

DOI: 10.30612/frh.v24i43.15953

SACI-PERERÊ E SÃO BENEDITO: ENTIDADES NEGRAS, RELIGIOSIDADE E MEMÓRIAS DA ESCRAVIDÃO

**Saci-Pererê and São Benedito: black entities, religiosity, and
memories of slavery**

**Saci-Pererê y São Benedito: entidades negras, religiosidad y
memorias de la esclavitud**

Elaine Pereira Rocha

Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP)
Docente da The University of the West Indies (UWI), Campus Cave Hill.
Bridgetown, Saint Michael, Barbados
elaine.rocha@cavehill.uwi.edu
<https://orcid.org/0000-0003-2150-1931>

Recebido: 9/5/2022
Aprovado: 25/6/2022

Resumo

O mito do Saci-Pererê e a devoção a São Benedito são parte da tradição cultural brasileira que se estabeleceu principalmente a partir do século XIX. Enquanto a Igreja Católica utiliza os santos negros para reforçar o controle sobre indivíduos escravizados, as memórias da escravidão se registram em entidades afro-brasileiras como o Saci, que traz no corpo o registro da violência da escravidão. O Saci é entidade oposta à São Benedito, pois sua característica principal é a liberdade e a desobediência, enquanto o santo é caracterizado pela servidão. Nesta análise, a narrativa católica sobre São Benedito e as narrativas coletadas por Monteiro Lobato sobre o Saci são examinadas como parte da experiência histórica dos negros no Brasil.

Palavras-chave: Saci-Pererê. São Benedito. Escravidão. Memória. Religião.

Abstract

The myth of Saci-Pererê and the devotion to São Benedito are part of the Brazilian cultural tradition that was established mainly from the 19th century onwards. While the Catholic Church uses black saints to reinforce control over enslaved individuals, memories of slavery are registered in Afro-Brazilian entities such as Saci, which carries marks of the violence of slavery in his body. The Saci is the opposite entity to São Benedito, as his main characteristic is freedom and disobedience, while the saint is characterized by servitude. In this analysis, the Catholic narrative about São Benedito and the narratives collected by Monteiro Lobato about Saci are examined as part of the historical experience of blacks in Brazil.

Keywords: Saci-Pererê. São Benedito. Slavery. Memory. Religion.

Resumen

El mito de Saci-Pererê y la devoción a São Benedito son parte de la tradición cultural brasileña que se estableció principalmente a partir del siglo XIX. Mientras la Iglesia Católica utiliza santos negros para reforzar el control sobre los individuos esclavizados, las memorias de la esclavitud están registradas en entidades afrobrasileñas como Saci, que lleva en su cuerpo el registro de la violencia de la esclavitud. Aun así, el Saci es la entidad opuesta a São Benedito, ya que su principal característica es la libertad y la desobediencia, mientras que el santo se caracteriza por la servidumbre. En este análisis, la narrativa católica sobre São Benedito y las narrativas recopiladas por Monteiro Lobato sobre Saci son examinadas como parte de la experiencia histórica de los negros en Brasil.

Palabras clave: Saci-Pererê. São Benedito. Esclavitud. Memoria. Religión.

Introdução

Este artigo discute elementos das memórias da escravidão que estão presentes nas práticas cotidianas do folclore e da religiosidade, e que se inserem nas dinâmicas de resistência e conformidade ao doutrinamento colonialista. Com este fim, selecionei alguns elementos mais conhecidos da cultura brasileira, como a devoção a São Benedito e a lenda do Saci-Pererê, foco central deste texto, apontando também para as entidades do Zé Pelintra e das pombagiras, e a reencarnação, conforme entendida pelo kardecismo (KARDEC, 2013). A objetivo principal é a proposta de uma releitura das representações do Saci-Pererê e de São Benedito enquanto entidades negras, uma que escapa ao cativo e outra que se submete à uma posição subalterna, presentes no repertório religioso e cultural dos afro-brasileiros na virada do século XX.

Utilizando de leituras de cultura popular e história social, conforme proposto por autores como Michel de Certeau (1994), Raymond Williams (1985; 1992), Peter Burke (2008) e Robert Darnton (1986), é possível identificar representações e interpretações do passado e do cotidiano, que facilitam o entendimento do comportamento brasileiro nas relações raciais, as quais continuam a reproduzir aspectos da ideologia racista inspirada no catolicismo colonial e no darwinismo social.

Nos estudos históricos, a proposta de examinar as práticas narrativas das camadas subalternas, reproduzidas na oralidade e permeadas pelo milagre e pelo sobrenatural, foi defendida pelo historiador francês Marc Bloch na primeira edição francesa de *Os Reis Taumaturgos* (1924), no qual ele se dedicou a examinar as crenças medievais de que reis franceses e ingleses poderiam operar milagres, utilizando não apenas as narrativas de tais milagres, mas as interpretações contemporâneas acerca de tais milagres e o contexto em que tais estórias surgiram e se espalharam (BLOCH, 2018). Décadas depois, Robert Darnton elaborou um extenso estudo sobre contos populares na França e em outras partes da Europa do Iluminismo, no qual interpreta os sentidos das narrativas, desde sua origem até suas transformações, procurando desvendar seu sentido político (DARNTON, 1986).

Ambos os autores utilizaram documentos escritos por outros acerca das narrativas populares. Alguns desses documentos, mesmo sendo de crítica às superstições do povo, revelam o contexto em que as histórias sobrenaturais se apresentam, para reconhecer a validade das

retóricas populares em determinados contextos históricos. Bloch chamou essa vertente de história das mentalidades, porque procurava entender o modo de pensar de segmentos da população, reconhecendo que as práticas de investigação e interpretação das fontes tomavam emprestados elementos da etnografia e da antropologia.

Nas tradições inglesa e americana, tal abordagem foi classificada como história cultural, a qual Roger Chartier (1990) defende como um campo epistemológico de fronteiras maleáveis, podendo abarcar métodos de outras disciplinas na análise de um fenômeno histórico. Parte importante da história cultural é o estudo das representações, no qual as crenças se incluem e integram a sociedade e as práticas políticas. No mesmo sentido, Michel de Certeau (1994) elabora melhor os usos e práticas, ao lado das representações, quando as práticas culturais integram as táticas e estratégias para enfrentar conflitos no cotidiano.

A lenda do Saci-Pererê se apresentou em diversos contos ou causos populares no passado. Depois foi compactada na interpretação que popularizou a obra de Monteiro Lobato adaptada para a televisão. Ela é um exemplo dessas memórias da escravidão que foram, posteriormente, transformadas e reinterpretadas, alterando seu sentido, abrandando a violência do período escravista, e a entidade, que era demonizada no passado, foi transformada em amiga das crianças.

Por outro lado, a devoção a São Benedito, direcionada ao escravizado católico, e depois à população afro-brasileira livre, surge já como uma representação do bom escravo, parte do processo colonizador católico (SANTANA, 2007). Ainda no âmbito religioso, a pombagira e o Zé Pelintra surgem como entidades da umbanda – juntamente com caboclos e pretos velhos –, parte das transformações culturais do pós-abolição e são entidades associadas aos Exus do candomblé, capazes de fazer o mal a uns para ajudar a outros.

O lado político da cultura popular

Conforme definido por Raymond Williams (1985), a palavra “folclore”, em sua origem etimológica, refere-se ao conhecimento do povo, ou daquilo que vem do povo, que depois passou a se incluir na chamada cultura popular. Por sua vez, Chartier explica que a cultura deve ser vista como um fenômeno histórico, que se produz em conexão com lugares e contextos, influenciada por variantes como classe social, e suas representações se estabelecem a partir do universo social no qual se desenvolvem, sendo em si percepções do social (CHARTIER, 1990). Michel de Certeau vai mais além, ao explicar a construção da cultura no cotidiano, através de

práticas constituídas por estratégias e táticas, que constituem as maneiras de fazer. Para ele, as táticas se constituem nas práticas do cotidiano, nas astúcias e artimanhas que possibilitam vitórias do fraco sobre o mais forte (CERTEAU, 1994).

A dimensão política da cultura popular é clara para muitos estudiosos, no Brasil e no âmbito internacional. Examinando as festas do Divino no Brasil, Martha Abreu ressalta que no século XIX, as camadas populares, compostas por pessoas pobres, livres e escravizadas, era agentes na produção de sua própria cultura, na qual se inseriam seus próprios valores, as normas às quais estavam submetidos, sua herança cultural e o contexto histórico. Para ela,

Cultura popular não é um conjunto fixo de práticas ou textos, nem um conceito definido aplicável a qualquer período histórico. Neste sentido, cultura popular não se conceitua, enfrenta-se. É algo tecido pelo historiador nas tramas sociais e documentais da história; só encontra sentido, ou torna-se inteligível através de sua contextualização (não um contexto estático e funcionalista que dá coerência a todas as ações). (ABREU, 1999, p. 28).

Assim, a religião católica toma como estratégia a aproximação da narrativa religiosa desenvolvida na Europa, do universo cultural dos povos conquistados, de maneira a facilitar sua colonização. Bom exemplo de tal estratégia é a ênfase na postura obediente, assexuada e maternal de Maria, como modelo para o comportamento feminino na sociedade colonial e, na medida em que a colonização demanda a importação de escravos da África, a promoção de São Benedito como exemplo de um negro obediente e generoso. A mesma estratégia levou à demonização de entidades sobrenaturais caracterizadas pela desobediência, ou que pudessem instigar resistência à dominação. A religião reforçava normas sociais e políticas estabelecidas pela colonização, policiando a aplicação de preceitos morais educativos, que dividem o universo entre o bem e o mal, o aceitável e o proibido, que contribuía para a manutenção da ordem.

A justificativa religiosa, ou seja, a proposta de propagação da fé cristã esteve presente desde os primeiros ataques dos cristãos em solo africano, durante o século XV. No Brasil, a visão católica portuguesa sobre a escravidão se expressou com grande clareza nos escritos do padre Vieira, conforme apresentado por Anderson Oliveira:

Antonio Vieira foi um dos primeiros a refletir sobre a questão. O Sermão XIV do Rosário, de 1633, trabalhava a ideia da escravidão africana como castigo e dádiva, onde a divindade colocava para os “pretos” a possibilidade de resgate do pecado. Segundo Vieira, os negros deveriam ser gratos pelo fato de terem sido arrancados da África e trazidos ao Brasil. Na condição de escravos estariam numa situação melhor do que aqueles que permaneceram em meio ao gentilismo

inerente aos povos africanos. A força para suportar os sofrimentos do cativo e ver neles a possibilidade do resgate estaria na devoção ao Rosário de Maria. (OLIVEIRA, 2006, p. 61).

No mesmo estudo, Oliveira indica que a Igreja tinha grande consciência de seu papel na manutenção da ordem dentro da sociedade escravocrata, intensificando seus esforços de cristianização da população escrava de origem africana a partir dos séculos XVII e XVIII, com a criação de irmandades e a propagação dos cultos aos santos negros, como Santa Efigênia, Santo Elesbão, Santo Antônio de Categeró e São Benedito. É importante ressaltar que essa iniciativa da Igreja Católica se desenvolve no mesmo período em que as rebeliões de escravos se multiplicam pelo continente americano.

Em meados do século XVIII, frei Apolinário da Conceição, religioso português, sabendo da importância da escravidão para as colônias e da necessidade de conversão dos escravos ao catolicismo, publicou histórias de santos pretos para que os escravizados se identificassem com os santos e encontrassem naqueles um modelo de cristandade.

São Benedito, o santo biografado, seria filho de escravos africanos. Teria nascido em 1524, na aldeia italiana de São Fratello, na Sicília, e servido como cozinheiro, despenseiro e guardião no convento franciscano de Palermo. Assistia os pobres distribuindo entre eles os víveres que retirava da despensa do convento. Para frei Apolinário, “apesar da cor preta”, foram as virtudes de São Benedito que o conduziram à santidade. O santo morreu em 1589, tendo seu culto principiado no Brasil antes da sua canonização, em 1807. (OLIVEIRA, 2007, p. 58).

A santidade e a ordem

As histórias de santos, repetidas na catequese ordenadora do período colonial, ressaltam o heroísmo dos santos que se empenham para salvar não apenas os cristãos, mas a fé católica, ao mesmo tempo em que se sacrificam, renunciando a suas necessidades e a seus bens, para servir a Cristo. A obediência, a humildade e a castidade são importantes elementos nas vidas dos santos, e os santos pretos irão se sobressair mais ainda por sua humildade e obediência.

O caso de São Benedito, filho de escravos africanos que serviu no mosteiro de São Francisco, em posição de subalternidade, ressalta a humildade, obediência e caridade. Em sua imagem mais popular é representado com trajes de monge, carregando um bebê branco ao colo, que seria Jesus Cristo. Recompensado com o paraíso, Benedito é o exemplo que os homens e

mulheres negras deveriam seguir, da humildade e obediência, aceitando seu destino e seguindo na fé de que serão recompensados após a morte.

Outros santos de origem africana com muitos devotos no Brasil, São Elesbão e Santa Efigênia, também são apresentados como heróis, defensores dos cristãos brancos. Elesbão protegeu os cristãos contra um rei cruel judeu, contra o qual fez guerra, atendendo a pedido dos cristãos oprimidos. Ao final, ele mesmo se converteu ao cristianismo e abdicou de seus bens e do poder. Efigênia era uma princesa núbil, que se converteu ao cristianismo por influência do apóstolo Mateus e fez voto de castidade, por isso se recusou a casar, desafiando seu pai e a sua corte.

No caso de Efigênia, a renúncia à sexualidade é muito importante na afirmação da devoção cristã, que considera o sexo como pecado. Nas mulheres, a questão da abstinência se resume à virgindade e ao sacrifício da vida em nome da castidade. De acordo com Cipolini (2010), em 1640, D. João IV ratifica o ato de D. Afonso Henriques e proclama a Virgem da Conceição padroeira de Portugal e de todas as suas possessões, inclusive o Brasil. A devoção à Nossa Senhora e o dogma da virgindade de Maria traz consigo um paradoxo importante, que é a celebração de Maria como Mãe Protetora, mãe de todos, e que se estende à proteção do povo preto através da devoção a Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, mas que ao mesmo tempo é virgem. A crença na virgindade de Maria, mãe de Jesus, é um dos pilares da fé cristã, que no catolicismo latino se reflete nos mecanismos que tentam regular a sexualidade feminina. Contraditoriamente, a mulher escravizada tem limitadas possibilidades de denunciar atos de violência sexual ou de recusar arranjos matrimoniais determinados por seus senhores. Ainda assim, a celebração da escrava Anastácia indica que seu martírio foi provocado por sua resistência aos avanços sexuais de seu senhor, então temos estabelecido o padrão de comportamento sexual-moral para as mulheres.

No pós-abolição, a relativa liberdade permite a retomada dos cultos de origem africana, que não condenam a sexualidade, mas a incorporam com naturalidade, como parte da vida de devotos e dos orixás. Com o surgimento da Umbanda, a pombagira, entidade de explícita sexualidade, é demonizada e condenada moralmente. Em algumas versões, as pombagiras são representadas como mulheres-diabas, prostitutas perigosas, criminosas que vivem à margem da sociedade e da escatologia cristã popular. Ela é o oposto das santas virgens, vinculada à desordem, junto com outras entidades, como o Zé Pelintra (Pilintra), também da Umbanda, que é ligado às ruas, esquinas, bares, cabarés e prostíbulos. O “Seu Zé”, como também é chamado,

não trabalha e não aceita a subalternidade. Tais entidades protegem os marginalizados e os que vivem na desordem (LAGES, 2003).

A fronteira entre a ordem e a desordem, porém, não pode ser bem definida quando se trata de práticas culturais populares. A festa de São Benedito é bom exemplo disso. O santo, celebrado no catolicismo oficial por sua modéstia e comedimento, transforma-se na devoção de negros e negras desde o Brasil colonial, dando lugar a folguedos marcados por música, dança e muita diversão ao som dos batuques.

Escrevendo durante o século XIX, Melo Morais Filho fala sobre a preferência popular pelas festas de São Benedito, descritas como extravagantes e opulentas, tendo como exemplo uma que ocorria em Alagoas, na primeira semana de janeiro:

A magna festa tinha por prólogo, no dia 1º de janeiro, a retirada do *mastro*, consagrado ao Santo e que se achava fincado no Largo do Rosário, em frente à igreja.

Este *mastro*, que ficara do ano antecedente, deixava flutuar no topo uma bandeira branca com a estampa de S. Benedito, e logo abaixo meadas de cordéis, que recordavam os deliciosos ananases e estimadas frutas, ali suspensos outrora como embelezamento e para prêmios.

Esta folia, esta festança preliminar era exclusivamente dos negros: vestidos como de costume, ufanos de seu padroeiro, arrancavam do chão o enorme e pesado caibro, e o levavam carregado, processionalmente, dançando e cantando, em torno da igreja e em giro pelas ruas.

Negras trajadas de branco, um rancho de mulatas *Taieiras* e muita gente perfaziam o solene cortejo do *mastro*, que ia para de novo ser enfeitado, mudar a bandeira e receber frutas, garrafas de vinho, caixas de doces, etc., que das alturas aguçariam o desejo do povo miúdo, da molecada infrene, a disputar-lhes a posse.

E o festivo *mastro* no burburinho da multidão, como a verga de um navio nas ondas da tempestade, se avançava ondulado, à porfia das danças, à alegria dos foliões e ao canto dos Congos:

Meu S. Benedito

É santo de preto;

Ele bebe garapa,

Ele ronca no peito!... (MORAIS FILHO, 2002, p. 88-89).¹

Diferente de outras festas religiosas e procissões, a celebração descrita por Moraes Filho incluía uma semana de cantos, danças, comidas e até a imagem de um São Benedito sorridente: “Logo depois, balançando em outro andor, avultava aéreo o bonito S. Benedito, rindo, com os

¹ O livro de Melo Morais Filho, *Festas e tradições populares do Brasil*, foi publicado pela primeira vez no Rio de Janeiro, pela editora Garnier, em 1888.

dentinhas de fora, para o Menino Jesus que trazia deitado nos braços.” (MORAIS FILHO, 2002, p. 91).

Saci-Pererê

Enquanto a devoção a São Benedito está presente no Brasil desde o século XVIII, no século XIX, sem se saber ao certo a origem da crença, surge a entidade do Saci-Pererê. O mito do Saci apareceu no sudeste do Brasil, o que leva à hipótese de que sua origem esteja ligada à escravidão na zona cafeeira (CÂMARA CASCUDO, 2003, p. 794). O Saci, que também é identificado como vários sacis, de diferentes nomes, assim como os Exus, é o oposto de São Benedito: moleque desobediente, que vaga pelas estradas e se diverte em enganar os vivos.

(...) o Saci é um molecote daninho, cabrinha malvado, amigo de montar em pelo nos ‘animais’ soltos no pasto e sugar-lhes o sangue enquanto os pobres bichos se exaurem em correria desapoderada, às tontas, loucos de pavor. E que em dias de vento ele passa pinoteando nos redemoinhos de poeira. (...) Não tem maus bofes, o Saci. O que quer é divertir-se à custa do caboclo e quebrar a vida monótona do sertão. (LOBATO, 2008, p. 33).

Monteiro Lobato foi o primeiro a realizar um estudo sobre o assunto, em 1918. O “inquérito” de Lobato foi uma pesquisa pública, lançada no jornal *O Estado de S. Paulo*, que recebeu cartas de todo o país sobre o mito durante o ano de 1917. No livro, o autor reuniu tais relatos que, em sua maioria, referiam-se às histórias de Saci contadas por escravos e escravas (LOBATO, 2008).

Muitos o descreve como um negrinho de cerca de 10 anos, ainda que pequeno para a idade, franzino, mas de barriga crescida, tem apenas uma perna, usa um gorro vermelho e gosta de pitar seu cachimbinho de barro, para o qual sempre pede fumo. Mas as descrições variam. Um dos contribuintes no “Inquérito” de Monteiro Lobato relatou que o Saci é:

Preto. Nariz de socó, língua de palmo, ‘pincésinho’ no queixo, barriga de maleiteiro, umbigo de chorão, uma perna só, rasto de criança, espora de galo velho que dá para empoleirar dois pintos. Quando trepa em barranco deixa três riscos, sinal de que tem três dedos. Mão furada, orelha de morcego, carapuça vermelha de cuiá, com barbicacho de sedenho. (LOBATO, 2008, p. 34).

A descrição mais comum do Saci indica a uma “assombração” criança. Entidade em forma de um menino de 10 a 12 anos, com dedos das mãos amputados, uma das pernas também

amputada, a barriga de criança que tem verminose, e o umbigo de quem chorou muito quando bebê. O Saci é o espírito de uma criança negra, entre tantas que não sobreviveram na escravidão. Ele traz no corpo as marcas da violência, mas enquanto espírito, corre solto, livre pelos caminhos e pode, sem medo do castigo, fazer peraltices de menino.

O João, um escravo de meu pai, conheceu um caboclo em Itu, que era, na sua pitoresca linguagem, mais esperto que um sagui e mais ligeiro de pernas do que um veado. Esse caboclo, afirmava o João com a mais sólida das convicções, conseguiu laçar o Saci. E narra por esta forma a extraordinária façanha: estava ele certa noite aquecendo fogo à soleira da porta quando lobrigou atrás de uma figueira um Saci que o espreitava. Fingindo que nada percebera, entrou em casa, meteu no bolso um rosário de capim e voltou para a soleira da porta onde ficou por um largo tempo, a cabeça na atitude de quem cochilava. Supondo-o adormecido, o Saci aproximou-se, pé ante pé, e começou a tirar baforadas do seu pito. Em um dado momento, o caboclo num movimento rápido como um corisco atirou-lhe o rosário de capim e zás! Segurou o “bicho”. O moleque esperneou, berrou como um desesperado, mas em vão: estava no laço! (LOBATO, 2008, p. 248).

A memória popular reproduz, na figura do Saci, as memórias dolorosas da escravidão no Brasil, cuja violência não poupou crianças. Silvia Lara, em seu estudo sobre a violência da escravidão nos Campos dos Goytacazes revelou o uso de “anjinhas”, apetrechos utilizados para esmagar polegares e torturar escravos, grilhões para prender os pés, correntes, palmatórias e formas improvisadas de castigos e torturas, das quais nem crianças eram poupadas. Uma das formas eficazes de identificar o escravo desobediente era a verificação de suas cicatrizes. A amputação de uma orelha, por exemplo, era recomendada para indivíduos que reincidiam em fuga (LARA, 1988). A tese de Lara é comprovada na leitura dos jornais publicados no período escravista do século XIX, em anúncios sobre escravos fugidos, nos quais pode-se ler nas descrições dos fugitivos: marcas de chibata, dedos das mãos amputados, ossos quebrados, marcas de feridas, orelhas aparadas, e cicatrizes em diversas partes do corpo. Dessa forma, as marcas no corpo do Saci, incluindo a falta de uma das pernas, indicam um negro que resistia à escravidão. Patrícia de Oliveira Pereira Lima, em sua dissertação de mestrado em Letras sobre análise de discurso, indicou uma ligação entre o Saci e as práticas violentas da escravidão no Brasil (LIMA, 2009).

A referência ao barrete ou carapuça vermelha como símbolo de poder aparece em trabalhos como o de Enidelce Bertin (2006), que encontrou relato que se refere a dois ou três africanos que usavam barrete vermelho como líderes de um grupo de 50 a 60 africanos

capoeiristas em São Paulo. No Saci, a carapuça vermelha também pode ser associada como posição de relevância entre a população negra, apesar de se tratar de um menino.

Há quem associe o Saci ao orixá Ossain, que tem apenas uma perna e vive nas matas, sendo o senhor das folhas e das ervas curativas (PARIZI, 2005). Porém, o comportamento atribuído ao Saci faz com que a entidade se aproxime mais das características de Exu do que de Ossain. Durante o dia, pode ser visto a correr no meio de redemoinhos, pelas estradas e clareiras.

Exu é o orixá considerado “Senhor dos Caminhos e das Encruzilhadas”. De acordo com os dados colhidos por Bastide, na tradição do candomblé, mesmo quando vivo, Exu era difícil de ser controlado: “Exú foi expulso das leis porque era um orixá muito desobediente e queria só fazê desorde, matá, furtá, robá, tomava cachaça e brigava.” (BASTIDE, 1961, p. 218). O mesmo autor narra outros relatos sobre Exu, inclusive de que este orixá é protetor contra os inimigos, utilizados pelos negros na resistência à escravidão. Ainda que se considere algumas semelhanças na personalidade das duas entidades, é importante ressaltar que o Saci é sempre visto como criança, e não chega a ser violento com os homens, nem é sexualizado como Exu.

Entre os que contribuíram no “inquérito” de Lobato, muitos afirmaram escutar as histórias de Saci de pretos e pretas envelhecidos, que haviam experimentado a escravidão. É o caso de um tal doutor Ulysses de Souza e Silva, que contou que, quando criança na fazenda de sua família ouvia histórias dos pretos: “A velha Mariana, a preta Balbina, o Joaquim Custódio, o João Correa, o Venâncio, o Manuel Creoulinho e tantos outros, contar-lhe-iam magníficas histórias do dianho do Saci”. (LOBATO, 2008, p. 265).

Lá estava o velho laranjal, onde, como dizia a velha Balbina, o ‘peste’ do Saci fez tantas maluquices, no tempo de ‘sinhô véio. E como outrora, quando, ao pé da lareira, ouvia das escravas as histórias de assombração, com os cabelos arrepiados, pedi à boa velhinha que me contasse de novo a história do Saci. (...) O Saci punha ‘sujera’ nas panelas; o Saci parava o engenho; o Saci derrubava os ‘barreiros’; o Saci alvoroçava a cachorrada; o Saci pintava o diabo com os animais. (LOBATO, 2008, p. 266).

O Saci é o oposto de São Benedito, o santo que serve e cuida dos brancos, que atende a suas preces. Benedito é o negro obediente, humilde e bem-comportado; o Saci não se deixa domar, não obedece a regras e só obedece como parte da barganha para obter sua liberdade e poder em retorno. Mas o Saci também protege, ao apresentar-se como um álibi para acidentes domésticos como a comida queimada, o leite derramado, para as demoras de escravos e escravas ao executar tarefas, noites passadas fora, e até punições para senhores. Tudo podia ser

obra do Saci. Para indivíduos escravizados, ou em situação de dependência, o Saci é culpado por salgar o feijão, por ovos quebrados, por ferramentas perdidas. Um encontro com o Saci pode explicar o atraso ou o sumiço pela noite inteira. Neste sentido, o mito fazia parte das astúcias indicadas por Michel de Certeau (1994). Ele indica que a cultura popular fornece as ferramentas com as quais o povo compõe suas táticas para lidar com opressões do cotidiano.

Na virada do século XX, os negros brasileiros, livres do cativeiro, ainda enfrentavam condições de trabalho e de vida semelhantes ao que viviam no período da escravidão. As leis contra a vadiagem, incrementam a criminalização do corpo negro, incluindo na lista de ilegalidades atividades lúdicas como o samba, a capoeira, e até o riso.

Religião, branqueamento e ordem

Na mesma virada de século o Kardecismo surge no Brasil, primeiro como fundamento filosófico, depois como religião, crescendo rapidamente numa sociedade que acredita que os mortos continuam em contato com os vivos, herança das tradições africanas. Parte fundamental do Kardecismo é a reencarnação, que incorpora elementos do darwinismo social e de Herbert Spencer, que acreditam no evolucionismo. O *Livro dos Espíritos* de Kardec (2013) utiliza a palavra evolução da alma. A paz é obtida pela aceitação do destino, pela obediência e pela caridade também presentes no catolicismo, e o sofrimento é indicado como uma punição necessária para a evolução da alma e a recompensa futura, no paraíso ou em outra vida. Na obra, o autor afirma que os negros são encarnações de espíritos primitivos, mas que podem evoluir em consecutivas encarnações ou reencarnações de senhores de escravos, que são obrigados a reencarnar como negros para expiação de seus pecados. Ou seja, a alma e o corpo negro são, em essência, inferiores (SOUZA; PIMENTEL, 2021).

A popularidade do Kardecismo traz ainda outra característica: a divisão das religiões de espiritualidade em “brancas”, que ganham o significado de boas, e “de esquerda”, que seria o contrário, onde se pratica o mal. Os Exus são definitivamente demonizados.

Num período de grande urbanização e concentração de negros e pardos nas grandes cidades, a Umbanda surgiu como uma nova religião, que incorporava elementos do Candomblé somados a novas entidades e interpretações. É na Umbanda que temos o culto aos Pretos-Velhos e Pretas-Velhas, no qual a memória dos escravizados é reverenciada. O culto dos Caboclos reverencia a população indígena, ainda que incorpore vários aspectos do Indianismo brasileiro

do século XIX, ressaltando o índio heroico e sacrificial. A mestiçagem também se reflete na Umbanda, com entidades como as pombagiras e o Zé Pelintra, muitas vezes representados como mestiços de brancos e negros. A Umbanda aceita e reforça a dualidade do bom (mesa branca) e do mal (da esquerda).

Naquele período, a devoção católica a São Benedito mantém o seu prestígio, incorporada ao calendário das celebrações oficiais da religião, e ainda reforçando o exemplo da paciência, abnegação e humildade, entre uma população negra que continua a ser vítima da discriminação e da marginalidade.

Com a massiva migração de trabalhadores afrodescendentes para a cidade, as histórias do Saci-Pererê perdem gradativamente seu lugar no imaginário popular. O livro de Lobato, publicado pela primeira vez em 1918, foi uma tentativa de resgatar o mito num registro oficial. Em 1921, o mesmo autor publicou o livro infantil *O Saci*, que inaugurou sua carreira como escritor de livros infantis.

O livro *O Saci* alcançou grande sucesso. Nele, o personagem perde definitivamente o caráter de assombração, sua aparência não é explicada e a escravidão recente é mantida fora do debate. Entre 1952 e 1962, o *Saci* foi personagem em programa infantil *Sítio do Picapau Amarelo*, da *TV Tupi*, sendo a primeira adaptação da obra de Lobato para a televisão. Na década de 1960, o cartunista Ziraldo lançou a revista infantil *Turma do Pererê*, que também mantinha o mito brasileiro como personagem amiga das crianças (OLIVEIRA, 2007). A partir de então tem sido personagem em peças de teatro, desenhos animados, tema de projetos, e símbolo do folclore brasileiro, trabalhado nas escolas.

Em 1977, o *Sítio do Picapau Amarelo* foi novamente adaptado para a televisão, numa série infantil que foi apresentada até 1986 e, numa nova versão, de 2001 a 2007. Em todas as versões o personagem do Saci aparecia, mas sem grande destaque. Questões raciais não eram levantadas no programa, que foi classificado como educativo, e o Saci foi mais um companheiro de aventuras, com alguns poderes sobrenaturais, das crianças que compunham o núcleo principal da trama. A transformação do Saci-Pererê ao longo do século XX pode ser explicada com a ajuda da teoria de Raymond Williams (1977), que indica a transformação da cultura residual, neste caso a memória da escravidão, que emerge como algo novo para lidar com um determinado fenômeno contextual, neste caso a opressão dos negros, sendo novamente

transformada pelo poder dominante, neste caso a mídia comercial, que desautoriza ou apaga essa memória alterando o significado do mito.

Considerações Finais

Finalizando, gostaria de frisar que a religiosidade brasileira não pode ser desvinculada do processo colonizador e da sua forma contemporânea que é o controle social e seus mecanismos para manter o privilégio de cor, de raça e de gênero.

O processo de branqueamento inclui a demonização da resistência à colonização e sua naturalização e, até mesmo, a beatificação da obediência. Neste sentido, a Igreja Católica no Brasil não mediu esforços. Enquanto santos como San Martin de Porres, o santo negro peruano que é sempre representado com uma vassoura, e São Benedito são louvados por suas humildade e servidão, um outro santo negro, de inegável inteligência e enorme influência na filosofia cristã, Santo Agostinho, tem sua imagem embranquecida, uma prova do papel dos negros dentro da religiosidade colonizadora.

Esse processo de branqueamento afeta também a história cultural do Brasil, ao apagar elementos importantes do nosso passado, como as memórias da escravidão. A transformação do mito do Saci-Pererê em personagem infantil, por um lado, reconheceu na entidade a criança, resgatando a infância muitas vezes negada a crianças negras e pobres. Por outro lado, eliminou o traço da resistência à dominação que é a marca original do mito.

O Saci viaja com os ventos, nos redemoinhos de poeira, na garupa dos cavalos soltos nos campos, segue aos saltos pelas estradas em passeios noturnos. Resiste ao cativo, desobedece às regras, e pratica o não-trabalho. A liberdade associada ao personagem é o contraponto das marcas da escravidão que traz em seu corpo, registro das memórias violentas de um longo período da nossa história.

Ao celebrar o Saci como personagem folclórico despido de historicidade, naturalizam o aleijão, e de um só golpe minimizam a tortura e eximem de culpa o torturador. Paradoxalmente, é São Benedito que continua a resistir, nas festas marcadas pelos batuques. A devoção de católicos afrodescendentes continua a ser marcada pela herança africana, e os congos e moçambiques são incorporados às procissões. Imigrante afro-italiano, São Benedito é incorporado ao catolicismo negro brasileiro como parente querido, que toma café na nossa cozinha.

Referências

- ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/FAPEESP, 1999.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé na Bahia: rito Nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.
- BERTIN, Enidelce. *Os meia-cara: africanos livres em São Paulo no século XIX*. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.
- BLOCH, Marc. *Os reis Taumaturgos: estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder régio particularmente na França e na Inglaterra*. Tradução de Antonio Fontoura. Curitiba: Antonio Fontoura, 2018.
- BURKE, Peter. *What is cultural history?* Cambridge: Polity, 2008.
- CÂMARA CASCUDO, Luiz. *Dicionário do folclore brasileiro*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel, 1990.
- CIPOLINI, Pedro Carlos. A devoção Mariana no Brasil. *Teocomunicação - Revista de Teologia do PPG da PUCRS*, Porto Alegre, v.4, n.1, p. 36-43, 2010.
- DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. Tradução de Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. 93ªed. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013.
- LAGES, Sonia Regina Corrêa. *Exu - luz e sombras: Uma análise psico-junguiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.
- LARA, Sílvia Hunold. *Campos da Violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LIMA, Patrícia de Oliveira Pereira. *As dualidades bem/mal e belo/feio na construção discursiva do Saci-Pererê em Monteiro Lobato*. Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade Católica de Pelotas: Pelotas, 2009.
- LOBATO, Monteiro. *O Saci-Pererê: resultado de um Inquérito*. Rio de Janeiro: Globo, 2008.
- MORAIS FILHO, Melo. *Festas e tradições populares do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 2002.
- OLIVEIRA, Anderson Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 12, p. 60-115, 2006.
- _____. Negra devoção. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 57-61, 2007.
- OLIVEIRA, Luciano Flávio de. Giramundo: representações culturais, imaginário social e mitologia brasileira a partir do Saci-Pererê. *Revista Eletrônica Existência e Arte*, São João del-Rei, n. 4, 2009.

PARIZI, Vicente Galvão. *Encruzilhadas e travessias. O encontro do humano e do divino na Casa de Candomblé Ilê Axe Calamy Funfum sob o olhar da psicologia transpessoal e da poética de Gaston Bachelard*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2005.

SANTANA, Tania de. O culto a santos católicos e a escravidão africana na Bahia colonial. *Revista Aulas*, Campinas, n.4, p. 1-24, 2007.

SOUSA, Rodrigo Farias de; PIMENTEL, Marcelo Gulão. Raça e reencarnação no espiritualismo norte-americano: uma visão a partir da crítica de Allan Kardec. *Diálogos*, Maringá, v. 25, n. 3, p. 111-137, 2021.

WILLIAMS, Raymond. *Keywords: a vocabulary of culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1985.

_____. *Cultura*. Tradução de Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Marxism and literature*. New York: Oxford University Press, 1977.