

AS TRAMAS DO MITO DA B(Ô)TA NOS (DES)CAMINHOS DO ROMANCE MARAJÓ, DE DALCÍDIO JURANDIR

Haelton Antônio Serrão de Carvalho (UFPA)

Josebel Akel Fares (UEPA)

Robervânia de Lima Sá Silva (UFT)

Zaline do Carmo dos Santos Wanzeler (UEPA)

RESUMO: O presente estudo tem como foco a *B(ô)ta* no romance Marajó de Dalcídio Jurandir, enquanto representação da figura feminina do imaginário amazônida. Nesse caminho, propõe-se a analisar esta figura mítica dotada de poderes zoomórficos no contexto das narrativas orais coletadas por Wanzeler (2014) na comunidade de Tentém, área rural do município de Cametá, região Nordeste do Estado do Pará, Brasil. E estabelecer um contraponto ao narrado por Dalcídio Jurandir no romance Marajó. O procedimento metodológico segue o da História Oral, com pressupostos da abordagem fenomenológica, a partir das memórias individuais colhidas por meio da entrevista oral semiestruturada e método de análise de conteúdo. No plano teórico, o estudo mobiliza uma bibliografia que incorpora as contribuições de Cascudo (1972 e 2002), Loureiro (2000) e Wanzeler (2014) para contextualizar a narrativa da *b(ô)ta* em seus diferentes significados e auxiliar na compreensão do que representa a personagem Ormindá, em Jurandir (2008). Em sua concepção empírica, nas narrativas orais coletadas, a *b(ô)ta* transfigura-se em mulher e, como na forma animal, carrega a expressão do desejo, da volúpia, do gozo inexplicável que só pode ser arrancado a força. Ormindá, em Marajó, é uma personagem bastante peculiar para representar a *b(ô)ta* como será analisado neste artigo.

Palavras-chave: *B(ô)ta*. Romance Marajó. Narrativa oral. Amazônia.

ABSTRACT: The present study focuses on *B(ô)ta* in the novel Marajó de Dalcídio Jurandir, as a representation of the female figure of the Amazonian imaginary. In this way, it is proposed to analyze this mythical figure endowed with zoomorphic powers in the context of the oral narratives collected by Wanzeler (2014) in the community of Tentém, rural area of the municipality of Cametá, northeastern region of the State of Pará, Brazil. And establish a counterpoint to the narrated by Dalcídio Jurandir in the novel Marajó. The methodological procedure follows that of Oral History, with presuppositions of the phenomenological approach, from the individual memories collected through the semi-structured oral interview and content analysis method. At the theoretical level, the study mobilizes a bibliography that incorporates the contributions of Cascudo (1972 and 2002), Loureiro (2000) and Wanzeler (2014) to contextualize the narrative of *b(ô)ta* in their different meanings and help in understanding what represents the personage Ormindá, in Jurandir (2008). In its empirical conception, in the oral narratives collected, the *b(ô)ta* is transfigured into a woman and, as in the animal form, carries the expression of desire, of voluptuousness, of inexplicable joy that can only be wrested from strength. Ormindá, in Marajó, is a very peculiar person to represent the *b(ô)ta* as will be analyzed in this article.

Keywords: *B(ô)ta*. Romance Marajó. Oral narrative. Amazon.

1. Introdução

Já dizia Roland Barthes, semiólogo francês, “inumeráveis são as narrativas do mundo. [...] A narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades... internacional, trans-histórica, transcultural, a narrativa está aí, como a vida” (BARTHES, 1971, p. 19-20). Sem dúvida, as histórias contadas são a principal maneira pela

qual entendemos as coisas, quer ao pensar em nossas vidas como uma progressão que conduz a algum lugar, quer ao dizer a nós mesmos o que está acontecendo no mundo. Assim sendo, não resta dúvida de que a narrativa mitológica é uma forma de conhecimento, similar a própria realidade, sendo “a voz que narra, a voz que educa o mundo” (PADINHA, 2009, p. 119).

Zeus, Hera, Poseidon, Afrodite, Ares, e uma série de figuras mitológicas do panteão grego já foram narradas, pesquisadas, estudadas e transportam ensinamentos sobre o homem há séculos, mas a vez neste artigo é de um mito pouco exposto que serve de grande reflexão, e que se torna universal por tratar de conflitos, dicotomias humanas, por ser fonte para a educação de comunidades a beira de rios, lagos e florestas, dentro da América Latina, Brasil, Amazônia, Pará. Conta-se sobre um animal que se transforma em mulher, provoca desejos, volúpias e morre na certeza de que se não morrer, mata! Fala-se da *b(ô)ta*, a imagem feminina do mito do boto, do caboclo Don Juan, o namorador de ribeirinhas.

Dalcídio Jurandir, um grande escritor marajoara, é quem traz a narrativa mitológica com tanto primor, riqueza de detalhes, proximidade com a realidade, desta vez uma mitologia amazônica, do povo amazônico, uma realidade anfíbia, em que o homem e a mulher vivem do rio e da floresta, em que cidades são construídas com vista à água, casas levantadas com canelas entre manguezais e barrancadas, um tempo estático como outrora dizia Loureiro (2000, p. 64).

Na obra *Marajó* de Dalcídio Jurandir, a qual faz parte do Ciclo do *Extremo Norte*, escrita entre 1939 e 1978, há uma quebra com uma tradição literária sobre a Amazônia, marcada pela grandiloquência de imagens, na tentativa de revelar uma natureza opulenta e majestosa. O autor traça um painel da Amazônia através do personagem Alfredo e sua parentela. No entanto, em *Marajó*, é Missunga, filho de rico fazendeiro, o herdeiro da fortuna e das facetas insensíveis do proprietário que possui o bem, e mais bens agrega à cadeia de “deslimites” próprios dos donos de tudo. Há então a primeira peculiaridade que chama a atenção para o texto: não é o esperado Alfredo que apresenta as narrativas marajoaras, mas Missunga. E é a partir dele que há o adentramento ao universo mítico amazônico, com suas mães-d’água, botos e cobras.

O interesse em estudar o mito da *b(ô)ta*³⁰ no contexto da obra *Marajó* de Dalcídio Jurandir, surgiu durante o desenvolvimento da dissertação de Mestrado em Educação “**Boto em gente, gente em boto: saberes, memória e educação na Amazônia**”, orientada pela prof.^a Dr.^a Josebel Akel Fares, defendida em 2014 fora dos muros da Universidade do Estado do Pará, no Navio do IFNOPAP (*O Imaginário nas Formas Narrativas Oraís Populares da Amazônia*), uma das primeiras dissertações a serem apresentadas no Navio que carrega(va) o imaginário marcante do mito do boto, com apresentações em performance e vários outros trabalhos sobre a temática mítica.

No decorrer da construção da dissertação, uma das autoras deste artigo se deparou com a análise de várias obras que envolviam a temática do mito *do Boto*, entre elas: *Cobra Norato*, de Raul Bopp (2009); *Chapéu Virado: a lenda do boto*, de Salomão Larêdo (2001); *Marajó*, de Dalcídio Jurandir (2008); *Visagens, assombrações e encantamentos da Amazônia*, de Walcyr Monteiro (2005); *O chapéu do boto e o bicho folharal*, de Juraci Siqueira (2012); *Contos amazônicos: o baile do judeu*, de Inglês de Sousa (1892); *Cenas da vida Amazônica*, de José Veríssimo (2011). Dessas e de outros textos, a configuração do boto foi traçada com o auxílio da memória oral de velhos moradores de Cametá, interior do Pará. A grande questão era que na *Mitopoética do Boto* o que predominava, segundo a pesquisa, era a figura masculina do mito, enquanto a feminina era comentada uma vez ou outra, em um texto ou outro, com restrição e um tabu ainda maior que o masculino, o boto.

³⁰ Optou-se pela forma linguística *b(ô)ta* para diferenciar o vocábulo que representa o mito feminino do boto, por jogar que na sua forma *bota* pode haver uma confusão semântica e sonora com o calçado *bota*, por serem homógrafas.

Durante a coleta de dados realizada em 2013 por Wanzeler (2014), a memória oral traçou um perfil de *b(ô)ta* que vai da figura de proteção materna, “bota parturiente”, à figura desejada de “*mulher fatal*”, aquela que “se parecia com mulher e quando morta na praia o caboclo não poderia fugir à tentação (...). É por demais bom, mas bom mesmo que mata. Não tem mulher igual. Mata. É uma areia gulosa” (JURANDIR, 2008, p. 117).

A partir desse momento, o interesse foi despertado, aguçado, incentivado, fertilizado pelas várias possibilidades de interpretação mítica da personagem, que para Dalcídio Jurandir era filha da *Mãe-d'água* ou *filha de boto*, a bela e sedutora *Ormindá*. É ela quem deverá ser morta para o homem reafirmar seu poder fático de homem viril, a bota deve ser morta para provocar o prazer no caboclo, algo como um impedimento ou ruptura sobre o poder masculino na sociedade, como se para “dominar” uma mulher fosse preciso vê-la morta, anulada, fragilizada, pois todo seu encanto é momentaneamente “quadrado”, seu poder sobre o varão diminuído, mas como em uma antítese, o poder na morte é potencialmente elevado, pois “mata o homem de prazer”. Essa é só uma hipótese a ser seguida, mas que poderá ser negada ou esmiuçada com novas leituras e releituras.

Afinal, Dalcídio Jurandir é mestre em revelar a majestosa natureza e seus mitos, construindo, poderíamos dizer, uma *mitopoética* mais próxima da “realidade” cabocla do que qualquer outro autor. Por isso virá dele, o analisar da literatura de expressão amazônica, em seu universo ficcional, que além de arte, emoção e prazer, é um poderoso instrumento para a sensibilização da consciência humana e para a expansão da análise do mundo e de conflitos internos pouco (re)velados. É nele que podemos analisar o mito da *b(ô)ta*, sua descrição, seus encantamentos e (re)velar traços e tabus engendrados na poética mitológica, “restrições do dizer e do ouvir” que também nos levam a pensar o papel da mulher como coadjuvante até mesmo no mito.

Do ponto de vista metodológico, este artigo é desenhado com o *cópus* coletado em 2013 por Wanzeler (2014), na comunidade de Tentém, área rural do município de Cametá, região Nordeste do Estado do Pará, Brasil. Segue os caminhos da História Oral, com pressupostos da abordagem fenomenológica, a partir das memórias individuais colhidas por meio da entrevista oral, semiestruturada e método de análise de conteúdo. A escuta, coleta e registro de narrativas orais contadas por populares cametaenses soma-se à existência de uma produção de livros, artigos periódicos, dissertações e trabalhos publicados em diferentes períodos que ajudam a conhecer e pensar as origens e os outros sentidos do mito do(a) boto(a) na vida das populações da Amazônia paraense.

Assim, uma vez apresentados os elementos introdutórios, o trabalho segue composto por outras três partes: *As origens e caracterização do Boto e da Bota*; “*Ormindá, é boa que só bota*”, tópico em que há aprofundamento entre a configuração do mito da *b(ô)ta* e a personagem Ormindá do romance Marajó. Por fim, são feitas algumas *considerações finais* acerca deste exercício interpretativo dos autores presentes.

2. As origens e caracterização do boto e da *b(ô)ta*;

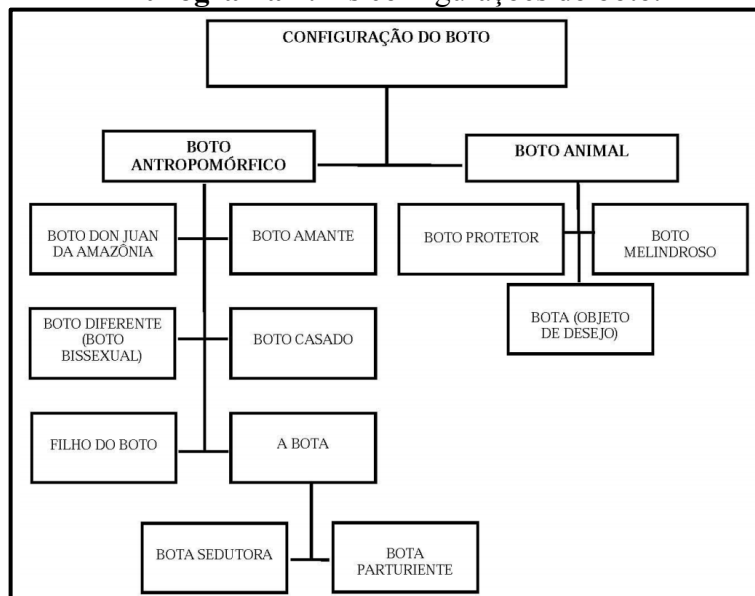
Da Grécia Antiga até se deparar com o nado lascivo nos rios amazônicos, o boto empresta o cio, luxúria, elegância e sedução de seu parente mais próximo, o golfinho páfio que nada ao lado de figuras mitológicas como Afrodite (Vênus), a deusa do amor e da beleza nascida do pênis decepado de Urano que caiu no oceano. Eros, deus do amor, segue a deusa resplandecente cavalgado em um golfinho que pode ser encontrado junto ao tridente de Poseidon (Netuno). Além disso, é a imagem do animal que deuses preferem se transfigurar para envolverem sexualmente com os/as mortais. Também são considerados “piratas”

castigados por Eros que arrependidos se tornaram amigos dos homens e conduzem os naufragos à salvação (CASCUDO, 2002).

Em torno do delfim, encontram-se as predileções no panteão grego por amigos-rapazes novos, inseparável de Afrodite e com os elementos clássicos do mediterrâneo. Mas o Boto amazônico consagra-se nos ciclos de sedução ribeirinha, semelhantes a outros deuses, Júpiter e Netuno que se transformavam em animais para namorar mulheres mortais da terra. Empédocles, na doutrina de reencarnação dos pitagóricos, também lembrava um peixe que saltava para fora do mar: “Vagabundo exilado da divina existência [...] fui outrora um rapaz e uma rapariga, um arbusto e um pássaro, um peixe que salta para fora do mar” (LE GOFF, 2003, p. 434). Poderia ele lembrar o Boto? E o grande Oceano, Okeanós que Vernant (1973, p. 73) diz ser irmão de Mnemosyne, deusa da memória, mãe das musas. Em Hesíodo (2012), ele é o senhor dos oceanos e rios, morador de um palácio no fundo das águas, o que pode lembrar a morada do Boto? (WANZELER, 2014).

Na Amazônia, não se trata mais de golfinho páfio, mas de boto sedutor, melindroso que pode transfigurar-se em: Boto Don Juan da Amazônia; Boto Amante; Boto Diferente (bissexual); Boto Casado; Filho do Boto; **Bota (Sedutora e Parturiente)**; Boto Protetor; Boto Melindroso e **Bota (objeto de desejo)**. Observe como Wanzeler (2014) apresentou as Configurações do Boto em sua dissertação de mestrado através das narrativas orais de velhos cametaenses:

Fluxograma 1: As configurações do boto.



Fonte: Wanzeler (2014).

Não importa o (codi) nome, a Mitopoética Amazônica representada pela voz dos intérpretes da pesquisa de Wanzeler (2014), associam em sua maioria a figura do boto a de um sedutor de moças ribeirinhas nos principais afluentes do rio Amazonas, e é o pai de todos os filhos de responsabilidade desconhecida. Nas primeiras horas da noite, transforma-se num bonito rapaz, alto, branco, forte, grande dançador e bebedor, e aparece nos bailes, namora, conversa, frequenta reuniões e comparece fielmente aos encontros femininos. Antes da madrugada pula para a água e volta a ser Boto. Caráter típico do Don Juan da Amazônia.

3. Entre Cameté e Marajó: “Orminda é boa que só bota”

Cametá é uma cidade do interior da Amazônia, localiza-se à margem esquerda do rio Tocantins, no Nordeste paraense, conhecida como “Terra dos Romualdos”, “Pérola do Tocantins”, “cidade invicta da Cabanagem” e mitológica por natureza, conserva um ar tipicamente interiorano, com casarões antigos típicos da Belle Époque que se entrecruzam com árvores e plantas. Os cametaenses são donos de um dialeto tipicamente paraense, reconhecido por usos de expressões populares como: teteé (atoa), pitiú (odor característico do peixe), parente (saudação típica), mundiar (seduzir), entre outras. São singulares em suas tradições, pois ainda conservam, apesar da proximidade com a capital do Estado, Belém, uma “lentidão” que se opõe a agitação da metrópole paraense. O tempo pelo interior passa diferente da agitação das grandes cidades, a apreciação do relógio não “voa” como em Belém (Loureiro, 2000, p. 69).

Nas catacreses do rio Tocantins, há braços, cotovelos, cabeça de rio e em uma dessas partes fica a Comunidade de Tentém, com casas feitas geralmente com poucos cômodos, quarto, sala/salão e cozinha quando não apenas um salão que funciona como o quarto, e uma cozinha em que muitos contadores/as domésticos envolviam seus pupilos:

Lá na Casa Grande... a casa era muito enorme... da minha mãe... minha mãe era a mãe do Salú... era a filha da casa... muito grande a casa dela... tinha capela (SANTA CRUZ, 2013).

A casa em que eu morava no Tentém era coberto com palha, era com miriti a parede, assoalho de açazeira que o papai tirava... era muito difícil. Sou a filha mais velha (RAIMUNDA, 2013).

Nem casa nós tinha, era um pedaço de casa... morando na casa do outro. Depois que nós trabalhamos junto, todos nós que compramos terreno e o pedaço da casa que era do finado Dezampo, primeiro era uma barraca onde nós morava. Nós morava junto com os dois velho. Eram três famílias. Era a família do velho Quinina, era a família da Bineca, a família do papai e os dois velhos... eram quatro famílias...[...] Quando nos se mudemos, já era casa grande, depois ele mandou desmanchar. Ficamos só num pedaço de casa, quase caindo na nossa cabeça (MARIA ZÉLIA, 2013).

É neste ambiente de pertencimento que as vozes antigas de cametaenses natos narram o boto, entrelaçam realidade e ficção, educam através da voz, falam com a memória e contam um mundo que só a voz é capaz de transmitir. Tecem o fio da vida, espalham a semente da sabedoria, disseminam conhecimento, respiram mitos. Aí começam a surgir os botos, iaras, mães d’água que rondam o imaginário amazônico, em voz e canto.

Nas narrativas cametaenses coletadas por Wanzeler (2014, p.123), a b(ô)ta é uma “personagem rara entre as narrativas do boto”. Um dos intérpretes da pesquisa, o senhor Alchimidis diz:

“-Tomara que uma bota se simpatize de mim! E se ela vier dormir comigo, eu vou agarrar ela até de manhã, não tem dessa.” Mas só que comigo, nunca a bota se manifestou porque [...] diziam que tanto o boto com a mulher, como também que tinha bota que se simpatizava com os homens, né[...] [Mas tinha bota também?] Tinha, mas só que, disque, era raro, né, só quando dava (ALCHIMIDES, 2013)

De seis entrevistados, apenas um se propôs a falar da b(ô)ta, os demais não fizeram comentários diretos sobre a presença da figura feminina do boto, mas confirmaram existir quando indagados pela entrevistadora. Talvez por se tratar “dela”, a b(ô)ta, e não “dele”, o boto. Encontra-se aí o tabu do poder fálico da mulher, que mata ou deve ser morta para que o

equilíbrio se restabeleça, afinal a mulher numa sociedade patriarcal nunca deverá estar acima da força do varão, do homem, do macho, pois o homem é o provedor, protetor do lar, o mais forte. Ela, a mais fraca. Essa mulher tão livre, tão sensual não tem lugar naquela sociedade. É ultrajada pelo desejo excessivo dos machos, é morta por despertar o desejo nos homens, bem como a b(ô)ta.

Ela causa medo, fragiliza o masculino, pode matar o falo³¹, e com ele toda uma sociedade, o poder masculino do falo com força na bota deixa de ser uma passiva do desejo e passa a ser a sedução em forma de mulher, o poder agora da mulher, o poder da figura feminina e não mais do falo masculino. Com força, garra, coragem e “afeto” com olhar de cobra, corpo de serpente e órgão genital com grande contração. É precisamente assim que Dalcídio tece os encantos da personagem Ormindia em Marajó. Parece haver na figura de Ormindia um quê de *b(ô)ta* e Dalcídio configura o imaginário social através deste mito que tão pouco é discutido nas academias e narrado nas rodas de contação de história.

Sabe-se que em Marajó, é vista a força da elite marajoara de latifundiários, nas figuras de Coronel Coutinho e de seu filho, Missunga, em confronto com os pobres e desamparados da região. Infere-se que, na produção dalcídiana, as personagens femininas ou são oprimidas na comunidade em que estão inseridas, ou subvertem a forma como a sociedade ordena que se comportem. No plano da narrativa, a personagem Ormindia, filha de Nhá Felismina, subverte à ordem social em que está inserida para livrar-se da opressão, mesmo que tenha um final trágico. É ela que desperta a atração dos Coutinhos, pai e filho.

Para Furtado (2010, p. 214), Ormindia é uma presença ostensiva no romance pelo tom lendário que lhe dá o narrador, “a grande marca dessa mulher é o senso de liberdade que a faz senhora de si, de seus atos, de suas escolhas, daí sua fama saltar e afrontar as fronteiras dos Coutinhos” (Furtado 2010, p. 214). No nono capítulo, são enfatizados seu poder de atração e seu lado irrequieto: “Contavam que Ormindia foi achada na praia. Não nasceu da velha Felismina. Ormindia nasceu da mãe água” (JURANDIR, p. 81). Não é mulher para um homem só, e é dona de suas vontades. Vive dos favores masculinos, mas sem abrir mão do seu poder de escolha, por isso quando se nega a dançar com um macho, atrai a desgraça para si.

Um outro fato que aproxima Ormindia do mito da b(ô)ta é de ter ido morar com a pajé Nhá Leonardina, a qual teve como primeiro homem **o boto**. Observe o que Furtado (2010, p. 219) diz sobre a personagem:

Ormindia está presa a uma contradição: a lenda lhe tira as algemas da prisão terrena, da coerência, da plausibilidade, mas também faz com que represente a prisão a que a sociedade local subjugava a mulher. O sinal do corpo de Ormindia ficou na torre da igreja; a princesa está presa no castelo. Essa prisão ganha caráter metafórico do destino das mulheres locais. Queria ela uma segunda lua? O brilho de Ormindia ficou preso na caixa (...) (FURTADO, 2010, p. 219).

Gilbert Durand considera o mito como um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico, que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa. O mito é também um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias (DURAND, 2012, p.

³¹ Lacan se concentra na função do **falo como significante da falta e diferença sexual**. O falo na teoria lacaniana não deve ser confundido com o órgão genital masculino, embora claramente carregue essas conotações. O falo é antes de tudo um significante e no sistema de Lacan um significante particularmente privilegiado. O falo opera em todos os três registros de Lacan – o imaginário, o simbólico e *o real* – e como seu sistema se desenvolve, torna-se a um único indivisível significante que ancora a cadeia de significação. Na verdade, é um significante particularmente privilegiado porque ele inaugura o processo de significação em si.

62-63). Deveras, as imagens, os símbolos e os arquétipos podem mesmo condensar narrativas míticas. Os mitos primitivos, que diziam respeito à humanidade como um todo, reduzem-se a imagens individuais, que guardam relação com o imaginário coletivo. Nessas imagens e símbolos, presentes na literatura, é que se revela a permanência do pensamento mítico.

Outrossim, a representação entre homem e natureza é marca do caboclo dalcidiano. A paisagem, as fantasmagorias, os mitos, os costumes e o manancial de construções sobre a vida amazônica tornam Jurandir um dos poucos a trabalhar a figura feminina do boto e a personificar em essência. Digo isso, devido ter sido um dos poucos escritores pesquisados na dissertação de mestrado a darem um NOME e uma PERSONAGEM ao mito da b(ô)ta, apresentando mesmo que de forma coadjuvante um grau de importância ao feminino tão renegado nas narrativas orais coletadas no interior da Amazônia paraense. É no romance Marajó, livro da mocidade do autor e segundo livro que compõe o Ciclo do *Extremo Norte*, publicado em 1947, que antecede a viagem de ida ao Rio de Janeiro, que encontramos com tanta riqueza de detalhes o mito do boto, sem antes passar pela b(ô)ta Ormindá, ou seria Mãe d'água Ormindá? “Ormindá é boa que só bota. Da feita que um infeliz cai naquele bicho só arrancando à força.” (JURANDIR, 2008, p. 249).

Segundo Marlí Furtado (2010, p. 15), com o ciclo, o escritor paraense rompeu com a tradição literária dessa região, na qual os personagens eram marcados “pelo embate com uma Natureza grandiosa, mítica, na maioria das vezes invencível”, pois nas obras dalcidianas “os personagens eram, em grande parte, pobres e decaídos, produzidos e cerceados pela própria sociedade burguesa em que se inserem (...) corroídos, num ambiente também corroído”.

Na dissertação de mestrado de Moreira (2015), há várias recepções críticas literárias ao romance Marajó, e um dos corpus analisados compreende que a intenção de Dalcídio em destacar a verossimilhança entre os aspectos sociais e culturais da ilha, por ele vistos, e a representação desses elementos no romance, reforça o argumento de que o livro genuinamente documenta a realidade objetiva de Marajó com seus costumes, lendas, mitos e modo de vida da população (MOREIRA, 2015, p. 105). Mas não para por aí, ratifica-se com o autor de que ao tratar sobre o Marajó e seus conflitos e ambientes, Dalcídio universaliza o marajoara que passa a representar o paraense, amazônida, nortista, brasileiro, americano. Por isso, estudá-lo está além do Marajó, está para a representação de conflitos humanos, consciência e sensibilização do homem e da mulher.

Além disso, soma-se o fato de se terem poucas produções científicas, dissertações e teses sobre o romance Marajó. Foram encontradas no banco de dados da UFPA, sob a orientação da prof.^a Dr.^a Marlí Tereza Furtado, apenas estas dissertações: *A ética e a estética em Marajó, de Dalcídio Jurandir*, de Gerson de Sousa Mendonça; *A crítica literária aos romances “Chove nos Campos de cachoeira”, “Marajó” e “Três casas e um rio” na imprensa do Rio de Janeiro*, de Alex Santos Moreira; *Tra[D]ição e o jogo da diferença em Marajó, de Dalcídio Jurandir*, de Luiz Guilherme Santos Júnior. Estas trabalham cada uma com um elemento-chave do romance, no entanto nenhuma trabalhou com a mitopoética na obra Marajó ou traçou um perfil dos mitos presentes no romance.

Já dissertações sobre o mito do boto foram oito, como consta em Wanzeler (2014), nas mais diversas áreas da ciência e sobre a b(ô)ta, nenhuma. Veja abaixo o *Estado da Arte* da autora.

Quadro 1 : Dissertações do banco de dados da CAPES no período de 2000 a 2011 sobre as narrativas do Boto.

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO/ AUTOR	ANO	INSTITUIÇÃO/ REGIÃO	ÁREA DO CONHECIMENTO	LINHA(S) DE PESQUISA
Da mitotragédia grega à mitopoética amazônica: crítica da razão e (ante) pedagogia dos mitos e lendas como valorização dos saberes esquecidos/ HARALD SÁ PEIXOTO PINHEIRO	2002	Universidade Federal do Amazonas	Educação	Formação e práxis do educador frente aos desafios amazônicos
O boto na verbalização de estudantes ribeirinhos: uma visão etnobiológica.. /ANGÉLICA LÚCIA FIGUEIREDO RODRIGUES	2008	Universidade Federal do Pará	Psicologia	Teoria e pesquisa do comportamento
Psicanálise e folclore amazônico: uma leitura freudiana das lendas do Mapinguari, do Boto e da Cobra Norato/ LORENA LIMA DA SILVA	2009	Universidade de Fortaleza	Psicologia	Sujeito, Sofrimento Psíquico e Contemporaneidade
Imaginário das águas: Narrativas “Maravilhosas” da Comunidade São José, no Careiro da Várzea, Amazonas./ EDIVÂNIA HOSANA DA SILVA.	2009	Universidade Federal do Amazonas - Sociedade e Cultura na Amazônia	Ciências Humanas	Redes, Processos e Formas de Conhecimento
Narrativas orais: performance e memória./ JOAQUIM ONESIMO FERREIRA BARBOSA	2011	Universidade Federal do Amazonas - Sociedade e Cultura na Amazônia	Ciências Humanas	Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais

Fonte: Wanzeler (2014, p.16)

Quadro 02: Dissertações do banco de dados de Mestrado em Letras -UFPA, 1990 a 2006, narrativas do Boto.

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO/ AUTOR	ANO	INSTITUIÇÃO/ REGIÃO	ÁREA DO CONHECIMENTO	LINHA(S) DE PESQUISA
Amazônia na e-fusão de (s)eus sentidos, a encant-ação, o a-sombramento, as vi(s)agens, um gesto de leitura./ MARIA CLARA TELLES	1996	Universidade Federal do Pará/ Belém-Pa.	Letras	Teoria Literária
Dalcídio Jurandir: um rio... um boto... uma cobra grande./ ZAIR HENRIQUE SANTOS.	2006	Universidade Federal do Pará/ Belém-Pa.	Letras	Teoria Literária
A referenciação dêitica temporal em textos orais da lenda do Boto./ MARIA ALDENIRA REIS SCALABRIN	2006	Universidade Federal do Pará/ Belém-Pa.	Letras	Teoria Literária

Fonte: Wanzeler (2014, p.19)

Relativamente poucas são as dissertações de mestrado acerca da mitopoética do boto, e absolutamente nenhuma específica para a sua figura feminina. Em cada uma dessas dissertações, a b(ô)ta era mencionada como amuleto, e algumas vezes citadas em um ou dois parágrafos, mas não passava disso.

Encontra-se, portanto, um objeto singular de pesquisa. Um mito que parece ter uma restrição de estudo, um número tão ínfimo que apenas livros de literatura de expressão amazônica o narram mesmo que com restrição de palavras, haja vista que tanto no livro Marajó quando nas narrativas de Wanzeler (2014), um ou outro que tem a empáfia de contar sobre os acontecimentos acerca da b(ô)ta.

4. Considerações finais

A partir da perspectiva mítica, a b(ô)ta suscita muitas questões sobre a vivência nas regiões amazônicas, especialmente Cameté e Marajó. Através da riqueza narrativa encontrada no romance Marajó de Dalcídio Jurandir e nas narrativas orais cametaenses, a figura feminina do mito do boto parece cumprir na condição humana, a repetição das condutas inconscientemente espelhadas em mitos que transcendem épocas e que se fazem representar por mudanças do ser. Falar da personagem Ormindá e do mito da b(ô)ta traz a originalidade da pesquisa, embora não o suficiente.

Traços como o corpo sedutor de Ormindá, sua empáfia, seu jeito de tratar os homens e sua origem duvidosa acrescidos do aguçar dos desejos masculinos em possuí-la sexualmente, tanto em casos provavelmente incestuosos como do Coronel Coutinho e Missunga, aproximam a personagem de Marajó ao que o intérprete Alquimes (WANZELER, 2014) diz na sua entrevista: “Da feita que um homem cai naquele bicho, só consegue sair a força mesmo”.

O olhar, outro contraponto com a narrativa cametaense e a marajoara. “Olho de boto” é usado como um talismã para atrair e temer, na b(ô)ta o “olhar é fatal”, seduz, mundia, enfeitiça e mata. É dele que advém uma espécie de portal do mundo real ao fantasioso. Da sombra dos mitos, aos desejos mais profundos da alma humana, ninguém consegue traduzir o imaginário que cerca esse portal entre mundos e que une o mito feminino ao masculino, ambos atraem, e representam fortemente o poder sobre quem se permite ou sem forças, se entrega a olhar, desejar, querer. Como no mito da Medusa, o olhar empedra, solidificar, endurece. Simbolicamente, Medusa era trágica, solitária e figura uma mulher incapaz de amar e ser amada, no entanto, se for encarada, faz com que homens e mulheres ficassem, imóveis, rendem-se a morte, consumação do desejo e rendição aos encantos. “Deve-se evitar olhar para o bicho” (ALQUIMES, 2013).

A parte do animal representativo em Dalcídio e que encontra relação nas narrativas dos intérpretes da pesquisa é o *órgão sexual*, conhecido como “paca da Bota”. Segundo Cascudo (2002) e Fares (1996), o boto-fêmea na sua forma animal pode ser objeto de desejo em virtude do poder de sedução realizado pelos amuletos de partes do animal. Pode proporcionar intenso prazer ao homem. Tocantins (2000, p. 238) diz que “os órgãos sexuais da fêmea [do boto] são notavelmente semelhantes aos da mulher e proporcionam prazer tão intenso ao homem, diz-se, que se o animal não o afastar de si ele prosseguirá em coito até morrer”. Observem a semelhança: “Da feita que um infeliz cai naquele bicho só arrancando à força.” (JURANDIR, 2008, p. 249).

Ainda nesse viés de ter a fêmea do Boto a forma animal, bicho e homem se mostram dignos um do outro, na força do prazer e na agilidade, mas se tornam inimigos não de mesmo porte, pois no combate, após o prazer, o homem mata a fêmea que se entregou passivamente ao desejo masculino. Nenhuma conciliação é possível. A distância homem x animal, o desgarramento, a dissolução sentimental. O homem é superior, porque mata a bota; mas, ao fazer isso, age também como animal, igualando-se ao ser que tanto despreza. Assim, seu lado animal prevalece e a força do instinto força-o a matá-la para não levar no ventre um filho do homem.

O interdito pode não ser efetuado com a morte, mas no momento do prazer, o proibido é aceito como permitido, homem e animal encontram-se como unos na relação sexual. Ele entra, a penetra e ela suga-o proporcionando o gozo intenso que, segundo a tradição desse mito, uma fêmea-humana nunca proporcionaria, porque não tem o número de “contrações” da Bota durante o ato sexual. Durante a relação, a natureza harmoniza-se com o homem, mas a

ideia do romantismo cai na água junto com o corpo do animal morto; o homem não será capaz de se harmonizar com a natureza criadora.

Josse Fares (1996) analisa a presente configuração e esclarece que na relação homem x Bota, o encantamento não se efetua porque a Bota morre após a cópula. Não há elevação da Bota à condição humana. Há uma relação física entre homem e animal. O humano relaciona-se sexualmente com o animal, uma zoofilia. Não há processo encantatório. Depois do prazer a Bota sofre com a morte. Isso parte, sem sombra de dúvidas pela crença, principalmente dos pescadores, de o órgão sexual da Bota animal ser semelhante a da mulher, porém com maiores contrações musculares que da fêmea humana. Cascudo (1972, 2002), Veríssimo (1887), Larêdo (2001), Tocantins (2000), Fares (1996), entre outros, confirmam ter encontrado quem usasse a paca da bota (vagina da bota) como talismã para seduzir aquele a quem a mulher desejasse.

Portanto, há fortes semelhanças entre a personagem do romance Marajó e as narrativas orais coletadas no interior da Amazônia. O que poderá ser narrado em próximas histórias... Até a próxima.

REFERÊNCIAS

BARTHES, R. **Introdução à Análise Estrutural da Narrativa**. In: BARTHES, Roland et al. *Análise estrutural da narrativa*. Petrópolis: Vozes, 1971, p. 19-20.

BOPP, R. **Cobra Norato**. 28. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Tecnoprint S. A. , 1972.

_____. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. 2. ed. São Paulo: Global, 2002.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FARES, J. **O boto, um Dândi das águas amazônicas**. Revista Moara. Belém, no5: 4763, abril/setembro, 1996.

FURTADO, M. T. **Universo derruído e corrosão do herói em Dalcídio Jurandir**. Campinas: Mercado de Letras, 2010.

JURANDIR, D. **Marajó**. 4. ed. Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 2008.

MONTEIRO, W. **Visagens, assombrações e encantamentos da Amazônia**. Belém: Ed. do autor, 2005.

MOREIRA, A. S. **A crítica literária aos romances *Chove nos Campos de Cachoeira, Marajó e Três Casas e Um Rio na imprensa do Rio de Janeiro***. 2015. 194f. Dissertação (Mestrado em Letras-Estudos Literários) – Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, 2015.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.

LARÊDO, S. **Chapéu Virado: a lenda do boto**. 2. ed. Belém: Salomão Larêdo editora, 2001.

LE GOFF, J. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão [et al.]. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.

LOUREIRO, J. de J. P. **Obras reunidas: cultura amazônica – uma poética do imaginário**. Vol. 4. São Paulo: Escrituras, 2000.

PADINHA, M. do S. R. **Narrativas orais na Comunidade Remanescente de Quilombo Menino Jesus: processos de educação e memória**. 2009. 137f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, Pará, 2009.

SANTOS, A. O. A. **A personagem feminina em *Linha do Parque*, de Dalcídio Jurandir**. 2013. 114f. Dissertação (Mestrado em Letras-Estudos Literários) – Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, 2013.

SIQUEIRA, A. J. **O chapéu do boto e o bicho folharal**. Belém: Paka-Tatu, 2012.

SOUSA, I. **Contos amazônicos: o baile do judeu**. Rio de Janeiro: Laemmert, 1892. Disponível em www.dominiopublico.gov.br. Acesso: 10 julh 2013.

TOCANTINS, L. **O rio comanda a vida – uma interpretação da Amazônia**. 9. ed. Manaus: Valer/Edições Governo do Estado, 2000.

VERNANT, J. P. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Universidade de São Paulo, 1973.

VERÍSSIMO, J. **As populações indígenas e mestiças da Amazônia**. Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Tomo L, Parte Primeira, p. 295-390. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C, 1887.

_____. **Cenas da vida Amazônica**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

WANZELER, Z.C.S. **Boto em gente, gente em boto saberes, memória e educação na Amazônia**. 2014. 158 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, Pará, 2014.

[Recebido: 27 fev. 2019 – Aceito: 20 abr. 2019]