

PARA ALÉM DO ENCANTO LIBIDINOSO: o mito do boto e o viver das mulheres ribeirinhas da comunidade de Nazaré – RO

BEYOND LIBIDINUS CHARM: boto's myth and the living of riverside women from the community of Nazaré – RO

MÁS ALLÁ DEL ENCANTO LIBIDINOSO: el mito del boto y la vida de las mujeres ribereñas de la comunidad de Nazaré - RO

RESUMO

As encantarias dos rios povoam o imaginário das populações ribeirinhas amazônicas, de forma que há uma intrincada relação mítica que ressignifica a água. É neste contexto que o mito do boto se apresenta fortemente vinculado à corporeidade e sexualidade das mulheres que vivem nestes espaços. Interessante observar que além do sentido tradicionalmente dado a este mito, foi identificado outro significado, sendo este distanciado do encanto libidinoso e, por conseguinte, da conotação sexual, aproximando-se de questões relacionadas à religião e a espiritualidade. Assim sendo, este artigo tem como objetivo analisar o significado vinculado a questões religiosas e espirituais dado ao mito do boto, de modo a compreender as implicações no viver das mulheres que residem na comunidade ribeirinha de Nazaré - RO. A pesquisa foi desenvolvida na comunidade ribeirinha de Nazaré, localizada na margem esquerda do Rio Madeira, há aproximadamente 120 km do município de Porto Velho. Este estudo se constitui de caráter qualitativo e os procedimentos metodológicos utilizados foram a pesquisa bibliográfica, pesquisa de campo, caracterizada pela realização de entrevistas semiestruturadas com quatro mulheres e conversas informais com outras dez.

Palavras-chave: Mito do boto; Mulheres ribeirinhas; Comunidade ribeirinha; Nazaré; Rio Madeira.

ABSTRACT

The enchantments of the rivers populate the imagination of the Amazonian riverside populations, so that there is an intricate mythical relationship that gives new meaning to water. It is in this context that the boto's myth is strongly linked to the corporeality and sexuality of riverside women. It is interesting to note that in addition to the traditionally sense given to this myth, another meaning was identified, being distanced from the libidinous charm and, therefore, from the sexual connotation, approaching issues related to religion and spirituality. Therefore, this article aims to analyze the meaning linked to religious and spiritual issues given to the myth of the boto, in order to understand the implications in the lives of women who live in the riverside community of Nazaré - RO. The research was carried out in the riverside community of Nazaré, located on the left bank of the Madeira River, approximately 120 km from the city of Porto Velho. This study has a qualitative character and the methodological procedures used were bibliographic research, field research, characterized by semi-structured interviews with four women and informal conversations with ten others.

Keywords: Boto's myth; Riverside women; Riverside Community; Nazaré; Madeira River.

RESUMEN

Los encantos de los ríos pueblan la imaginación de las poblaciones de la ribera amazónica, por lo que existe una intrincada relación mítica que resigna el agua. Es en este contexto que el mito del boto está fuertemente relacionado con la corporalidad y la sexualidad de las mujeres que viven en estos espacios. Es interesante observar que además del significado que tradicionalmente se le ha dado a este mito, se ha identificado otro significado que se aleja del encanto

 Rúbia Elza Martins de Sousa ^a

^a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil

DOI: 10.12957/geouerj.2023.51824

Correspondência: rrubiaelza@gmail.com

Recebido em: 17 jun. 2020

Revisado em: 19 set. 2021

Aceito em: 23 fev. 2023



libidinoso y, por lo tanto, de la connotación sexual, abordando temas relacionados con la religión y la espiritualidad. Por lo tanto, este artículo pretende analizar el significado vinculado a cuestiones religiosas y espirituales dado al mito del boto, con el fin de comprender las implicaciones en la vida de las mujeres que viven en la comunidad ribereña de Nazaré - RO. La investigación se desarrolló en la comunidad ribereña de Nazaré, ubicada en la margen izquierda del río Madeira, cerca de 120 km del municipio de Porto Velho. Este estudio es de carácter cualitativo y los procedimientos metodológicos utilizados fueron la investigación bibliográfica, la investigación de campo, caracterizada por entrevistas semiestructuradas con cuatro mujeres y conversaciones informales con otras diez.

Palabras-clave: Mito del boto. Mujeres ribereñas. Comunidad ribereña. Nazaré. Río Madeira.



INTRODUÇÃO

O mundo vivido das mulheres ribeirinhas, assim como grande parte das daquelas que vivem no espaço rural, é marcado pelo patriarcalismo e pelo empenho nas atividades agrícolas, mas, as ribeirinhas possuem peculiaridades que as diferenciam das demais que vivem no campo e, estas estão ligadas, dentre outros fatores, à presença do rio, como importante componente do lugar, à pesca enquanto atividade de subsistência e prática de lazer, bem como à relação com as narrativas míticas vinculadas aos elementos do meio ambiente natural, a exemplo do mito do boto.

Segundo Loureiro (2015), conviver com o sobrenatural é umas das características que marcam a vida na Amazônia e o mito do boto, muito disseminado na região e que revela a sobrenaturalidade de um animal, reforça a ligação das mulheres ribeirinhas com os rios, enquanto um elemento natural que está diretamente relacionado à constituição do modo de viver e ser ribeirinho, pois para as comunidades que vivem na ribeira, a água, para além da funcionalidade, apresenta uma forte conotação simbólica.

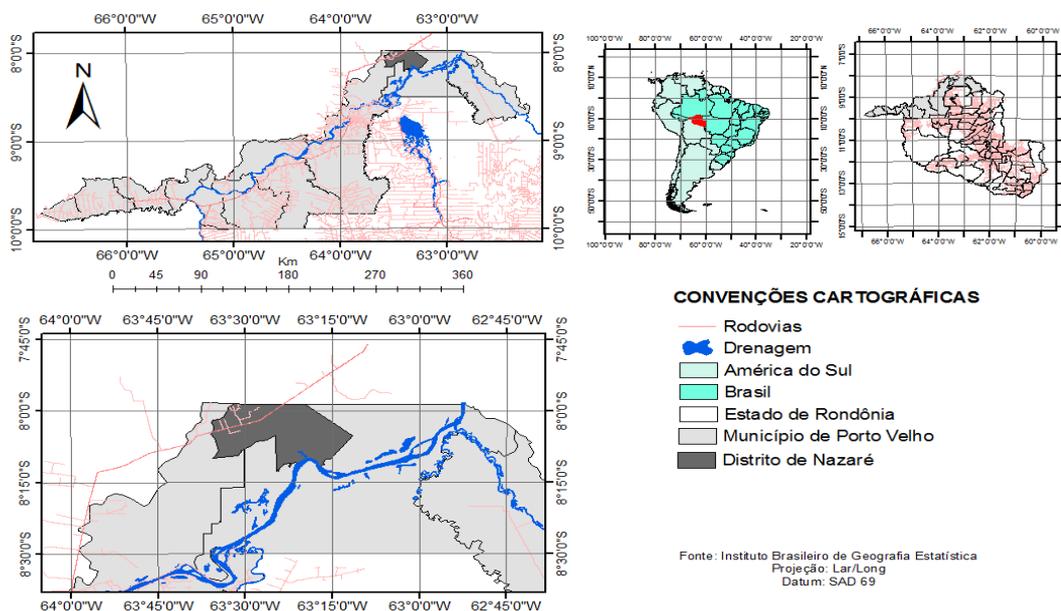
Este mito que é reverberado de geração em geração, faz com que as meninas, ainda crianças, sintam seus corpos ameaçados pela proximidade do convívio com o boto, um ser sobrenatural, que se metamorfoseia, encanta, seduz e logo afugenta-se. Há uma conexão entre natureza e cultura que conjuga regras sociais e condutas éticas a serem cumpridas, evidenciando um forte vínculo com a sexualidade e a corporeidade das mulheres que vivem nesse espaço.

Este trabalho é parte da pesquisa de doutoramento que foi realizada na comunidade ribeirinha de Nazaré, Rondônia. Ao longo do desenvolvimento do trabalho, mediante o contato com as mulheres que ali residem, identificou-se um significado pouco conhecido do mito do boto. Ao investigá-lo, percebeu-se que o encanto não se dá com um sentido libidinoso e sexual, mas sim associado a questões religiosas e espirituais.

Deste modo, o artigo em tela tem como objetivo analisar o significado vinculado a questões religiosas e espirituais dado ao mito do boto, de modo a compreender as implicações no viver das mulheres que residem na comunidade ribeirinha de Nazaré - RO.

Esta comunidade está localizada na margem esquerda do Rio Madeira, na região do Baixo Madeira, há aproximadamente 120 km do município de Porto Velho, capital do Estado de Rondônia, como é possível visualizar na figura apresentada abaixo.

Figura 1. Localização da comunidade de Nazaré. Fonte: IBGE - Org. CRUZ, L. M (2013).



Nazaré surgiu em um antigo seringal, na década de 1940, momento em que houve a decadência do ciclo da borracha (MENEZES, 2014). Na época a localidade chamava-se Boca do Furo e foi da estrutura comunitária que abrigava os seringueiros que surgiu a comunidade. Essa é sede de um dos onze distritos do Município de Porto Velho que foi instituído pela Lei Municipal n.º 1.299, de 26 de julho de 1997. Assim sendo, possui 40% da população do distrito e dispõe de um administrador que é indicado pelo prefeito de Porto Velho, sendo ele o responsável pela gestão pública da localidade.

De acordo com dados obtidos junto ao administrador (2015), Nazaré possui 132 famílias, sendo formada por descendentes de seringueiros nordestinos e de indígenas que ocupavam a região. O acesso se dá somente via fluvial e os(as) moradores(as) que não possuem embarcação própria podem se locomover por meio de embarcações tipo recreio que passam pela localidade ou por lanchas alugadas. Com embarcações menores –lanchas ou voadeira – o acesso se dá em aproximadamente duas horas, enquanto que com embarcações maiores, tipo recreio, comumente chamados pelos(as) moradores(as) locais de “barco de linha”, a comunidade pode ser acessada em aproximadamente sete horas de navegação.

A economia de Nazaré baseia-se na agricultura e na atividade extrativista e os principais produtos extraídos e cultivados são o açaí, a castanha, a melancia, o cupuaçu e a banana. Atualmente a atividade pesqueira já não é tão praticada com fins comerciais, mas ainda o é para a subsistência familiar.

Metodologicamente esta pesquisa se caracteriza como qualitativa e os procedimentos metodológicos utilizados foram a pesquisa bibliográfica, como importante ferramenta de suporte à discussão teórica e o



trabalho de campo, pois proporciona ao(a) pesquisador(a) ver, analisar e refletir sobre o interminável movimento de transformação do ser humano em sua dimensão espacial.

Neste estudo também utilizou-se a entrevista semiestruturada com a finalidade de coletar informações pertinentes aos objetivos propostos. Esse procedimento metodológico foi escolhido pensando na possibilidade de as informantes discorrerem de forma mais espontânea sobre as questões pesquisadas, possibilitando a obtenção de outras informações além daquelas previstas no roteiro.

Desta maneira, o percurso metodológico foi dividido em três momentos complementares: primeiramente foi realizado o aprofundamento bibliográfico, por meio da leitura e fichamento de livros, artigos, dissertações e teses; na segunda etapa foram realizadas três atividades de campo (2015, 2016 e 2017), e as experiências da pesquisadora no/com o espaço ribeirinho e com as mulheres, foram registradas em um diário de campo. Nesse momento foram feitas entrevistas com quatro mulheres, bem como conversas informais com outras dez. As entrevistas foram gravadas para posterior análise das falas, enquanto que as conversas informais foram registradas em um bloco de anotações.

Do grupo de mulheres entrevistadas duas estavam na faixa etária dos sessenta anos, enquanto que as outras duas eram mais jovens, possuindo, aproximadamente, entre trinta e quarenta anos de idade. Das quatro entrevistadas, três foram escolhidas dado o tempo de moradia na comunidade e, por conseguinte, pela possibilidade de discorrer com maior propriedade sobre as experiências de vida no espaço ribeirinho, enquanto que a outra entrevistada foi escolhida por sua proeminência na comunidade, devido ao fato de ser presidente da Associação de Mulheres de Nazaré e, portanto, ter maior abertura ao diálogo.

As conversas informais se deram ao longo das atividades de campo e a escolha das mulheres se deu por meio do auxílio de uma das entrevistadas, bem como pelas oportunidades que surgiram no decorrer dos dias de estadia na comunidade e mediante os contatos que foram se estabelecendo ao longo dos anos de pesquisa nesta localidade.

A terceira etapa da pesquisa se caracterizou pela análise dos áudios gravados, bem como das informações registradas no bloco de anotações e no diário de campo. Esta etapa foi organizada a partir das premissas de Bardin (1979), configurando-se, portanto, em três momentos distintos e complementares: escutas dos áudios e leituras iniciais das anotações feitas, para estruturar e sistematizar as informações coletadas, em conformidade com o objetivo do artigo (pré-análise); agrupamento dos elementos comuns identificados nas falas das colaboradoras (exploração do material); interpretação dos dados, a partir da tentativa de compreensão do contexto sociocultural ao qual as colaboradoras estão inseridas, bem como do *corpus* teórico utilizado para fundamentar as análises (tratamento dos resultados obtidos e interpretação).



A doce água mítica: o mito do boto em questão

As estratégias de sobrevivência dos(as) ribeirinhos(as) não estão baseadas apenas na terra (solo) como elemento físico que propicia o subsídio material para família, mas também na água como fonte de sustento e receptáculo de vida. Essas comunidades organizam o seu modo de vida de acordo com o movimento das vazantes e das cheias dos rios, de modo que estes apresentam-se como elemento de garantia e limitação, na medida em que, durante o período da cheia, invadem o espaço das plantações, mas mantém a vida da gente ribeirinha, pois intumescem o solo de nutrientes, sendo fundamental para o desenvolvimento da agricultura e, concomitante para a sobrevivência das famílias.

Há um primado social dos rios amazônicos que está na base da identidade do ser ribeirinho(a) nesta região. O ser “beradeiro(a)” – termo local – traz na própria palavra o significado de ser morador(a) da beira, aquele(a) que reside em área de várzea.

Klondy Agra (2015), doutora em Geografia, ao estudar comunidades ribeirinhas amazônicas, afirma que:

[...] os sentidos desses seres humanos amazônicos, além de dar à água um espaço privilegiado, também permitem, por meio de suas memórias e sua identidade, apreciar o seu mundo vivido e fazer do espaço de vivência cercado de água o seu lugar (AGRA, 2015, p.187).

As águas dos rios amazônicos se apresentam como uma substância prodigiosa que pode ser comparada ao leite materno, como aponta G. Bachelard (2013), ao tratar da água doce, apresentando-a como um profundo elemento feminino que também se configura como transitório, como um elemento fluido que corre, ora de forma ruidosa, ora de modo silencioso, em sua “morte horizontal”.

O pensador francês Gilbert Durand (1996), em seu artigo intitulado “A psicanálise da neve”, apresenta a água em seu estado sólido por meio de metáforas que remetem à luz, ao silêncio, à solidão e à pureza, considerando-a um pretexto para o aconchego do lar, e, nesse caso, lar está intimamente ligado ao sentido que Bachelard (1984) deu a casa, em seu livro “A poética do espaço”, o lugar do ser humano no mundo, o espaço das recordações e do aconchego.

Bachelard (2013), ao tratar a água em seu estado líquido, especificamente da água doce, traz ideias próximas e distantes das apresentadas pelo autor supracitado, relacionando-a a uma substância de vida e morte, um elemento violento, um elemento materno, uma matéria “naturalmente pura”. A pureza é o elo entre as análises de ambos os autores, mas apresenta distinções, na medida em que a pureza da neve se relaciona à sua brancura, enquanto que a da água, em seu estado líquido, está relacionada não só à limpidez, mas também à purificação.

Interessante observar que Gilbert Durand afirma que Gaston Bachelard, embora tenha tratado dos quatro elementos fundamentais (água, terra, fogo e ar), não tratou especificamente da neve. Mas, em seguida



o autor registra que tal esquecimento pode ser justificado pelo fato de que Bachelard viveu uma tradição “[...] que está longe de ser boreal [...]”, e, portanto, a neve não esteve presente em seu cotidiano (1996, p. 11). Os elementos essenciais à vida são desvelados no cotidiano, mediante os contatos corporais, os olhares, os desejos, na proximidade e na intimidade, a exemplo da água dos rios para as comunidades ribeirinhas, que revelam a essência do ser/existir nesses espaços.

É neste contexto que o mito do boto se apresenta em sua potente relação com os rios amazônicos, não apenas por estes serem seu habitat natural, mas também por fornecerem subsídios ao imaginário coletivo que contém histórias eróticas, de amor, maliciosas e trágicas, envolvendo a figura desse animal.

Ao longo das atividades de campo realizadas em Nazaré e mediante os contatos estabelecidos com as mulheres, ouviu-se relatos acerca do mito do boto, relatos estes que se direcionaram às experiências vividas por mulheres da comunidade e por outras que vivem na região do rio Madeira.

O mito do boto diz respeito a um animal aquático, sedutor e grande fecundador, que a noite se transforma em um moço bonito e namorador, que vai às festas, dança com as moças e depois as seduz. Quando chega a madrugada, o animal volta ao rio e se transforma em boto novamente. As mulheres que foram encantadas pelo boto engravidam e dão a luz aos filhos, fazendo com que se atribua ao boto muitos filhos sem paternidade reconhecida (SILVA; BEST, 1996).

O boto é um mamífero cetáceo da família dos Platanistídeos e Delfinídeos e pode alcançar dois metros de comprimento e aproximadamente setenta centímetros de diâmetro (ALMEIDA; PAULA, 2018). No rio Madeira existem duas espécies, o chamado boto cor de rosa, também conhecido como boto-vermelho – *Inia geoffrensis* – caracterizado por ser grande e de cor avermelhada, e o boto-preto, popularmente conhecido como boto tucuxi – *Sotalia fluviatilis* – pequeno e acinzentado. Segundo o mito amazônico, o animal que oferece perigo as mulheres é o boto cor de rosa, enquanto que a outra espécie é considerada benevolente e responsável por salvar aqueles(as) que se afogam, afugentando os botos vermelhos, quando estes atacam as canoas.

Na região amazônica as populações ribeirinhas acreditam que há um reino encantado no fundo do rio, conhecido em Nazaré como o “mundo dos botos” ou, como retratado por Cascudo (2002), “Terra dos Botos”, uma cidade dominada por este animal em sua forma humana, e para onde são levadas algumas mulheres que sofreram o encanto.

De acordo com relatos das interlocutoras da pesquisa, o “mundo dos botos” se apresenta como fascinante e diferente do mundo humano, uma vez que é atraente e nele predomina um sentimento de alegria e satisfação entre seus habitantes. Não foram apresentados maiores detalhes nas descrições, pois o que foi



relatado diz respeito a histórias que as interlocutoras ouviram ser contadas, mas nenhuma delas havia passado por essa experiência.

Foi mencionado que há casos de ribeirinhas, que vivem/viveram nas comunidades da região do Baixo Madeira, que ao voltarem do “mundo dos botos”, apresentaram transtornos psicológicos, tentando a todo o momento se atirar no rio Madeira com a esperança de retornar à cidade subaquática. O desfecho dessas histórias é a ida forçada – em geral são as famílias que impõem – dessas mulheres para a cidade de Porto Velho, com o objetivo de realizar tratamento psiquiátrico e acompanhamento psicológico para que se reorganizem psicologicamente.

O mundo aquático é um espaço mítico por natureza, remetendo diretamente ao reino de Hades na mitologia grega. Muito embora, o mundo subterrâneo dos rios amazônicos não seja considerado o império dos mortos, assim como o de Hades (POUZADOUX, 2001), há um significado análogo no sentido de que a mulher encantada encontrar-se-á presa àquele universo, morrendo para o seu mundo, pelo menos por um tempo determinado, ou para sempre, no caso daquelas que não são mais vistas pela comunidade.

Ao contrário do reino de Hades, este universo sobre-humano dos rios amazônicos não tem um aspecto sombrio e funesto, mas sim a aparência de uma cidade comum, como a dos humanos, assim como foi relatado. As encantarias dos rios povoam o imaginário das populações ribeirinhas amazônicas, de forma que há uma intrincada relação mítica que ressignifica a água, enquanto matéria viva que possibilita características peculiares à vida regional.

Constatou-se, mediante os relatos apresentados, que o boto não é visto apenas como um ser que, em atitude sedutora, desfere seu poder de atração, conquistando o afeto e o desejo da mulher almejada. Ele também foi apresentado como um animal que, em toda a sua virilidade, pratica atitudes violentas contra mulheres que estão a navegar no rio Madeira.

Neste sentido, uma das interlocutoras rememorou quando ainda na infância estava com sua mãe em um barco, navegando no rio Madeira, um momento entre mãe e filha, quando ouviu um ruído¹ e ao olhar o boto sofreu, da parte deste animal, um rápido e violento movimento que a fez desmaiar. A memória da criança, nessa situação vivenciada por duas mulheres, no rio Madeira, trouxe marcas para a vida adulta desta mulher.

O olhar e o ser-olhado é uma questão que merece destaque no mito do boto, pois há uma potência no olhar deste animal que é capaz de envolver uma mulher em uma sedução arrebatadora. Muita embora o olhar

1 Almeida e Paula (2018) afirmam que os roncões, como denominam os ruídos emitidos pelo boto, apresentam-se como atitudes maliciosas e desafiadoras.



do boto não tenha sido apresentado pelas interlocutoras com este sentido sedutor, no mito é pelo olhar que se inicia o processo de sedução que, neste contexto mítico, tem um sentido profano, uma vez que se relaciona a um amor de perdição, pois acontece em um momento de revelação, de esplendor dos sentimentos, em que a mulher perde a razão, entregando-se ao amor dos encantados que é intemporal, não tem antes nem depois (LOUREIRO, 2015).

O olho deste animal é conhecido regionalmente como tendo poder de atração, exatamente por ser o órgão responsável por atrair a atenção das mulheres, tornando-se assim um símbolo de sedução. Loureiro (2015, p. 220) menciona que um tradicional político de um município da região do baixo Tocantins, no estado do Pará, fez a seguinte afirmação: “[...] Usávamos também escondido no bolso, um olho de boto, para atrair a atenção das moças. E seus respectivos votos, é claro!”.

Quase todas as partes do corpo deste ser animal podem ser aproveitadas para fins medicinais e mágicos, sendo o olho esquerdo e o órgão genital, as partes utilizadas em rituais de sedução. Essa prática é comum na região amazônica, conotando um significado mítico ao corpo do boto.

Além dos relatos ora apresentados, também foram apresentadas histórias de mulheres, que vivem nas comunidades próximas a Nazaré, que sofreram o encanto libidinoso e como consequência deste “amor de perdição” engravidaram do boto. Ressalta-se que, segundo as interlocutoras, em Nazaré, no período em que a pesquisa foi realizada, não existiam “filhos(as) de boto”, mas em comunidades próximas haviam ocorrências desta natureza, a exemplo do caso de uma mulher que, em decorrência do relacionamento estabelecido com boto, deu à luz a um filho com feições de boto. Este, segundo relatado, faleceu poucos dias após o nascimento.

Não foi encontrado na literatura relatos que retratam que o(a) filho(a) de boto nasça com as características físicas deste animal, pois nos estudos é descrito que a criança nasce com o fenótipo e genótipo semelhante ao do humano, como pode ser constatado no trabalho de Rodrigues e Silva (2012). Os(as) filhos(as) de boto são, inclusive, registrados civilmente em cartório, sendo que, na maioria dos casos, com a paternidade desconhecida², uma vez que o “pai”, como um ser mítico que se metamorfoseia, não se encontra dentro dos parâmetros convencionais, além do fato de desaparecer logo após o ato sexual (LOUREIRO, 2015).

O espaço ribeirinho rondoniense, em específico, foi formado por indígenas³ que viviam na região e por nordestinos que vieram trabalhar nos seringais da Amazônia. Para o nordestino, chefe de família, era inaceitável que sua filha engravidasse sem antes ter contraído matrimônio, de modo que segundo Silva (2006, p. 5), “Como pai ele teria que ‘lavar a honra’ da família e o fazia expulsando-a de casa, ou deixando-a na porta

2 Em alguns casos, quando a mulher encantada é casada, o esposo assume a paternidade.

3 Segundo o Conselho Indigenista Missionário (2011), nos últimos 500 anos foram extintos 100 povos indígenas do estado de Rondônia. Atualmente, de acordo com dados do site da Fundação Nacional do Índio – FUNAI – as etnias que vivem em território rondoniense são: Pakaa Nova, Gavião de Rondônia, Karipuna, Karitiana, Kaxarari, Kwazá Aikanã, Cinta Larga, Puroborá, Tupaiu, Makuráp, Djeoromitxí, Sakurabiat, Akuntsú, Kanoé, Suruí, Laiana, Aikanã, Uru-Eu-Wau-Wau, Terena.



de um prostíbulo”. Entretanto, o isolamento das comunidades ribeirinhas em áreas cercadas por água e floresta dificultava que os pais tomassem esse tipo de atitude em relação às filhas.

É neste contexto que o boto entra em cena com seus poderes sobrenaturais de sedução e encantamento, redimindo as mulheres de sua culpa, na medida em que estas tendo o “espírito fraco” não conseguem resistir ao assédio amoroso deste ser das águas que, epifanizado na figura de um homem vestido de branco e com grande habilidade para dança, torna-se irresistível.

No mito do boto há uma quebra no elo da estrutura moral da comunidade, havendo, como analisa Loureiro (2015), uma violação de um interdito, uma vez que a criança, concebida da relação com o boto, que nasce de mulher solteira ou casada, é aceita e reconhecida pela comunidade. A sobrenaturalidade desta relação torna o fato natural, sendo, portanto, passível de perdão.

Interessante observar que nos relatos e na literatura que trata sobre o mito do boto, fica claro que o ciclo menstrual é o período em que as mulheres estão mais suscetíveis ao encanto do boto, fato que revela um segundo interdito apresentado por Loureiro (2015), que diz respeito ao período de fecundidade da mulher, uma vez que a ciência comprovou que a fecundação não ocorre durante a menstruação, período este em que o boto fecunda suas encantadas. Este autor afirma que esse fato transgride tanto um princípio científico como um tabu imperialista que existe em muitas culturas de que a mulher enquanto estiver menstruada está impura e, se não cumprir corretamente o resguardo poderá atrair negatividade para a comunidade.

A menstruação é um dos pontos cruciais deste mito, pois de acordo com os relatos coletados em Nazaré, identificou-se que não apenas as mulheres que sofreram o encanto libidinoso estavam no período menstrual, mas também as que foram levadas para o “mundo dos botos” e as que sofreram atos violentos. Este fato faz com que as mulheres que vivem em comunidades ribeirinhas mantenham certo distanciamento do rio para evitar as malinesas deste animal.

Mota-Maués (1994), ao pesquisar a comunidade ribeirinha de Itapuá-PA, denomina a menstruação como “a visita que aprisiona” e afirma que no período menstrual se dá o afastamento compulsório das mulheres de determinados espaços tidos como masculinos – o rio, o comércio, dentre outros – pois está sujeita a perigos ou ameaças que interditam. Além do distanciamento, a autora discute as proibições acerca dos alimentos que não devem ser consumidos durante o ciclo menstrual, bem como sobre as doenças sobrenaturais. A respeito desta última questão, a autora faz a seguinte afirmação:

As entidades que podem causar mal à mulher nos seus "tempos" são os "bichos" ou "encantados-do-fundo", que habitam ou frequentam o mangai, o porto, os rios e igarapés, locais que por isso devem ser evitados pela mulher naquela situação.

Entre os chamados "bichos-do-fundo" ou "encantados" estão as oiaras e o boto, considerados os mais danosos para a mulher menstruada, sendo que o boto pode prejudicá-la mesmo em qualquer ocasião. Na menstruação, porém, ela atrai (sem saber) esses encantados (MOTA-MAUÉS, 1994, p. 116).



Essa intrincada relação com a corporeidade das mulheres em seu período menstrual, explica outra questão interessante, a “panema”⁴. Trindade (2016, p. 4), ao estudar as benzedeiças de Parintins, afirma que a panema se relaciona a uma “[...] inabilidade em relação a várias atividades do cotidiano, inclusive as produtivas, que não significa exatamente uma forma de feitiço, embora em alguns casos ela possa ter sido causada por feitiçaria”.

Para Trindade (2016), dentre os fatores de prevenção da panema constam a proibição de mulheres grávidas se alimentarem de carne de caça e das menstruadas tocarem objetos e utensílios utilizados na pesca e na caça. A crença na panema está contida no imaginário coletivo das comunidades tradicionais que vivem na Amazônia, fazendo parte do cotidiano e revelando a efetiva relação com a natureza.

Deste modo, o mito, enquanto representação de elementos que estão no campo da cultura, torna cognoscíveis elementos da realidade vivida no espaço ribeirinho. Neste sentido, Eliade (2016) em seu livro “Mito e Realidade” aponta que o mito “vivo” produz os modelos para a conduta dos seres humanos, fato que confere significado e valor ao existir.

Os mitos são importantes elementos da cultura de uma população na medida em que ordenam as representações imaginárias, por meio de uma percepção coletiva ou individual, de modo a elaborar, segundo Silva (2006, p.2) um “[...] conjunto de explicações de seu ‘mundo’, de seus valores, de sua organização”. Deste modo, o mito tem o sentido de apresentar uma imagem do cosmos, explicando assim aquilo que está a seu redor, dando sentido ao próprio existir em um sistema cultural que relaciona o mundo real com o mundo imaginário.

Uma questão importante e, que, portanto, merece destaque, foi o relato de duas mulheres entrevistadas, ambas jovens, que afirmaram que o mito do boto foi criado para ocultar casos de pedofilia, incesto e estupro que ocorrem no interior das comunidades ribeirinhas amazônicas. Segundo uma das interlocutoras as gerações anteriores acreditam/acreditavam no mito em sua forma original, enquanto que “[...] a geração atual tem uma visão mais aberta e real dessa questão” (ENTREVISTADA, julho, 2017). Esse fato foi confirmado em situações de conversas informais, em que mesmo que as mulheres mais jovens tenham manifestado em suas falas amedrontamento em relação ao boto, pois desde muito cedo ouvem histórias envolvendo este mito, foram enfáticas em afirmar que não acreditam que este seja um animal que se metamorfoseia e engravida mulheres, como pode ser observado no relato de uma das interlocutoras:

4 Panema é um termo muito utilizado no linguajar amazônico com o significado de ‘má sorte’, ‘desgraça’, ‘infelicidade’, cujas causas podem ser reconhecidas, evitadas, mediante processos determinados (TORRES, 2007).



Ó, o povo fala que o boto vem e engravida as mulher, mas eu já ouvi outra conversa que diz que na verdade a lenda do boto não existe, que é os próprios pais ou os irmão, que rodavam as irmãs e as filhas e engravidavam e pra dar desculpa de que não tinha pai, não tinha coisa, usavam o boto como desculpa. Então essa é a lenda que eu descobri depois (ENTREVISTADA, agosto, 2016).

Identificou-se, desta forma, que há uma questão geracional que envolve o acreditar ou não nesse mito, uma vez que as mulheres mais velhas acreditam convictamente na veracidade, enquanto que as mais jovens, têm uma visão mais racional acerca destes fatos envolvendo elementos sobrenaturais.

A essência que fundamenta o mito do boto está intimamente ligada a uma dimensão de gênero, uma vez que, a partir da definição de Silva (1998, p. 107), compreende-se que gênero “[...] diz respeito a todas as diferenças entre homens e mulheres que foram construídas socialmente e culturalmente e que condicionam relações de subordinação/dominação”. Dessa forma, a dimensão de gênero se apresenta na medida em que a mulher, considerada um ser naturalmente frágil (convenção social), é atingida pelo encanto do animal, e este cenário que provoca medo e, em certas situações, pavor, traz limitações socioespaciais à vida destas mulheres. Ademais, como apontado pela interlocutora, esse mito é utilizado para ocultar situações de pedofilia, incesto e estupro que ocorrem nas comunidades, de maneira a proteger a figura masculina, refletindo as profundas marcas de dominação masculina existentes no espaço ribeirinho.

Assim sendo, embora os relatos ora apresentados remetam ao boto, como um animal que traz transtornos para a vida das mulheres ribeirinhas, ao seduzi-las ou ao machucá-las em atos de violência contra seus corpos, encontrou-se narrativas que suscitaram outro significado para esse encanto lançado.

Nessa outra significação o encanto perdeu seu sentido libidinoso e sexual, aparecendo carregado de uma conotação religiosa e espiritual. Dessa forma, buscou-se estabelecer uma relação entre os relatos coletados em que as novas histórias do boto apareceram e aquelas em que o enredo original apresentou-se como centralidade, com o objetivo de encontrar informações que pudessem auxiliar a análise.

Religião e espiritualidade: o outro sentido dado ao mito do boto

No decorrer das narrativas das mulheres que foram ouvidas no trajeto da pesquisa, apareceu outra versão, pouco conhecida, do mito do boto. Com o passar dos dias na comunidade os relatos voltados a esta versão foram se revelando de maneira recorrente nas falas, de modo que objetivando compreender melhor, a atenção foi voltada às narrativas em que questões que remetiam a este sentido dado ao mito foram suscitadas.

Durante uma das entrevistas ouviu-se o seguinte relato:



Até hoje eu escuto relato das mulheres de quando tá no período de menstruar, ah, não vou ali na beira porque tem um processo de boto. Agora aconteceu assim, esses dias uma colega da gente que morava na outra comunidade distante foi passear e disse que tinha umas mulheres com ela menstruada e aí então incorporou alguma coisa nela [...]. Aí o espírito fala que queria levar o bebê dela, ela estava até grávida, e aí ficava durinha a barriga dela e eu cheguei passar um pouquinho tempo ainda lá com ela porque é vizinha [...]. Aí ela ficou naquele negócio, naquele negócio e a gente lá com ela [...] eu tirei meu cordãozinho que eu tenho do terço, sempre ando com a santinha né, aí eu tirei e botei no pescoço dela, e aí lá tentando conversar e tudo e a menina xingando” [...] Ela foi para esse passeio lá com as mulheres na parte da tarde e só acharam ela dez horas da noite, aí foi que pegaram ela, vestiram ela, aí trouxeram ela. Ela queria se jogar na água (ENTREVISTADA, agosto de 2017).

Diante desta narrativa a pesquisadora deparou-se pela primeira vez com essa versão pouco conhecida do mito do boto. Seria esse significado compartilhado pela comunidade? Diante da realização de outras entrevistas e conversas informais foi possível verificar aspectos semelhantes ao relato apresentado.

Ainda nesta entrevista a interlocutora ao ser questionada sobre seu sentimento em relação ao mito do boto, afirmou que, embora não tenha vivido nenhuma experiência de encantamento, sente medo, pois convive com mulheres que foram encantadas e incorporaram o espírito do boto, como seu próprio relato aponta.

Neste relato observou-se que em uma situação de lazer e em um local em que estão apenas mulheres, sendo duas delas em estados liminares, uma menstruada e/ou grávida, o boto manifesta seus poderes sobrenaturais. O corpo da mulher é interpretado como se estivesse mais próximo à natureza, porque nela os ciclos da vida são vistos como mais nítidos, cíclicos. Neste contexto, Miranda (2012, p. 134-135) afirma que:

(...) a mulher tem um corpo que está relacionado diretamente com as questões de saúde, embora em muitos casos ela não esteja necessariamente com uma patologia, mas precisa estar sob constante cuidado para não ficar doente, isso acontece desde a menarca, passando pela menstruação, gravidez, parto, puerpério, amamentação, climatério e menopausa. Levando em consideração todas as transformações que ocorrem no corpo e na mente das mulheres durante cada fase, por estarem ligadas ao ciclo reprodutor, que por sua vez, está ligada às questões sexuais, foram e ainda são consideradas tabus em determinados segmentos da sociedade.

Cabe destacar que o fato é narrado como tendo acontecido “distante”. Não foi com ela e foi em outro lugar. O sobrenatural toca o corpo feminino e outra mulher aciona um objeto sagrado vinculado ao catolicismo: um terço. No seu conhecimento, um saber religioso pode sobrepor-se a outro, inclusive pela conhecida história da hegemonia cristã sobre as cosmologias ameríndias e africanas.

Durante outra entrevista a interlocutora fez o seguinte relato:

Eles atacava muito gente assim, o espírito. Sabe como é que é? Eles encostam no corpo da pessoa e a pessoa fica possuída. [...] Mas lá em casa minha filha mesmo eu passei foi tempo, eu passei um terror com a minha filha, eles [botos] atacaram lá em casa. A gente lá em casa e a gente via bater as panelas [...] e os bode, que a gente criava bode na época, corria, se assustava e era aquela agonia. Aí quando nós chegamos lá eles falaram: oh minha senhora é eles que estão lá. Logo ali onde a gente morava tem uma ponta de pedra, bem ali em cima e é onde eles gostam de espitar os encantos. Aí eu fez, andei fazendo uns remédios, uns banho pra, pra minha nora, a mulher do Assis, mulher que mora aqui, ela era possuída, aí ficaram com raiva de mim, aí ficaram perseguindo eu, perseguindo a minha filha, o meu marido, só que os homem eles é difícil né porque os homem [...] tem cruz nas costa. Mas graças a Deus agora acabou [...] (ENTREVISTADA, agosto de 2017).



Diante destas narrativas é possível observar uma forte conotação espiritual, em que o boto é apresentado um ser que enleva seu espírito e corporifica-se em um ser humano. O boto como um ser malino ao incorporar-se pode tirar a pessoa de sua tranquilidade, deixá-la agitada ou mesmo incontrolável.

Neste relato, o acontecimento se dá no espaço próximo, em casa, numa ponta de pedra, na beira do rio, nos quintais: os botos “atacando”, seu espírito tocando no corpo da pessoa, agitando os animais caseiros. Os botos perseguindo a filha e a vizinha, tentando “encostar” no marido, no corpo masculino que é protegido: “tem cruz nas costas”. É ela, a mulher adulta, a mãe, que tem os saberes das ervas de cura, que faz os remédios e os banhos.

A entrevistada menciona que os homens não são encantados pelo fato de estarem protegidos por uma cruz em seu corpo. Ao ser indagada sobre essa questão ela afirmou que quando os homens abrem os braços forma-se perfeitamente uma cruz em suas costas, enquanto que nas mulheres não. Portanto, essa cruz, para a entrevistada, é responsável por protegê-los da possessão. Este é um sinal da interpretação cultural da corporeidade generificada, que atribui determinadas características a um e não ao outro, como se a conformação dos corpos fosse absolutamente distinta.

Nazaré, de acordo com as observações realizadas e conversas com os(as) moradores(as) locais, se apresenta como uma comunidade onde parte significativa da população se afirma católica, de forma que na comunidade existem duas igrejas católicas, a Nossa Senhora de Nazaré e a São Sebastião. Salienta-se que na localidade também se instalaram igrejas cristãs da linhagem pentecostal, a Assembleia e Deus e a Deus é Amor. Deste modo, segundo Jung (2016, p.113) a cruz da religião cristã “[...] é um símbolo dos mais significativos e que expressa uma profusão de aspectos, ideias e emoções”. Considerada um símbolo cultural utilizado por muitas religiões, tornando-se uma imagem coletiva aceita pela sociedade, sobretudo a cristã.

A cruz, como afirmou Jung, é um símbolo que exprime uma multiplicidade de sentimentos e valores, entretanto, faz-se necessário, neste âmbito analítico, compreender seu significado a partir de um contexto cristão, pois em outros contextos ou circunstâncias esse símbolo pode adquirir outra significação. A Cruz, para as religiões cristãs, remete diretamente à morte de Jesus Cristo e sua morte representa a remissão dos pecados e, portanto, a salvação. Deste modo, seu significado diz respeito a uma crença religiosa específica que a considera um elemento divinal que simboliza a redenção em Cristo Jesus.

A este respeito Capalbo (1999, p. 225), doutora em filosofia, afirma que “A crença religiosa constitui uma atitude intelectual e moral que se insere numa dada sociedade com suas regras e seus ritos [...]”, de forma que há uma relação intersubjetiva e de coexistência no ato de pertencer a um mundo comum, onde a fé é compartilhada pelos sujeitos. Pertencer ao mundo cristão pressupõe partilhar princípios doutrinários e



condutas específicas que ordenam a vida, por se constituírem fundamento basilar na constituição ideológica dos indivíduos, tornando-os capazes de se identificar como cristãos.

Em Nazaré fica explícita essa relação de pertencimento a este grupo específico na maneira como os fiéis se relacionam, no evento religioso que é realizado anualmente – Festejo de Nossa Senhora de Nazaré – com o auxílio e empenho destes, e na devoção aos santos. Muito embora essas questões sejam evidentes na comunidade, não devem ser consideradas como limitantes para que demais concepções de religião, do sagrado e do sobrenatural também se apresentem na espacialidade deste grupo.

A cruz está presente fisicamente na fachada das igrejas católicas de Nazaré, integrando e deixando sua marca na paisagem local como uma expressão simbólica da espacialidade religiosa, pois enquanto símbolo revela um caráter cristão que remete diretamente à parte significativa da constituição cultural da comunidade.

Entretanto, a seguinte fala da entrevistada “[...] só que os homem eles é difícil né porque os homem [...] tem cruz nas costa”, pode ser compreendida ao se levar em consideração este contexto religioso ao qual Nazaré está inserida. Neste cenário específico, a cruz, um elemento religioso e imagem sagrada, é considerada capaz de afastar os espíritos malignos, garantindo proteção. Essa perspectiva ligada à cruz e à dimensão do corpo masculino pode ser também relacionada ao conceito de corpo-encruzilhada discutido pelo doutor em artes cênicas e professor da Universidade Federal de Uberlândia, Jarbas Ramos (2017, p. 2) como “[...] um corpo-espaco, atravessado, entrecruzado pelos elementos e saberes-fazeres que compõe o universo em que se encontra”. Este pesquisador trata o conceito a partir de reflexões da experiência performativa do ritual congadeiro, entretanto, aponta que este pode ser ampliado para outras análises e observações de práticas rituais, especialmente aquelas ligadas ao corpo.

Desta forma, remetendo à realidade estudada o termo corpo-encruzilhada mostra-se importante para a compreensão de que as referências que perpassam os saberes locais, muitas delas, resultado de crenças e princípios repassados entre as gerações, foram apreendidos e materializam-se nas concepções que marcam o corpo masculino, um conhecimento incorporado em um corpo.

A terminologia corpo-encruzilhada pode ser compreendida como uma metáfora que elucida as representações simbólicas que se apresentam no corpo e pelo corpo, a exemplo da cruz que é formada nas costas dos homens quando estes abrem os braços. Esse símbolo, que segundo a interlocutora, é consubstancializado no corpo, pode ser considerado e compreendido como um símbolo de representação cultural.



Diante deste viés religioso, a dimensão do gênero apresenta-se sinalizada neste outro significado do mito, mostrando o fato de que as mulheres, em parte, se encontram desprotegidas do encanto/possessão por não possuírem a representação do elemento sagrado e protetor em seus corpos: a cruz.

Corroborando os dois relatos transcritos, outra entrevistada também explicitou em sua fala esse viés espiritual do mito do boto. Segundo ela, em uma comunidade próxima a Nazaré:

[...] a menina estava menstruada, diz que ia passando uns boto né, diz que ela foi e jogou uma pedra. Menina quando foi de noite mana, invocaram nessa menina [...] e foi feio. Ela falou que o que valeu ela, ela correu na bíblia. Ela falou que a donde ela abriu lá ela foi ler. E foi um desespero que o meu cunhado morava lá [...] diz ele que pensou que era os boi que tinha entrado dentro da casa. Foi mana, de noite foi feio. Aqui mesmo, aqui dentro do Culhereiro, tinha uma afilhada minha que estudava aqui né, aí logo aí é porque já morreram a metade do povo, aí tinha uma senhora que tinha um lote bem, fica bem aqui detrás, na terra firme, aí diz que ela ia com a irmã dela e um primo dela já vinham da escola, podia ser umas dez horas do dia, aí ele disse que quando chegou lá no porto dessa senhora diz que um rapaz muito bonito que ela viu, mas era o boto né, aí olha essa menina querendo alagar a canoa [...] chegaram na casa de uma comadre minha, diz ela pra suspender essa menina foi um terror maninha, dessa vez foi o boto [...] dessa vez até os homem ficou com medo, ficaram com medo do boto (ENTREVISTADA, agosto de 2017).

O relato desta entrevistada foi o único que menciona o boto em sua forma humana, pois nas demais narrativas o boto “encosta” nas mulheres de modo sobrenatural, em sua forma espiritual, um ser invisível aos olhos humanos.

Na primeira parte da narrativa, segue-se um evento semelhante aos narrados anteriormente: a criança ou adolescente feminina em estado liminar atinge, com um gesto, o ambiente dos botos que passam a incomodá-la, querendo entrar em seu corpo. Ela mesma reage na lógica local de se contrapor com um saber e num objeto de uma cosmologia considerada mais forte.

Ao analisar a segunda parte da narrativa, é possível observar uma relação entre o significado mais conhecido do mito e esse outro significado que apareceu durante o contato estabelecido nas atividades de campo, na medida em que a metamorfose se efetiva e a formosura do homem/boto é o ponto de atração da atenção da moça encantada. A distinção está no fato de que ao sofrer o encanto a moça não se apaixona pelo homem/boto, mas encarna o seu espírito.

Também neste relato a informante afirma que os homens ao presenciarem tais atitudes agressivas da garota sentiram-se amedrontados em relação ao boto. A palavra “até” – neste contexto utilizada em sua condição adverbial – foi empregada para enfatizar o fato de que as mulheres e também os homens sentiram medo. O sentimento de medo existe em relação a algo que, por algum motivo, possa oferecer uma situação de perigo, de maneira que considerando a fala da interlocutora e o fato de que em nenhum dos relatos as mulheres apontam que os homens se sentem amedrontados pelo encanto lançado pelo boto, fica claro o porquê da ênfase dada pela entrevistada diante da especificidade da situação apresentada.



De acordo com relatos de uma interlocutora, na comunidade de Conceição do Galera⁵, cinco moças foram encantadas pelo boto e quando o espírito se manifestava em uma delas, todas as outras, em suas respectivas casas, se manifestavam ao mesmo tempo. Durante essa mesma conversa a mulher relatou que sempre quando ocorrem festejos nas comunidades ribeirinhas as mulheres que bebem e estão menstruadas, geralmente, sofrem o encanto espiritual do boto.

Na rememoração dessa narrativa, cabe destacar que houve um encantamento coletivo que se manifestou no espaço privado. Neste caso, há ainda outra superposição espaço-temporal: o estado de menstruação com a embriaguez episódica, o que indica que as mulheres deveriam ser comedidas em seus comportamentos.

A menstruação, esse estado limiar, possui relação com ambos os significados dados ao mito do boto. Durante o ciclo menstrual as mulheres enfrentam um período de “fragilidade” em decorrência de sintomas que lhe acometem, sejam eles físicos e/ou ligados ao emocional. E é nesta fase que as mulheres estão suscetíveis ao encanto amoroso ou espiritual do boto.

Neste sentido, Santos (2017), ao pesquisar uma comunidade ribeirinha localizada no município de Parintins, estado do Amazonas, apresenta relatos de mulheres que evitam andar próximo ao rio quanto estão menstruadas, pois afirmam que aquelas que o fazem, bem como as pessoas que são do convívio próximo são vítimas da “judiação” do boto. As consequências daquelas que não obedecem a essa regra imposta, além do encantamento que acontece em alguns casos, são: febre, dor de cabeça, palidez e falta de apetite.

A menstruação ao ser considerada uma particularidade biológica ligada especificamente ao organismo da mulher, torna-se um elemento simbólico em relação ao boto, demarcando de forma incisiva e explícita a relação de gênero que permanece viva em relação ao mito. Desta forma, diante das histórias ouvidas, constatou-se que neste significado do mito a relação de gênero permanece fortemente marcada. As mulheres continuam a ser o ponto central da questão ao permanecerem sendo as vítimas dos encantamentos.

Continua a existir uma forte ligação com a corporeidade da mulher, tanto no que tange à interpretação cultural das suas características fenotípicas, e aos aspectos relacionados à sua estrutura biológica, ambos considerados centro de atratividade no contexto do mito. A elaboração cultural das diferenças nas propriedades biológicas existentes entre homens e mulheres evidencia as construções simbólicas em torno das diferenças corpóreas.

⁵ Localizada na região ribeirinha do Rio Madeira, a aproximadamente 180 quilômetros do município de Porto Velho, capital do estado de Rondônia.



Motta-Maués e Villacorta (2000), ao discutirem questões que envolvem gênero e corpo, a partir de uma perspectiva das atribuições das mulheres na pajelança em uma comunidade ribeirinha no Pará, afirmam que essas durante a maior parte da vida – da menarca à menopausa – vivem uma situação de liminaridade – entre doença e saúde – denotando certa vulnerabilidade, estando, portanto, sujeitas à investida de encantados, como o boto e, de impedimentos e restrições, no que diz respeito a proibições alimentares, limitação no que tange aos deslocamentos, em determinados períodos, pela comunidade, e restrições comportamentais, a exemplo do que acontece com as mulheres de Nazaré.

Um aspecto observado é que a relação de gênero se evidencia não apenas no ato do encantamento, mas também nos atos e ritos que envolvem o desencantamento. Simone Norberto, mestre em letras, ao estudar os mitos ribeirinhos em Nazaré (2006), afirma que esta versão do mito está intimamente relacionada a uma importante figura no contexto social da comunidade que são as rezadeiras.

O ofício desses indivíduos é considerado um dom divino e está ligado ao bem-estar da comunidade e à prevenção e cura de doenças por meio de rezas e de remédios naturais que são produzidos com plantas medicinais cultivadas nas comunidades. Essas(es) são as(os) guardiãs(ões) de saberes que são repassados de geração em geração, de modo que aqueles(as) que recebem esse dom possuem uma incumbência espiritual perante a comunidade em que vivem.

Muito embora em Nazaré existam rezadores, em todos os relatos das interlocutoras deste estudo não foram citados homens como responsáveis pelos desencantamentos, mas sim uma única mulher, Dona Joana⁶. Esta senhora que já viveu quase oito décadas reside em uma localidade próxima à Nazaré é muito conhecida em todas as comunidades do Baixo Madeira como alguém espiritualmente inspirada e que realiza curas de doenças e desencantamentos, como é apontado na dissertação de Norberto (2012).

Em Nazaré é comum encontrar pessoas que se trataram com Dona Joana. Dependendo da seriedade e complexidade dos problemas de saúde ou encantamentos, as pessoas ficam internadas nas dependências da residência desta senhora sob seu cuidado. Segundo relatos de moradores(as) da comunidade que tiveram contato com ela, existe um local específico onde ela realiza os rituais e neste só podem adentrar ela e a pessoa que procura tratamento, por se tratar de um espaço sagrado.

Rosendahl (1999) considera o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o indivíduo religioso acima de si mesmo, transportando-o para um meio distinto daquele em que transcorre sua vida. Deste modo, o local onde são realizados os rituais de desencantamento e cura de doenças é considerado

⁶ Foi dado um nome fictício com o objetivo de preservar a identidade dessa senhora.



sagrado por representar um espaço em que a religiosidade se revela em experiências emocionais, mediante a ocorrência de fenômenos que se manifestam em relações sobrenaturais.

Segundo uma das interlocutoras o desencantamento de Dona Joana é temporário, pois o encanto se desfaz apenas com o casamento. Caso as mulheres que foram possuídas pelo espírito do boto não se casem, a qualquer momento este pode incorporar novamente. Há relatos de que as mulheres que se casaram nunca mais enfrentaram problemas dessa ordem. A segurança da mulher está atrelada a uma figura masculina, o esposo, evidenciando novamente as relações e práticas patriarcais estabelecidas neste espaço.

Os marcadores de gênero permanecem evidentes em diversos aspectos que envolvem esta dimensão pouco conhecida do mito boto, demonstrando que os elementos míticos estão presentes e regulam o cotidiano das mulheres de Nazaré.

Confirmando a dimensão espacial que está intimamente ligada ao cotidiano das mulheres e ao mito do boto, uma das interlocutoras relatou que duas moças na comunidade de Conceição da Galera estavam lavando roupa na beira do rio Madeira e o boto veio e “mexeu com elas”, mas nenhuma das duas deu atenção ao animal, no entanto, ao findar do dia o boto possuiu o corpo de uma das meninas, “a mais fraca de juízo”, de modo que foram necessários muitos homens para controlar a jovem.

Ir ao rio ou à sua beira durante o ciclo menstrual significa arriscar sua integridade física e mental, pois os botos a todo instante oferecem perigo àquelas que se aventuram se expondo ao encantamento. Atividades cotidianas que se desenvolvem neste espaço específico devem ser interrompidas por um período. A pesca, enquanto uma prática do cotidiano ribeirinho não pode ser realizada; a rotina de ir à beira do rio nos fins de tarde para esperar os barcos que vêm de Porto Velho trazendo mercadorias, pessoas da família, amigos(as) é interrompida; as idas a Porto Velho, principalmente em pequenas embarcações, para visitar parentes, ir ao(a) médico(a), fazer compras, são adiadas.

Há um espaço que não pode/deve ser acessado em determinado período do mês e esse é o do rio, aquele que é comandado pelos botos. As mulheres devem ficar restritas ao espaço privado, cumprindo suas atividades reprodutivas, privando-se de certas atividades produtivas e de práticas de lazer que são comuns à vida que se vive na ribeira. As dimensões de gênero se apresentam fortemente circunscritas no espaço ribeirinho, evidenciando a perspectiva do conceito de gênero apresentado por Silva (1998), que traz para a análise o fato de que, por se tratar uma construção social e cultural, condiciona relações de dominação.

O mito do boto, em suas duas versões, apresenta-se como importante na constituição do modo de viver das mulheres, demonstrando ser um elemento regulador do cotidiano das ribeirinhas. Há uma dimensão espacial e social que envolve a trama mítica, visto que o barranco do rio e o próprio rio não podem ser visitados



enquanto essas estiverem no período menstrual, evidenciando uma restrição de acesso a determinados espaços e atividades.

Considerações Finais

Diante das análises empreendidas constatou-se que os dois significados do mito do boto que apareceram nas falas das colaboradoras remetem especificamente ao universo feminino, uma vez que são as mulheres as vitimadas pelo poder da atração e, por conseguinte, do encanto lançado por este animal, seja motivado por desejos libidinosos ou relacionados a atitudes violentas e às questões espirituais.

O reflexo direto deste mito na vida das ribeirinhas se dá na regulação da espacialidade, ou seja, dos espaços que podem ser acessados por essas em determinados períodos do mês, visto que durante o fluxo menstrual são advertidas a não ir à beira do rio e evitar viagens de barco.

Ademais, um aspecto que sinaliza novamente o enfoque de gênero evidenciado neste mito é o fato de que são as mulheres, e na região do Baixo Madeira especificamente a dona Joana, as responsáveis por fazer o desencantamento daquelas que foram possuídas pelo espírito do boto. Utilizando um saber que é considerado uma dádiva divina, as rezadeiras, importantes figuras no extrato social destas comunidades, são consideradas fundamentais para libertar as mulheres do encanto.

Entretanto, o desencanto propiciado pelos rituais realizados pelas rezadeiras é momentâneo, de modo que só se dá definitivamente por meio do casamento, ou seja, a segurança da mulher é aportada ao marido.

Contudo, é possível observar que o mito do boto permeia as questões culturais e religiosas na comunidade, demarcando de forma expressiva as espacialidades vividas pelas mulheres, bem como a íntima relação deste grupo com o rio Madeira, como o espaço que proporciona a sobrevivência e abriga os seres encantados.

REFERÊNCIAS

AGRA, Klondy Lúcia de Oliveira. **Águas da Amazônia**: sentidos, percepções e representações. 2015. 223f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal do Paraná, 2015.

ALMEIDA, Socorro Viana de; PAULA, Cleidiane Oliveira de. Ecos da mitologia grega: a ressimbolização semiótica da lenda do boto. **ContraCorrente**, Manaus, n. 12, p. 23-34. 2018.

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Seleção de textos de José Américo Mota Peçanha; Traduções de José Moura Ramos (et al.). São Paulo: Abril cultura, 1984. 354p.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaio sobre a imaginação da matéria. 2.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. 202p.



- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1979.
- CAPALBO, Creusa. Espaço e religião: uma perspectiva filosófica. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Manifestação da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 248p. p.219-229.
- CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Dados gerais: povos e terras indígenas no Brasil**. Brasília, 2011. 44p.
- DURAND, Gilbert. **Campos do imaginário**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996. 284p.
- DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaios acerca a ciências e da filosofia da imagem**. 6. ed. Rio de Janeiro: Diefel, 2014. 128p.
- JUNG, Carl Gustav. Chegando ao inconsciente. In: JUNG, Carl Gustav (org.). **O homem e seus símbolos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016. 448p. p.15-131.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. 4.ed. Belém: Cultural Brasil, 2015. 424p.
- MENEZES, Elisângela Ferreira. **A representação do lugar: um estudo sobre a juventude ribeirinha da Comunidade de Nazaré – RO**. 2014. 136f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Rondônia, 2014.
- MIRANDA, Rosinda da Silva. Nem transmissora de “panema” ou “impura” – mulher! Representações de gênero e o ciclo biológico reprodutor feminino na cultura amazônica e na Bíblia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO, 6., 2012, Goiânia. **Congresso Internacional de Ciências da Religião**. Goiânia: PUC, 2012. p.133-137.
- MIRCEA, Eliade. **Mito e realidade**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016. 184p.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Lugar de mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá-PA). In: ALVES, Paulo César; MYNAIO, Maria Cecília de Souza (orgs.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174p. p.114-125.
- MOTA-MAUÉS, Maria Angélica. VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintaspereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA). In: ENCONTRO NACIONAL DE ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 24., 2000, Belém. **Encontro Anual da ANPOCS**. Belém:UFPA, 2000, p.3-21.
- NORBERTO, Simone. Os mitos ribeirinhos nas narrativas orais da comunidade de Nazaré/Rondônia. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LITERATURA COMPARADA, 15., 2008, Rio de Janeiro. **Experiências literárias, textualidades contemporâneas**. Rio de Janeiro: UERJ, 2006, p. 4929-4941.
- NORBERTO, Simone. **Mito e identidade em Nazaré/RO: uma leitura pós-colonial das manifestações culturais de uma comunidade ribeirinha**. 2012. 212f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Rondônia, 2012.
- POUZADOUX, Claude. **Contos e lendas da mitologia grega**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, 288p.
- RAMOS, Jarbas Siqueira. O corpo-encruzilhada como experiência performativa no ritual congadeiro. **Revista Brasileira de Estudos da Presença**, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 296-315. 2017.
- RODRIGUES, Angélica Lúcia Figueiredo; SILVA, Maria Luisa da. Botos: realidade e fantasia na concepção de estudantes ribeirinhos do estado do Pará, Brasil. **Natural Resources**, Aquidabã, v.2, n.1, p.29-43. 2012.
- ROSENDAHL, Zeny. O espaço, o sagrado e o profano. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 248p. p. 231-247.
- SANTOS, Valdenei de Souza. **O imaginário amazônico na várzea parintinense e as narrativas do boto, na comunidade do Sagrado Coração de Jesus da Costa da Águia**. 2017. 137f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, 2017.
- SILVA, Josué da Costa. Os mitos e as crenças como constituintes do espaço ribeirinho na formação do modo de vida amazônico. COLÓQUIO NACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES, 1., 2006, Curitiba. **Espaço e Representações: Reconstruções Teóricas do Geógrafo**. Curitiba: UFPR, 2006.
- SILVA, Susana Maria Veleda da. Geografia e gênero/Geografia feminista: o que é isto. **Boletim Gaúcho de Geografia**, v. 23, n. 1, p. 105-110, 1998.



SILVA, Vera Maria Ferreira da; BEST, Robin C. Tucuxi, *Sotalia fluviatilis* (Gervais). In: RIDGWAY, San H.; HARRISON, Richard (orgs). **Handbook of Marine Mammals**. London: Academic Press, 1996, 486p. p.43-69.

TORRES, Iraíldes Caldas. Mujeres pescadoras y cambio de la significación del mito de panema em la Amazônia. In: CONGRESSO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA, 6., 2007, Valdivia. **Simposio Estudios Culturales**. Valdivia: Colégio de Antropólogos do Chile, 2007, p.1522-1527.

TRINDADE, Deilson do Carmo. A mística e os mitos da floresta na benzição amazônica. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 13., 2016, Porto Alegre. **História oral, práticas educacionais e interdisciplinaridade**. Porto Alegre: UFRGS, 2016, p.1-13.