori Axé: dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.

\_\_\_\_\_. **Compadre: uma análise psicológica de Exu**. São Paulo: Vetor, 2010.

#### ÁUDIO:

ADNET, Mario. **Amazônia: na trilha da floresta**. Manaus: IBOPE & Adnet Música, 2002, 1 CD independente.

BARATA, Paulo André. **Nativo**. Pará: Continental, 1978, 1 disco de vinil.

BELÉM, Fafá de (intérop.). **O canto das águas**. Amazônia é Brasil, v. 2. Pará: Secult/PA e Warner Music Brasil, 2002. 1 CD.

CHAVES, Nilson & LIMA, Vital (intérop.). **Waldemar**. Rio de Janeiro e Belém: Outros Brasis (prod.) e Nossa Terra (patroc.), 1994. 1 CD.

FONSECA, Wilson (comp.). **O Canto da Amazônia**. Projeto Uirapuru, v. 1. Pará: Secult/PA, 1995. 1 CD.

\_\_\_\_\_. **Encontro com Maestro Isoca** – Orquestra Jovem Wilson Fonseca de Santarém (intérop.). Belém: II Bienal Internacional de Música de Belém, PMB, 2002, 1 CD.

GODOY, Maria Lúcia (intérop.). **O Canto da Amazônia**. Rio de Janeiro: Museu da Imagem e do Som, 1969, 1 disco de vinil.

HENRIQUE, Waldemar (comp.). **O Canto da Amazônia**. Projeto Uirapuru vol. 2 – Maria Helena Coelho Cardoso e Waldemar Henrique (intérop.). Pará: Secult/PA, 1997. 1 CD.

\_\_\_\_\_. **A Música e o Pará** - Arthur Moreira Lima Interpreta Waldemar Henrique. Pará: Secult-PA, 1999. 1 CD, estéreo.

\_\_\_\_\_. **Waldemar Seresteiro**. Projeto Uirapuru vol. 13 – Diversos intérpretes. Pará: Secult/PA, 26 de março de 2004. 1 CD.

\_\_\_\_\_. **Waldemar Inédito e Raro Henrique**. Projeto Uirapuru, O Canto da Amazônia, v.14. Pará: Secult/PA, março e outubro de 2004. 2 CDs.

\_\_\_\_\_. **Waldemar Inédito e Raro Henrique II**. Projeto Uirapuru, O Canto da Amazônia, v.18. Pará: Secult/PA, agosto e setembro de 2006. 1 CD.

JOBIM, Tom. **Urubu**. Rio de Janeiro: Som Livre, 1975, 1 disco de vinil.

JUNIOR, Osmar. **Revoada**. CIDADE: Gravadora, 1991, 1 disco de vinil.

\_\_\_\_\_. **Quando voltam os guarás**. CIDADE: Gravadora, 1997, 1 CD.

\_\_\_\_\_. **Mairi**. CIDADE: Gravadora, 2007, 1 CD.

MORAES, Sabah. **Pedra**. São Paulo: Eldorado, 1998, 1 CD.

ORQUESTRA DE CÂMARA DE BLUMENAU (intérop). **Radamés Gnattali & Waldemar Henrique**. Rio de Janeiro: Pro-Memus/Funarte, 1987. 1 CD remasterizado a partir do vinil.

PINHEIRO, Leila (intérop). **Raiz**. São Paulo: Atração, 2011. 1 CD.

POSSI, Zizi. **Valsa Brasileira**. São Paulo: Velas, 1993. 1 CD.

REGINA, Elis. **Transversal do tempo**. Rio de Janeiro: Phonogram, 1978. 1 disco de vinil.

SALMASO, Mônica (intérop). **Trampolim**. Pau Brasil (grav.), Biscoito Fino (dist.), 1998. 1 CD.

## **VÍDEO:**

ELE, O Boto. Direção: Walter Lima Jr. Produção: Lucy Barreto, Luiz Carlos Barreto e Flávio R. Tambelini. Rio de Janeiro: Transvideo, 1987.