

## **ENTRE O FANTÁSTICO E O REAL MARAVILHOSO AS LINHAS ABISSAIS E O RISO DE SOBERBA EM NARRATIVAS AMAZÔNICAS DO BOTO**

### **BETWEEN THE FANTASTIC AND THE WONDERFUL REAL THE ABYSSAL LINES AND THE LAUGHTER OF ARROGANCE IN THE AMAZONIAN NARRATIVE OF THE BOTO**

**MARISA MARTINS GAMA-KHALIL\***  
MMGAMA@GMAIL.COM

O trabalho objetiva discutir a relação discursiva e estética estabelecida entre o fantástico e o humor, tomando como *corpus* uma narrativa oral sobre o boto, recolhida no Vale do Guaporé, em Rondônia, na Amazônia. A narrativa, que se alinha à vertente do real maravilhoso, coloca em jogo um jogo de vontades de verdade e de risos.

**Palavras-chave:** fantástico; real maravilhoso; boto; riso; verdade.

The paper aims to discuss the discursive and aesthetic relationship established between fantasy and humor, taking as corpus an oral narrative about the boto, collected in the Guaporé Valley, in Rondônia, in the Amazon. The narrative, which aligns with the wonderful real aspect, brings into play a game of desires for truth and laughter.

**Keywords:** fantastic; feal wonderful; boto; laughter; truth.

Data de recepção: 29-12-2024

Data de aceitação: 11-3-2025

DOI: 10.21814/2i.6151

---

\* Professora aposentada da Universidade Federal de Uberlândia. Professora visitante da Universidade do Estado do Mato Grosso. Bolsista Produtividade em Pesquisa CNPq. ORCID: 0000-0003-2236-4334.

*A paisagem amazônica, composta de rios, floresta e devaneio, é contemplada pelo caboclo como uma dupla realidade: imediata e mediata. A imediata, de função material, lógica, objetiva. A mediata, de função mágica, encantatória, estética.*

- João de Jesus Paes Loureiro

## 1. Primeiras palavras

Algumas narrativas colocam em suspenso as aparentes solidez que o mundo nos apresenta; nelas, o sobrenatural aparece configurado não apenas como um dispositivo que pode provocar sensações como o medo ou como a hesitação, contudo também como uma forma de questionamento das certezas arquitetadas pela realidade, provocando um efeito de ameaça. Esse sentido de “ameaça”, defendido por David Roas (2001) em seus estudos sobre a literatura fantástica, vincula o evento insólito a um processo caracterizado pela transgressão e este muitas vezes é relacionado a um suposto perigo, configurando o efeito de ameaça.

A crença ou não no evento sobrenatural nem sempre se constrói como uma decisão de ordem individual, algumas vezes a ordem advém de uma decisão cultural e ideológica. O resultado pode ser a divisão de opiniões e até mesmo o riso de soberba ou de desdém em relação à suposta verdade do outro. O riso, no mundo ficcional do modo fantástico, ocorre como consequência da aparente falta de lógica, do desrazoamento, que o sobrenatural traz em sua construção. Para tratar dessa questão trago como objeto de estudo uma narrativa amazônica em torno do boto, que se estabelece por intermédio de uma rede de vontades de verdade e engendra, como resultado de um choque cultural, ironias e risos.

## 2. A narrativa: seu contexto e seu texto

A narrativa que trago como objeto de estudo foi contada a mim por um dos graduandos da Licenciatura em Letras/ UNIR, em Costa Marques, durante a disciplina “Mito e narrativa”<sup>1</sup>. Durante a aula, estabeleceu-se uma polêmica sobre a natureza do mito, porque para alguns alunos, por exemplo, Jesus não poderia ser considerado mito, mas Buda, sim, poderia ser. O que levava alguns acadêmicos considerarem dois grandes líderes religiosos, Jesus e Buda, sob duas óticas tão distintas? Um acadêmico disse que tinha um caso vivido por ele que poderia explicar essa questão. Ele iniciou a sua narrativa explicando que, no Vale do Guaporé, acontece tradicionalmente a Festa do Divino Espírito Santo. A cada ano uma das cidades desse vale é a sede da festa. Os barcos vêm, em romaria fluvial, pelo Rio Guaporé e afluentes, e, por fim, aportam na cidade sede para ali as festividades se desenvolverem. Os festejos do Divino na região do Vale do Guaporé fincam uma tradição de mais de cem anos. Durante quarenta dias a coroa do Divino Espírito Santo percorre aproximadamente onze cidades do Brasil e da Bolívia e, no fim do percurso, a festa é realizada na última cidade aportada pela romaria fluvial. O final da festa ocorre no dia de Pentecostes.

<sup>1</sup> A narrativa se encontra registrada em um livro sobre literatura e cultura amazônica: Gama-Khalil, Marisa (2015).

Em um desses anos, a comunidade sede da festa foi Costa Marques, a maior daquela região. E a cidade se encheu de católicos de todos os lugares do Brasil para festejarem o Divino Espírito Santo. Esses religiosos, durante a sua estadia na cidade, foram visitar alguns pontos turísticos, dentre eles, o principal, o Forte Príncipe da Beira, monumento antiquíssimo e enorme, hoje reduzido a ruínas, localizado às margens do Rio Guaporé. O acadêmico narrador da história era uma das pessoas responsáveis por essa visita ao Forte. Lá no Forte, os católicos visitantes viram muitíssimos botos pulando no Rio Guaporé. Em função do enorme maravilhamento dos católicos com o balé dos botos nas águas, uma pessoa local informou a eles que havia bem perto dali uma senhora que criava um boto nos fundos de sua casa, pois no quintal localizado atrás da casa dela passava um igarapé afluente do Rio Guaporé. Eles ficaram mais curiosos ainda quando um dos moradores informou que ela acreditava que o boto era o pai do seu neto. Prontamente eles foram suscitados pela curiosidade e decidiram ir ao local para que pudessem verificar de perto a história, que, do ponto de vista deles, avultava-se tão “fantástica” e despropositada.

Chegando lá, os católicos viram logo o boto. Lá estava ele de fato, fazendo o seu balacubau, como se designa sua dança aquática, como a se exibir no balanço das águas, depois sumiu pelo beiradão do rio. Os católicos viram também o menino, de uns cinco a seis anos aproximadamente, que estava na beira do rio a brincar com borboletas amarelas. A senhora apontou o menino orgulhosa e disse que era seu neto, filho de sua filha, que falecera no parto. Ela, a avó, criava o menino, que não lhe dava trabalho, pois passava o dia a brincar com as borboletas, com os peixinhos do rio e com o seu pai, o boto. Depois, os visitantes, entre muitos risos e ironias, perguntaram àquela humilde senhora beiradeira se ela acreditava de fato que aquele boto era o pai daquele menino. Ela logo percebeu a incredulidade e o riso de zombaria dos visitantes e disse, com a sua sapiência amazônica, mais ou menos estas palavras:

Vocês são muito engraçados, porque acreditam que Jesus foi gerado na Virgem Maria por obra e anúncio do Divino Espírito Santo. Mas eu pergunto: quem já VIU o Espírito Santo? E vocês fazem festa todo ano para esse Divino Espírito Santo! Olha, pois eu digo: aquele ali é o meu neto e aquele outro (o boto naquela hora aparecera de novo) ... aquele outro, o boto, é o pai dele, o que fez, concebeu ele com minha filha. Ou seja, eu digo e mostro!

As duas histórias aparentemente antagônicas – a da gravidez de Maria com a anunciação do Espírito Santo e a da moça beiradeira pela ação do boto – apresentam similaridades, porque são duas concepções incomuns. Parece-me que, no meio desses antagonismos, há uma ponta de incerteza, porque o motivo de os católicos irem ao local onde morava a mulher que criava um boto, supostamente seu genro, no rio atrás de sua casa, pode sugerir que foram instigados por uma ponta de dúvida sobre a realidade ou não do fato: de um boto de fato morar no rio atrás da casa e de esse boto ser verdadeiramente o genro da senhora. Algo ameaçou o sentido de realidade deles? Assim, se considerarmos a reação inicial de dúvida dos católicos em relação à história contada, a narrativa contém elementos que a aproximam do fantástico. Isso se confirma também porque, de acordo com o desenrolar da história, alguns católicos ficaram observando bem esmiuçadamente o menino, como talvez a verificar se haveria nele algum traço cetáceo que comprovasse a paternidade do boto. Entretanto, outros fortes elementos nos permitem vincular a história a uma das modalidades do insólito muito comum em solos latino-americanos, o real maravilhoso.

Voltemos ao antagonismo das histórias, da virgem Maria e da moça amazônica. O que as torna antagônicas? O que faz com que o efeito desse antagonismo seja o riso por parte daqueles que consideram que a sua cultura seja superior à cultura da senhora

amazônica? As respostas a essas perguntas podem ser elucidadas caso interpretemos a narrativa do boto pela perspectiva do real maravilhoso.

### 3. O real maravilhoso como dispositivo de leitura

O maravilhoso utilizado como recurso na literatura relaciona-se ao termo *mirabilia*, como elucidada Jacques Le Goff (2010, p. 16), termo cuja “raiz *mir* (*miroir*, *mirari*) (...) comporta algo de visivo”. Essa raiz, na língua inglesa, dá origem a espelho (*mirror*). O significado atrelado ao que é visível deve ser apreendido não como uma visão simples, algo que é percebido apenas pelos olhos, porquanto a apreensão de tal visibilidade é alcançada por meio dos olhos da alma, a partir da imaginação como seu meio de experimentação. *Mirror*, em latim, refere-se à admiração, ao ato de surpreender-se. Mirar, olhar e surpreender-se são gestos que fundamentam a base dos *mirabilia* e da constituição da literatura a eles ligada.

No século XX, a literatura produzida na América Latina desponta como aquela que passará a definir os rumos da estética narrativa ocidental; é o chamado *boom* latino-americano que tem como princípio uma ficção que se pauta pela construção do maravilhoso. Desarticular de certa maneira, portanto, o eixo artístico da Europa, movendo-o para a América Latina. Escritores como Gabriel García Márquez, Julio Cortázar, Mario Vargas Llosa, Jorge Luís Borges, Alejo Carpentier e Juan Rulfo passam a ser lidos como grandes referências desse novo paradigma literário.

Nos estudos sobre essa literatura que irrompe na América Latina no século XX é frequente a sua associação com uma certa crise do realismo, crise esta veiculada e problematizada esteticamente por intermédio das vanguardas europeias e dos principais postulados do Modernismo no mundo. O modo de o homem perceber o mundo deslocou-se, rompendo-se não só no campo das artes como no das ciências: “As filosofias da certeza cederam lugar às da dúvida. A ciência deixou de ser considerada como instrumento de segurança num universo instável” (Josef, 1993, p. 26). Nesse contexto estético, o parodístico e o lúdico, na visão de Irlemar Chiampi (1980), serão os aportes definidores da nova forma de articulação da arte, que prima por um “real deslocado”. Defendo que essa nova forma de arte se pautou por uma recuperação do procedimento da singularização ou estranhamento, concebidos pelo formalista russo Victor Chklóvski (1978). Esse procedimento, resgatado e hiperbolizado, imprimiu a força necessária para o deslocamento do real operado pela referida literatura latino-americana. O foco foi a ruptura com o prosaico por intermédio de diversificados dispositivos literários que tiveram o imaginário como seu vetor. Lançar o maravilhoso em meio ao prosaico significou romper com os paradigmas realistas. Essa produção latino-americana atraiu a atenção da crítica literária, que se viu no impasse de como nomeá-la e, nesse contexto, os termos realismo mágico, real maravilhoso e realismo maravilhoso foram articulados.

O realismo mágico alastrou-se frutuosamente no solo das letras latino-americanas; com ele, ocorre uma naturalização do real. Utilizado inicialmente na Europa, no campo da pintura, em solos e letras da América Latina, o termo realismo mágico foi utilizado pela primeira vez em 1948 pelo venezuelano Arturo Uslar Pietri, em estudo cujo objeto era a arte literária. Pietri percebe no termo uma ambiguidade insolúvel: “o poético consiste em buscar realisticamente o mistério além das aparências (adivinhar) ou o poético consiste em praticar o irrealismo (negar a realidade)” (Chiampi, 1980, p. 23). Na conferência intitulada “*Magical Realism in Spanish American*”, proferida em 1954 e publicada posteriormente pela Revista *Hispania*, Angel Flores assevera que o realismo mágico teria surgido em solo latino-americano, em 1935, com a obra de Borges *História*

*universal da infâmia*, em função da naturalização do irreal existente nessa narrativa. Luís Leal, em 1967, denega a naturalização do irreal para definir o realismo mágico e defende que nas narrativas latino-americanas o insólito irrompe por meio de uma sobrenaturalização do real e, nesse ponto, ele chega bem próximo da noção de real maravilhoso forjada por Alejo Carpentier (2009), porém insistindo ainda no uso do realismo mágico.

O escritor cubano Alejo Carpentier tece suas primeiras considerações sobre a tendência literária que será por ele designada como real maravilhoso, em 1948, no prólogo do seu romance *O reino deste mundo*. Essa narrativa ficcionaliza a história da revolta dos escravos no Haiti, acontecida no final do século XVIII, e toma como perspectiva para a narração o olhar do escravo Ti Noel. Na epígrafe do prólogo desse romance, Carpentier vale-se de um trecho de *Os trabalhos de Persiles e Sigismunda* para evocar o poder de Mackandal e de Ti Noel de metamorfosearem-se em animais: “O que se deve entender disso de se metamorfosearem em lobos é que há uma enfermidade a que os médicos chamam mania lupina” (Carpentier, 2009, p. 7). O fato de essas personagens possuírem o dom das magias, do vodu e da metamorfose repercute como insólito se considerado pelas leis da lógica do mundo prosaico, contudo, se considerados pela cultura de Haiti, são fatos sólitos/naturais – os *realia* invadidos pelos *mirabilia*. O real maravilhoso relaciona-se, pois, na visão de Carpentier, a uma questão cultural. A cena de *O reino deste mundo* em que Makhandal é posto em uma fogueira para morrer queimado é ilustrativa para entendermos essa questão:

O fogo começou a subir até o maneta, chamuscando-lhe as pernas. Nesse momento, Mackandal agitou o coto, que não tinham podido amarrar, num gesto ameaçador, que nem por minguaado era menos terrível, urrando conjuros desconhecidos e jogando o torso violentamente para a frente. As cordas caíram, e o corpo do negro esticou-se no ar, voando sobre as cabeças, antes de mergulhar nas ondas do negro mar de escravos. (...) Naquela tarde os escravos retornaram a suas fazendas rindo por todo o caminho. Mackhandal cumpria sua promessa, permanecendo no reino deste mundo. (Carpentier, 2009, p. 44-45)

Na visão dos escravos, Makhandal transformara-se em mosquito, em um ser que voa, usando suas artes da magia; na dos homens brancos, ele simplesmente queimou. A oposição das duas culturas promove atitudes diferenciadas frente ao maravilhoso: aceitação de um lado, negação do outro.

Carpentier conta que, na sua visita ao Haiti, percebeu que o real maravilhoso estava entranhado por todo espaço pelo qual passava e concluiu que essa presença do real maravilhoso não seria exclusiva ao Haiti, mas “patrimônio da América inteira” (Carpentier, 2009, p. 10), justificando que essa natureza maravilhosa americana encontra-se vinculada a uma percepção e experiência maravilhosas da realidade.

Para o referido escritor cubano, o maravilhoso dos surrealistas é alcançado com truques de ilusionistas, “reunindo-se objetos que não se costumam juntar: a velha máquina de costura sobre uma mesa de dissecação (...), os caracóis no táxi chuvoso, a cabeça de leão na pélvis de uma viúva” (Carpentier, 2009, p. 7). Concordando com a ótica de Carpentier, entendo que o real maravilhoso é aquela modalidade de maravilhoso que se encontra entranhado na cultura de um povo e que às vezes migra desse lugar para as páginas de um livro. Como nos ensina Carpentier:

O maravilhoso começa a sê-lo de maneira inequívoca quando surge de uma alteração da realidade (o milagre), de uma revelação privilegiada da realidade, de uma iluminação inabitual ou especialmente favorecedora das inadvertidas riquezas da realidade, percebidas com particular intensidade em virtude de uma exaltação de espírito que conduz a um modo de “estado limite”. Para começar, a sensação de maravilhoso pressupõe uma fé. Os que não acreditam em milagres de santos não podem curar-se com milagres de santos (Carpentier, 2009, p. 9).

Vemos na citação a tese máxima de Carpentier sobre o real maravilhoso, que é diferente, como ele mesmo defende, de tendências outras que trabalham com o maravilhoso, como a do surrealismo e do realismo mágico.

No ano de 1964, no texto “Do real maravilhoso americano” (1987), Carpentier retoma quase que integralmente o texto do prólogo de *O reino deste mundo*, no entanto, na sequência, revê sua tese de que o real maravilhoso seria exclusividade da América Latina e, com isso, introduz novas formas de perceber o real maravilhoso em outras partes do mundo.

Com o real maravilhoso percebe que não se trata de o poético praticar o irrealismo, negando o real, como entendia Arturo Pietri em relação ao realismo mágico, porque, nesse caso, por uma questão cultural, a própria realidade encontra-se conjugada a uma irrealidade, ela é maravilhosa. Esta é, em meu ponto de vista, a grande diferença entre o realismo mágico e o real maravilhoso. Ambos – realismo mágico e real maravilhoso – são termos que se constroem por meio de um paradoxo, unindo a um só tempo os *realia* e os *mirabilia*, ou seja, nos dois casos, o insólito irrompe naturalmente em solo prosaico, contudo a diferença reside no fato de, no caso do real maravilhoso, essa irrupção acontecer fincada em uma tradição cultural.

Cabe comentar, ainda, acerca do realismo maravilhoso, noção discutida por Irlemar Chiampi (1980) e vinculada à de real maravilhoso. Chiampi opta por maravilhoso em vez de mágico, porque, em sua visão, o termo maravilhoso encontra-se já relacionado aos estudos literários; o mágico, por outro lado, encontra-se conexo a outras áreas e séries culturais. Ela elucida também que o maravilhoso é aquilo que contém a maravilha, o milagre. A eleição pelo termo realismo em vez de real, segundo ela, deu-se em função da contraposição entre o discurso realista e o discurso maravilhoso. O realismo maravilhoso é uma noção que opera uma fusão entre o realismo mágico e o real maravilhoso, ou seja, ambas as tendências são, no estudo de Chiampi, açambarcadas sob a nomenclatura de real maravilhoso.

A narrativa do boto, como é possível perceber após a exposição feita acerca dessas modalidades de *mirabilia*, pode ser apontada como um exemplo típico do real maravilhoso, uma vez que nela está encravada em seu cerne uma questão relacionada às práticas culturais de uma comunidade, em função de, na Amazônia, ser muito comum entre comunidades beiradeiras, que habitam as margens alagadiças dos rios, a crença de que o boto é um animal que se metamorfoseia em gente, sai de seu *habitat* das águas, adentra o solo de uma comunidade e seduz moças. Esse aparente gesto sobrenatural é interpretado de forma natural pela comunidade, que adota, de certa forma, uma perspectiva animista de compreensão de mundo.

O animismo pode ser verificado com frequência em comunidades originárias das Américas, da Sibéria, da África e em lugares do sudoeste asiático, “onde pessoas dotam plantas, animais e outros elementos de seus ambientes físicos de subjetividade e estabelecem com estas entidades todo tipo de relação pessoal, seja de amizade, troca, sedução ou hostilidade” (Descola, 2015, p. 12). Nos sistemas animistas, tanto humanos como não humanos são dotados de interioridade, de subjetividade, de humanidade. Por esse motivo, o fato de o boto se metamorfosear em moço e seduzir moças, encarado pela cultura ocidental branca como sobrenatural ou como mentira, na cultura amazônica é tomado como uma verdade, ou uma “vontade de verdade” (Foucault, 1999).

#### **4. Linhas abissais: o riso como dispositivo de marcação de superioridade cultural**

Todorov (2003, p. 3), em seu livro *A conquista da América*, nos ensina que: “Podem-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não é em si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu”. Contudo essa atitude do *outro* em mim, ou do *eu* que é habitado pelo *outro*, é denegada na maioria das situações antigas e atuais, no transcorrer de toda história da humanidade, o que desencadeia embates ideológicos constantes, discórdias e até mesmo inumeráveis guerras.

A atitude dos católicos visitantes da sogra do boto é a de incredulidade e também, de certa forma, em alguns momentos, de hesitação. Temos, então, uma oposição de comportamento – entre a atitude espontânea e de fé dos beiradeiros perante um milagre, e a atitude racional e descrente dos católicos que visitavam aquela comunidade beiradeira situada no Vale do Guaporé. E é importante frisar que a fé, nesse caso, é a definidora dos acontecimentos, bem como da recepção dos homens perante eles. Se eles riem da história contada pela mulher, sogra do boto, ao mesmo tempo parecem hesitar (como no fantástico) diante da veracidade dela, na medida em que, quando sabem da história, pedem para ir à casa da mulher que cria o boto. Em certa medida, há, nesse caso, uma confrontação problemática entre o real e o impossível, que irrompe no ambiente prosaico do nosso mundo. E então estampa-se a conjunção de duas categorias que parecem ser muito distantes: o real maravilhoso e o fantástico.

O que temos nessa breve história do boto é uma narrativa que comprova o real maravilhoso e sua relação com a cultura de um povo. O boto, nas comunidades amazônicas, apesar de trazer à tona um evento sobrenatural, configura-se como uma realidade, tanto pela sua concretude, pela sua natureza biológica – de ser boto –, quanto pela sua natureza mítica – de metamorfosear-se em jovem bonito e sensual e namorar as moças beiradeiras.

Em 1987, quando residi em Porto Velho, capital de Rondônia, na Amazônia brasileira, deparei-me com uma matéria em um jornal que expunha a foto de um bebê natimorto. Na manchete, havia os dizeres “O filho do boto”. O bebê morto, de fato, parecia com um ser humano da cintura para baixo e com um peixe, da cintura para cima. A matéria do jornal procurava expor explicações científicas para a deformação da criança e também não deixava de apresentar, ainda que de forma lacunar, explicações míticas. Essa oscilação entre as explicações científica e mítica fazia com que a narrativa do bebê natimorto se construísse um pouco à maneira do gênero fantástico todoroviano. Tem-se ciência de que Todorov, em seu estudo, não se referiu à narrativas orais, mas aqui se procura fazer uma analogia à questão da hesitação.

Todavia, mesmo apresentando elementos que se sugiram fantásticos e deflagrem hesitações, as narrativas da cultura amazônica, na maioria das vezes, planteiam-se no campo do real maravilhoso e confirmam a tese de Carpentier de que o real maravilhoso considera a própria natureza do continente maravilhosa. Essa natureza seria capaz de produzir o maravilhamento natural e a crença em seres e fatos que, observados por sujeitos de outras culturas surtiriam, o efeito de falácia ou de irrealidade. Tal contraposição fica evidente na narrativa oral em análise, pois há um fosso entre o ponto de vista dos beiradeiros e o dos católicos em se tratando da concepção insólita das moças beiradeiras e da virgem Maria.

Da perspectiva da estruturação narrativa, há nas duas histórias – a do boto e a de Virgem Maria – uma perfeita similaridade, porque o tema da concepção é tratado de maneira sobrenatural, mas a recepção dos sujeitos em relação às duas histórias não considera tal similaridade. A razão dessa recepção diferente em se tratando de um mesmo

motivo narrativo (concepção sobrenatural) nas duas histórias deve-se certamente às práticas discursivas e às vontades de verdade por elas geradas.

A sogra do boto reconhece a analogia entre as duas concepções, da sua filha e da virgem Maria, tanto é que ela aponta ironicamente a aproximação; todavia os católicos visitantes interpretam como inválida a concepção de crianças pelo boto e isso quer dizer que negam que o *eu* seja constituído pelo *outro*. Julia Kristeva (1994, p. 9) argumenta que “o estrangeiro começa quando surge a consciência de minha diferença e termina quando nos reconhecemos todos estrangeiros, rebelde aos vínculos e às comunidades”. O estrangeiro delimita seu estrangeirismo quanto mais robustece os limites entre as culturas - a sua e a dos outros - e não admite que podem existir pontos de confluências entre duas culturas visivelmente tão díspares, tão heterogêneas.

A diferença que se estabelece como a marca definidora de uma vontade de verdade constrói a seguinte arquitetura: em um lugar superior, acima, encontra-se a minha cultura; em um lugar inferior, por isso errado, instala-se a cultura do *outro*. Utilizo a noção de vontade de verdade com o objetivo de conduzir nosso pensamento para a ideia de que não existem verdades, mas verdades culturalmente construídas e depois normalmente instituídas como a única possibilidade de entendimento e de ação. Como explica Michel Foucault (1999, p. 18), a vontade de verdade apoia-se sobre “um suporte e uma distribuição institucional”, por isso “tende a exercer sobre os outros discursos (...) uma espécie de pressão e como que um poder de coerção.” Entendo, nesse sentido, que as vontades de verdades segregam e anulam outras vontades de verdades, com base em uma ingenuidade epistemológica: a de que a minha vontade de verdade é uma verdade, porém a vontade de verdade do outro não passa de uma apenas de vontade, e não se configura como uma verdade.

A instituição de vontades de verdade delineia um mapa que atravessa todos os momentos de nossa História, composto por linhas imaginárias e profundamente abissais. No caso da narrativa exposta, a do boto e sua sogra, a fé decomporá os espaços e criará linhas imaginárias. Tal separação de linhas é determinada a partir de um esquema delineado pelo antagonismo: aqueles que detêm o poder, que se autodesignam como superiores, posicionam-se “deste lado da linha”, aqueles que são sobrepujados, e considerados inferiores, posicionam-se “do outro lado da linha”.

Boaventura de Sousa Santos (2010) entende que o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, porque divide o mundo em linhas que designam um sistema de distinções entre a visibilidade e a invisibilidade. Tais linhas estabelecem dois universos completamente diferentes com base na oposição: “deste lado”, dos dominadores que detêm a verdade, e “do outro lado”, dos dominados que detêm a não-verdade. Os lados, situados em localizações antagônicas, não devem se misturar, com o perigo de demolir a estrutura estável repousada na divisão das linhas. O procedimento muito comum posterior à constituição das linhas é o apagamento daqueles que se situam “do outro lado da linha”, seu aniquilamento enquanto realidade, sua inexistência, sua conseqüente invisibilidade. Na visão dos católicos visitantes do Vale do Guaporé, o espaço ocupado pelo boto, sua sogra e seu filho é o da invisibilidade. Não há probabilidade de situá-los no espaço “deste lado” porque sua fé determina que a concepção das moças pelos botos é um acontecimento impraticável, inaceitável na compreensão da fé católica.

Vale ressaltar a ironia da sogra do boto, no desfecho da narrativa, ao evidenciar que a concepção da virgem Maria é igualmente sobrenatural e ao demonstrar aos seus interlocutores que o sobrenatural de sua história está visível e evidente para todos: o boto e o seu filho. Uma ironia que tende a cortar o riso de soberba e de desdém dos católicos sobre a cultura amazônica. Uma ironia que põe em suspenso todas as linhas abissais e todas as vontades de verdade; uma ironia que desvela a magia de um mundo povoado por

muitas linhas, podendo estas aparecerem de forma paralela, bifurcada ou contraposta. São apenas linhas e possibilidades de desenhar a complexa natureza do homem.

Como analisar a irrupção do riso nesse contexto? Os católicos, ao confrontarem a história da mulher beiradeira, riem dela, numa manifestação de um riso maldoso, se tomarmos aqui a classificação de Propp. Esse tipo de riso “está ligado a defeitos falsos” (Propp, 1992, p. 160), ele é fruto da assunção de uma posição de superioridade de um sujeito sobre outro. Por isso podemos considerá-lo um riso de soberba. Os católicos consideram falsa a premissa de que o boto pode conceber um filho com uma mulher, mas natural a premissa de que, em sua cultura religiosa, o Espírito Santo possa ser o agente dessa ação insólita. Para Wladimir Propp (1992, p. 159), “o riso maldoso não suscita simpatia”, porque afasta a ideia de uma boa convivência entre o ser que ri e o ser que é objeto do riso. O riso dos católicos da narrativa analisada, além de ser maldoso, pode ser caracterizado como um riso cínico, porque este “prende-se ao prazer pela desgraça alheia” (Propp, 1992, p. 159). Há na atitude dos católicos uma espécie de prazer relacionado a uma autoassunção de superioridade deles em relação à cultura amazônica, na ótica deles, então, superior, provavelmente desgraçada, ou seja, que não tem graça, desventurada.

De acordo com Schopenhauer (*apud* Alberti, 2002, p. 172), “rimos da incongruência entre as duas formas de representação pelas quais apreendemos o mundo, ou, mais especificamente, pelas quais o mundo é, já que ele só existe para o sujeito”. O riso maldoso e cínico incorpora, nesse caso, a entonação da zombaria, como fica evidenciado na narrativa do boto.

Henri Bergson (1983) assinala, em seu estudo sobre o riso, que este vem quase sempre acompanhado da insensibilidade, o que fica bem evidente na narrativa em análise, na medida em que o ato de zombar encontra espaço para manifestar-se em função de uma falta de sensibilidade de um sujeito em relação ao outro. Consequência dessa falta de sensibilidade do riso maldoso de zombaria, tem-se o ato da humilhação, que se relaciona à tentativa de instauração de uma certa ideia de moralidade (no caso, moralidade cristã), a partir da separação de procedimentos verdadeiros e falsos. Georges Minois assevera que, quando o riso se encontra acompanhado de atos de degradação e humilhação do outro, ele “adquire uma dimensão diabólica” (Minois, 2003, p. 210). Essa dimensão diabólica parte do pressuposto de que a humilhação, ato que tem como base a inferiorização do outro, constitui-se de uma carga enorme de maldade e, posso dizer, falta de humanidade.

Uma das formas simples analisadas pelo clássico trabalho de André Jolles (1976) é o chiste, o qual tem como disposição mental o ato de desatar as coisas e desfazer os nós da linguagem, da lógica e da ética. O chiste recorre à inconveniência, que “significa o desenlace das regras prescritas pela moral prática, pelos bons costumes e pelas conveniências sociais” (Jolles, 1976, p. 208), o que se aplica à atitude dos católicos na narrativa do boto, uma vez que, por zombarem de uma cultura que é diferente da sua, acabam por romper com regras de educação, de conveniência e de convivência social.

O riso, nessa narrativa marcada pelo real maravilhoso, como defendo, é caracterizado pela soberba e, conseqüentemente pelo desdém, e se constrói como uma forma de dispositivo que em alguns sujeitos se autodesignam como superiores a outros sujeitos. O dispositivo se constitui por intermédio de uma rede de “estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentados por eles” (Foucault, 2015, p. 367). Poderes e saberes se aliam para construir um dispositivo disciplinar. Nesse caso, o dispositivo disciplinar aparece constituído sob a forma do riso, isto é, com o riso eu demonstro ao outro que meu saber está numa posição superior à do seu saber.

## 5. Algumas palavras finais

A narrativa do boto, objeto de estudo deste trabalho, abarca a um só tempo o fantástico e o real maravilhoso. Trata-se, primeiramente, de uma narrativa real maravilhosa, na medida em que ela se constitui a partir de um contexto no qual há um acontecimento sobrenatural, o boto conceber um filho em uma moça, mas este é recebido de forma natural por uma comunidade local, em função de uma crença cultural. O fantástico, por outro lado, irrompe na narrativa em duas circunstâncias específicas; em primeiro lugar, pelo fato de os católicos irem à casa da suposta sogra do boto para conferirem a existência ou não do boto, ação que evidencia uma certa dúvida dos católicos sobre a veracidade da história, e em tal dúvida posso entrever um sentido de ameaça ou um sinal de hesitação. Outro ponto da história onde se insinua um sinal de hesitação é o fato de alguns católicos observarem com muito vagar e curiosidade os traços do menino, como que a verificar se havia nele algum traço similar ao boto. Nesses dois casos, nota-se uma certa atitude vacilante por parte dos católicos visitantes.

Se há nessas irrupções do fantástico na narrativa um sentido de ameaça, na manifestação do real maravilhoso também pode ser entrevista uma ameaça, porque é planteada nela a “posibilidad de una quiebra” da “realidad empírica” (Roas, 2001, p. 26). Os católicos, de certa forma, consideram essa quebra da realidade empírica uma ameaça, que tem como efeito a zombaria e o riso de desdém e de soberba, já que consideram que suas crenças são superiores às crenças da senhora amazônida. Mesmo sendo a concepção de virgem Maria também sobrenatural, consideram que o seu sobrenatural é superior ao sobrenatural da outra cultura, colocada, por meio gesto do riso e da zombaria, como uma cultura inferior.

Vimos que as vontades de verdade segregam outras diferentes vontades de verdade, tendo como fundamento uma ingenuidade epistemológica: a de que a minha vontade de verdade é uma verdade, mas a do outro é apenas uma vontade. O resultado desse confronto é a criação de linhas abissais e o riso de soberba e desdém que o sujeito escancara em função de ele considerar o seu sobrenatural mais natural do que o sobrenatural do outro, que pertence a outra cultura.

Pensa-se muito frequentemente que o riso está associado ao prazer. Contudo, no caso do riso de desdém, ele estaria também vinculado ao prazer? Sim, porque, nesse caso também estaria relacionada a uma espécie de deleite, satisfação. O prazer do riso de desdém encontra-se vinculado à ideia de superioridade, ou seja, quem ri o riso de desdém considera que é superior ao sujeito objeto do riso. Esse riso cria um fosso cultural e distancia os sujeitos, a partir de uma planteada classificação implícita, que recorta a cena em que ocorre a narrativa do boto em dois mapas dentro de um só mapa: o mapa daqueles que detêm o saber e a verdade e o mapa daqueles que são destituídos de saber e de verdade.

## REFERÊNCIAS

- Alberti, V. (2002). *O riso e o risível na história do pensamento*. (2ª ed.). Jorge Zahar.
- Bergson, H (1983). *O riso. Ensaio sobre a significação do cômico*. (Trad. Natanael Caixeiro). Zahar Editora.
- Carpentier, A. (1987). *A literatura do maravilhoso*. (Trad. Rubia Goldoni e Sérgio Molina). Editora Revista dos Tribunais. Edições Vértice.
- Carpentier, A. (2009). *Consciência e identidade da América*. (Trad. Rubia Goldoni e Sérgio Molina). Martins Fontes.

- Chiampi, I. (1980). *O realismo maravilhoso*. Perspectiva.
- Chklóvski, V. (1978). A arte como procedimento. In Eikhenbaun *et al.* *Teoria da literatura. Formalistas russos*. (pp. 39-56). (Trad. Ana Mariza Ribeiro Filipousk *et al.*) Globo.
- Descola, P. (2015). Além de natureza e cultura. *Revista Tessituras*, 3 (1), 7-33.
- Foucault, M. (1999). *A ordem do discurso*. (Trad. Laura Fraga Sampaio). Loyola.
- Foucault, M. (2015). *Microfísica do saber*. (Trad. Tradução Roberto Machado). Paz e Terra.
- Gama-Khalil, M. (2015). O boto e sua sogra: o mito e o real maravilhoso. In Albuquerque, Gerson; Nenevé, Miguel; Sampaio, Sonia (eds.). *Literaturas e Amazônia: colonização e descolonização*. (pp. 125-143). Nepan Editora.
- Jolles, A. (1976). *Formas simples*. (Trad. Álvaro Cabral). Cultrix.
- Josef, B. (1993). Uma metáfora da realidade. In *O espaço reconquistado: uma releitura - linguagem e criação no romance hispano-americano contemporâneo*. (pp. 169-187). Paz e Terra.
- Kristeva, J. (1994). *Estrangeiros para nós mesmos*. (Trad. Maria Carlota Gomes). Rocco.
- Le Goff, J. (2010). *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. (Trad. António Ribeiro). Edições 70.
- Minois, G. (2003). *História do riso e do escárnio*. (Trad. Maria Helena Ortiz Assumpção). Editora UNESP.
- Propp, W. (1992). *Comicidade e riso*. (Trad. Aurora Bernardini; Homero de Andrade). Ática.
- Roas, D. (2001). La amenaza de lo fantástico. In Roas, David (org.). *Teorias de lo fantástico*. (pp. 7-44). Arco/Libros S.L..
- Santos, B. (2010): Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. (pp. 31-83). Cortez.
- Todorov, T. (2003). *A conquista da América: a questão do outro*. (Trad. de Beatriz Perrone-Moisés). Martins Fontes.