

PATRÍCIA DE OLIVEIRA PEREIRA LIMA

**AS DUALIDADES BEM/MAL E BELO/FEIO NA CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DO
SACI-PERERÊ EM MONTEIRO LOBATO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Católica de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de Concentração: Linguística Aplicada

Orientadora: Profa. Dra. Aracy Ernst-Pereira

Pelotas

2009

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – MESTRADO/DOCTORADO
MESTRADO EM LETRAS

AS DUALIDADES BEM/MAL E BELO/FEIO NA CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DO
SACI-PERERÊ EM MONTEIRO LOBATO

Pelotas, ____ de _____ de 2009.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luiz Rohden

Profa. Dr. Eliane Terezinha do Amaral Campello

Profa. Dr. Aracy Ernst-Pereira - orientadora

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Luiz Affonso (*in memorian*) e à minha mãe, Maria Clara, pelo incentivo na busca do aperfeiçoamento profissional.

À Profa. e orientadora Aracy Ernst-Pereira, pelo acompanhamento minucioso e crítico nas diversas etapas deste trabalho.

Às Profas. Teresinha dos Santos Brandão e Stella Maris Moreira, pelas contribuições inteligentes durante o processo de elaboração desta pesquisa.

À Biblioteca Negra de Pelotas, representada na pessoa de seu presidente, Prof. e amigo Uruguay Cortazzo, pela disponibilidade do material valiosíssimo para esta dissertação.

Às amigas e colegas de mestrado, Jaudete Bonow e Elza D'Athayde, pelo compartilhar dos sentimentos de ansiedade, dúvida e desânimo, bem como os de entusiasmo, confiança e alegria durante a fase de construção deste trabalho.

À Cristina de Oliveira Matte, amiga de todas as horas, pelo estímulo na consecução deste estudo.

À conselheira e amiga Heloísa Helena Crespo de Oliveira (*in memorian*), pelo apoio nos momentos de incerteza e pessimismo, quando da realização desta pesquisa.

A rotação da terra gera a noite; a noite gera o medo; o medo gera o sobrenatural: divindades e demônios têm a origem comum da treva.

Quando o sol raia, desdemoniza-se a natureza. Cessa o *sabbat*. Satã afunda no Averno, seguido do séquito inteiro de diabos menores.

A bruxa reveste a forma humana. O lobisomem perde a natureza dupla. Os fantasmas diluem-se em névoa. Os duendes evaporam-se. Os gnomos subterrâneos mergulham no escuro das tocas. A caapora deixa em paz o viajante. As mulas-sem-cabeça reincabeçam-se, e vão pastar mansamente. As almas penadas fecham-se nas tumbas. Os sacis param de assobiar e, cansados duma noite inteira de molecagens, escondem-se nos socavões das grotas, no fundo dos poços, em qualquer lura onde não penetre a luz, sua mortal inimiga. Filhos da sombra ela os arrasta consigo mal o Sol anuncia, pela boca da Aurora, o grande espetáculo diário em que a Luz e sua filha a Cor esplendem em fulgurante apoteose. (LOBATO, 1998, p. 71)

RESUMO

Este trabalho investiga a relação corpo/linguagem por meio da construção discursiva da personagem Saci, na obra *O Saci*, de Monteiro Lobato, considerando a ambivalência presente em sua constituição quanto ao binômio belo/bem e feio/mal. Para tanto, procura verificar como os elementos intra e interdiscursivos relacionam-se a essa questão com base no referencial teórico da Análise de Discurso de linha francesa, ciência interpretativa que se ocupa de questões ligadas ao processo sócio-histórico de produção dos sentidos. As relações dicotômicas foram analisadas mediante a observação de elementos designativos nos recortes discursivos selecionados, remetendo-os aos elementos da memória discursiva. Os mecanismos intra e interdiscursivos envolvidos nessa relação permitiram evidenciar aspectos contraditórios presentes na constituição dessa personagem, produzindo diferentes efeitos de sentido.

Palavras-chave: Saci; discurso; memória discursiva; elementos designativos.

ABSTRACT

This work investigates the relationship body/language through the discursive construction of the character One-legged man, in the book *One-legged man*, by Monteiro Lobato, considering the present ambivalence in its constitution as for the binomial beautiful/good and ugly/bad. For this, it tries to verify as the intra and interdiscursive elements link to that subject with base in the theoretical referential of the Analysis of Speech of French line, interpretative science that deals with issues related to the socio-historical process of production of the senses. The dicotomic relationships were analyzed by the observation of indicative elements in the selected discursive cuttings, sending them to the elements of the discursive memory. The intra and interdiscursive mechanisms involved in this relationship allowed to evidence present contradictory aspects in that character's constitution, producing different sense effects.

Keywords: One-legged man; discourse; discursive memory; indicative elements.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 DISCURSO DO IMAGINÁRIO FANTÁSTICO	13
2.1 CONTOS DE FADAS, MITOS E LENDAS	16
2.1.1 Entre o bem e o mal: a verdade e a justiça acima de qualquer suspeita.....	23
2.1.2 Quem ama o feio bonito lhe parece.....	28
2.1.3 “O Príncipe Sapo” e “A Bela e a Fera”	29
2.1.4 Um calidoscópio chamado Saci-Pererê	33
2.2 MONSTROS E SERES DO IMAGINÁRIO FANTÁSTICO.....	44
2.2.1 Perspectiva histórica	44
2.2.2 Concepção de monstro para Michel Foucault.....	51
2.2.3 Beleza dos monstros: o belo como representação do feio.....	53
3 QUESTÃO RACIAL EM MONTEIRO LOBATO	59
3.1 NA LITERATURA ADULTA	59
3.2 NA LITERATURA INFANTIL	61
4 QUADRO TEÓRICO REFERENCIAL DA ANÁLISE DE DISCURSO	65
4.1 DEFINIÇÃO DE DISCURSO	65
4.1.1 Memória Discursiva	68
4.1.2 Condições de produção	71
4.1.3 Identidade	75
5 DESIGNAÇÃO	79
5.1 DESIGNAÇÃO E REFERÊNCIA	79
5.2 PERSPECTIVAS TEÓRICAS ANTERIORES	79
5.3 PERSPECTIVA DISCURSIVA	85
6 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	91
7 ANÁLISE	94
8 CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS	125

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho surgiu da necessidade de se estudar a relação existente entre corpo/linguagem por intermédio da observação da construção discursiva da personagem Saci-Pererê, que aparece na obra *O Saci*, de Monteiro Lobato, tendo como foco principal as articulações normalmente estabelecidas entre belo/bem e feio/mal, oposições básicas da ética e estética respectivamente, no sentido de determinar se o belo, encontrado no mito do Saci, associa-se sempre ao bem e se o feio vincula-se ao mal.

A proposta deste estudo consiste em examinar as diversificadas formas de designações referentes à personagem Saci, à luz da teoria da Análise de Discurso de linha francesa, doravante AD, ciência interpretativa que se ocupa de questões ligadas ao processo sócio-histórico de produção dos sentidos.

As relações dicotômicas entre belo/bem e feio/mal foram analisadas mediante a observação de recursos designativos da materialidade lingüística, presentes nos recortes discursivos selecionados, o que possibilitou remeter para elementos da memória discursiva.

De acordo com Pêcheux (1997), a noção de memória discursiva não diz respeito a recordações, a lembranças que se tem do passado. Para o filósofo francês, estruturar o discurso implica estabelecer-se sobre a materialidade de uma dada memória social. Sendo assim, esse espaço de memória como condicionante do funcionamento discursivo passa a constituir um corpo sócio-histórico-cultural.

Os mecanismos intra e interdiscursivos envolvidos nesse espaço permitiram evidenciar aspectos contraditórios, constantes na formação dessa personagem, produzindo diferentes efeitos de sentido.

O presente estudo pautou-se basicamente em três indagações:

1) Há elementos ligados ao processo de designação, presentes no intradiscurso, que apontam para a relação normalmente estabelecida entre belo/bem e feio/mal na personagem Saci-Pererê de Monteiro Lobato?

2) Que elementos da memória discursiva podem ser resgatados historicamente nos textos da obra *O Saci*, de Monteiro Lobato, referentes à personagem?

3) Conforme o senso comum, como tais elementos relacionam-se à questão dicotômica do belo/bem e do feio/mal?

Com o intuito de responder a esses questionamentos, foi organizado um percurso de estudo que se inicia com o discurso do imaginário fantástico, passando pela questão racial no discurso de Monteiro Lobato, pelo quadro teórico referencial da AD, pelo conceito de designação, pelos procedimentos metodológicos, até chegar à análise propriamente dita.

O senso comum costuma associar o feio ao mal e o belo ao bem. Nas histórias infantis, esse raciocínio é predominante, pois o bem está sempre ao lado dos heróis, que, via de regra, são dotados de pura beleza, enquanto o mal e o feio, estão ao lado dos vilões.

Entretanto, nem sempre essa relação se estabelece. Observa-se que a deformidade física, às vezes, pode não estar associada à maldade de uma determinada personagem. Para corroborar essa afirmação, há na literatura ocidental exemplos de personagens monstruosos que se caracterizam por praticarem atos nobres. Pode-se citar Quasímodo, em *O Corcunda de Notre-Dame*, de Victor Hugo, a Fera, em *A Bela e a Fera*, de Jeanne-Marie Leprince de Beaumont, o Sapo, em *O Príncipe Sapo*, dos Irmãos Grimm, entre outros.

Já na literatura brasileira, encontra-se a figura mítica do Saci-Pererê¹, na obra *O Saci*, de Monteiro Lobato. Ao se considerar que tal entidade apresenta deformidade física, além de estereótipos e preconceitos raciais decorrentes do processo de escravização no Brasil-Colônia e Império, pergunta que se faz relevante é a de saber se tal personagem apresenta caracteres bons ou maus. Ou ainda, se há certa ambigüidade na sua caracterização. Essas indagações constituem a base desta dissertação.

Constata-se que o Saci simboliza a figura do escravo. Durante o período do Brasil-Colônia e Império, o cativo era visto por seu dono como um acessório da terra, sendo reduzido à condição de coisa.

Ao descrever tal personagem, Monteiro Lobato fez questão de realçar alguns traços estigmatizantes que faziam parte do sistema escravista. Tomando por base grupos sociais dominantes, o moleque de uma perna só apresenta como característica física a cor preta, designada por meio do emprego de elementos cristalizados nas representações coletivas, deformadas, preconceituosas e

¹ Na literatura estrangeira, principalmente no Uruguai, Argentina e Paraguai, também há menção dessa criatura, designada por Yaci-Yaterê.

definidoras do negro brasileiro como ser inferior, que o aproximam da animalidade e o definem como portador de atributos maléficos.

A acentuação dos traços fisionômicos que caracterizam o negro, como o formato do nariz, dos lábios, dentes alvos, os quais se destacam no escuro dos rostos, entre outros traços físicos, têm por objetivo forçar aproximações com traços não-humanos. O mesmo ocorre quando se procura estabelecer comparações com alguns animais: macacos, bodes, morcegos e urubus. (QUEIROZ, 1987)

A figura do Saci constitui, portanto, o estigma do negro e da deformidade física porque, sem uma das pernas, é obrigado a pular. O termo “Pererê” designa tal deficiência, pois, ao que tudo indica, deriva do “Tupi Perereg”, ou seja, “o que vai aos pulos”. As deformidades físicas são traços os quais colocam as pessoas sob suspeição, despertam temor, reservas, distanciamento social. São traços normalmente desencadeadores da construção de estigmas. (BOUDIN, 1978)

Para Schaden (1963), a predileção do Saci pelas trevas decorre de uma deficiência visual, uma vez que saci, no vocábulo Tupi-Guarani, significaria “vista doente”. Seus hábitos noturnos aproximam-no dos animais tidos por agourentos, tais como a coruja e o morcego.

A maior parte das informações pesquisadas na obra *O Sacy-Pererê: resultado de um inquérito* publicada em 1918, – indicam ter o Saci parentesco com o demônio. Só para exemplificar, citam-se alguns depoimentos de informantes os quais viram o Saci ou ouviram falar a respeito de sua ligação com o diabo.

“Affirmam os velhos africanos escravos que o diabo, em certo dia, resolveu dar uma grande festa no Inferno. E foi de tal porte o forrobodó, prodigalisou-se tanta cachaça, que nem sequer o porteiro escapou a uma grande carraspana. Ora, á sahida dos convivas, aproveitando-se desta circumstancia, muitos diabinhos escapuliram cá para a terra. Furioso, o diabo deu-lhes caça, agarrando a todos menos a um, o Sacy, que, não obstante ter uma perna só, ainda hoje zomba do filho das trevas, graças á sua astucia e agilidade inexciveis”. (Inquérito: 95)

“Preto, sahido das regiões infernaes, sub-producto degenerado da raça dos demonios...”. (Inquérito: 137)

“É fio dessas negras desavergonhadas, que fica grave, dispois fica co medo das sinhá; porque ás veis o fio é do proprio sinhô ou do sinhô-moço, e vai largá no mato; morre pagão e vira Sacy”. (Inquérito: 116)

“Desmaiada, cahi, e, até hoje, não posso recordar-me dessa figura exótica, sem um nojo, sem um asco, pois que ainda fede a enxofre!”. (Inquérito: 421)

“Contava-se que todas as sextas-feiras, á meia-noite, o Sacy ia ao baile, debaixo da fogueira; e então, arrancava as penas dos gallos e gallinhas para se enfeitar”. (Inquérito: 120)

“Estava elle certa noite aqueitando fogo á soleira da porta, quando lobrigou atrás de uma figueira um Sacy que o espreitava”. (Inquérito: 188)

“Era por demais perigoso, passar alguém em tal noite, por perto de uma figueira: lá estava o raio do Sacy, de carapuça vermelha e todo enfeitado, a dansar e a cantar”. (Inquérito: 120)

Conforme Guimarães (1950), um de seus locais prediletos, nas oportunidades em que se mostra às pessoas, é justamente sob uma figueira, árvore igualmente estigmatizada, pois, conforme a tradição católica, Judas teria se enforcado numa delas.

De acordo com as narrativas sobre ele, presentes na obra *O Sacy-Pererê: resultado de um inquérito*, a carapuça vermelha é a fonte dos poderes extraordinários, sem ela, o moleque nada poderia fazer, e aquele que conseguisse arrebatá-la ou prendê-lo com um rosário o teria sob permanente controle. Só para exemplificar, citam-se dois depoimentos de informantes acerca da existência do barrete do saci.

“A carapuça do Sacy tem uma importancia capital. Quem lha deu foi o Eterno. Graças a ella, o terrivel traquinas torna-se invisivel aos olhos do Diabo. Assim até hoje não foi ainda apanhado”. (Inquérito: 97)

“... pessoas do tempo ‘de d’antes’, que amarravam o moleque para lhe exigir riquezas, ou que, para o mesmo fim, lhe arrebatavam de surpresa a carapuça vermelha – cuja posse constituia para o endemoninhado negrinho, condição ‘sine qua non’ de seu poder sobrenatural”. (Inquérito: 179 -180)

Sendo cativo, ele ofereceria ao seu senhor fortunas em ouro, tornando-se, assim, dócil e prestativo, sem se esquecer, todavia, de planejar um meio de fugir do cativoiro. Não se pode ignorar ser o Saci negro como carvão, _ por conseguinte, um escravo que deve ser aprisionado e posto a trabalhar obrigatoriamente para seu amo, devendo produzir grandes riquezas. Há quem veja no Saci um feiticeiro, portador de inúmeros poderes. Aqui, sua força não estaria na carapuça vermelha, entretanto, seria decorrente de poderes mágicos.

Neste caso, aparece claramente o estereótipo das mandingas as quais os negros estão acostumados a praticar, mas se evidencia o receio que os pretos despertam nos brancos.

Dono de poderes sobre-humanos, o Saci pode empregá-los, em algumas circunstâncias, em benefício dos homens – mesmo sem se encontrar aprisionado. Pode alternar boas e más ações, num estilo sempre travesso, sendo impossível avaliá-lo segundo os tradicionais critérios maniqueístas. Pregador de peças, debochado e folgazão, o Saci às vezes se deixa aprisionar ou acaba sendo vítima de artimanhas humanas, como numa espécie de jogo, em que perdedores e ganhadores se alternam, recorrendo sempre à trapaça, à malícia e à malandragem.

Considerado uma das figuras mais interessantes entre as que fazem parte dos seres fabulosos tradicionalmente conhecidos, o Saci aparece como um tipo *sui generis*, ímpar, senhor das artimanhas, travesso, peralta, astucioso, zombeteiro e malicioso, permanecendo vivo até hoje no folclore brasileiro.

Em suma, tais considerações apontam para diferentes aspectos que o têm caracterizado historicamente. Buscando, pois, investigar os específicos da obra de Monteiro Lobato, relativos à designação do Saci, e analisar a forma como são materializados, empreendeu-se esta pesquisa. Parte-se da hipótese de que as designações não somente indicam a relação normalmente estabelecida pelo senso comum entre belo/bem e feio/mal na formação dessa personagem, mas também mostram construções discursivas as quais, às vezes, não se enquadram nessa dicotomia. Para isso, fez-se necessário identificar, por meio do resgate histórico, elementos presentes na memória discursiva, responsáveis pela instabilidade semântica envolvida na sua constituição.

2 DISCURSO DO IMAGINÁRIO FANTÁSTICO

Na literatura brasileira, a figura de seres fabulosos como, por exemplo, o Saci, na obra *O Saci* de Monteiro Lobato, pode ser caracterizada não só pela deformidade física, mas também ora pela prática de ações positivas, ora de negativas. Além disso, encontram-se também nesse mito estereótipos e preconceitos raciais em razão do sistema escravocrata vigente à época do Brasil Colônia e Império. Sob a égide de um Estado o qual impunha determinado modelo social e religioso às comunidades que viviam nos limites legais, mesclaram-se portugueses, indígenas e africanos de diferentes culturas, cada qual contribuindo para a construção do País.

Portanto, com base nos estudos realizados na obra “*O Saci*” de Lobato, o moleque travesso, encontra-se vinculado ao processo sócio-histórico-ideológico de constituição do povo brasileiro, uma vez que tal personagem é formada pela miscigenação dessas três etnias.

Falar em imaginário fantástico significa remeter à idéia de “monstro” do senso comum, ou seja, ilusão e crença em fantasmas, noção de medo e horror, perplexidade humana frente ao inexplicável. Assim são os cemitérios com seus túmulos, as capelas em ruínas, as mansões mal-assombradas, os pântanos com brumas, as grutas repletas de umidade e muito escuras, as encruzilhadas que não levam a lugar algum. Em tais lugares, colocam-se esses seres inquietantes e fantasmagóricos – os “monstros” – que habitam o interior de cada ser humano.

O significado do vocábulo “monstro” apresenta-se de forma ambígua, pois abrange realidades distintas. Na Idade Média, verifica-se a idéia de diferença, de estranhamento e de emanção do poder Criador. Já no Renascimento, a de prodígio e a de maravilha e, da mesma forma, a de força maléfica. No século XVII, tal noção se reveste na crença em um racionalismo científico. No século XVIII, varia entre o tratado médico e o teológico.

Distintamente de hoje, os monstros de antigamente eram personagens cotidianos integrados na vida social, no imaginário político e religioso. Aquilo que parecia ser um fenômeno adicional, que se superpunha a outro sem modificá-lo nem exercer influência sobre outro, tinha, porém, origem em motivações históricas, permitindo, depois de muitos anos, redescobrirem as estruturas do pensamento de uma época.

Muitos anos de literatura vêm denunciando as mudanças e permanências das concepções, das mentalidades e dos comportamentos diante dos monstros. Nesse percurso, há uma provável universalização da imaginação relacionada aos monstros em todas as sociedades, tanto do passado quanto do presente. Isso faz pensar no papel importante que eles exercem na vida das pessoas como elemento desencadeador do medo, cujas raízes podem ser encontradas na política, na religião e até mesmo na ciência.

A história dos medos e dos monstros, que fazem parte da humanidade, encontra-se no “imaginário fantástico” como fenômenos em processo de constante reinvenção, constituídos pelo conjunto de representações que ultrapassam o limite imposto pela experiência. Tais representações vinculam-se a aspectos relacionados a cada cultura e a cada sociedade, criando seu próprio imaginário. (DEL PRIORI, 2000)

O discurso do imaginário fantástico foi produzido e consumido dada a necessidade de uma função compensadora. Esse discurso servia como contrapeso à regularidade e à banalização do cotidiano e funcionava como contrabalanço das duras condições de vida na qual se encontrava a maior parte da população da Europa entre os séculos XVI e XVIII, nas capitais e no mundo rural, assim como da metrópole portuguesa ou colonial. Desempenhava, também, o papel de resistência às categorias racionalistas impostas pelo humanismo. A válvula de escape para um universo de monstros ou de bichos fantásticos amenizava o impacto das descobertas científicas e a ditadura da experiência. Outro aspecto a ser mencionado diz respeito ao prazer de sentir medo.

A literatura sobre monstros, descrevendo fatos estranhos e assustadores, prontos para incutir medo, dirigia-se a um público apreciador de emoções fortes. A literatura teratológica, portanto, apresentava-se algumas vezes de forma cruel; outras, cômica ou emocionante; em outros momentos, fantasmagórica ou extravagante. Buscava adentrar no inconsciente coletivo, do qual retiraria as aspirações, os recalques e os terrores de diferentes grupos sociais.

Observa-se que, no tempo do Império, os escravos velhos, denominados genericamente de “Pai” João ou “Tia” Maria² costumavam pôr no colo as crianças,

² No folclore brasileiro, esses negros sábios, encontrados em todas as fazendas, eram assim chamados. O “Pai” João estaria associado à figura do Tio Barnabé, e a “Tia” Maria à figura de Tia Nastácia, na história *O Saci* de Monteiro Lobato.

tanto de escravos como de pessoas livres, para contarem histórias de um outro elemento do mundo sobrenatural, o Saci, como reminiscência do “Legba” da África Ocidental, ou malandro, que freqüentemente tem sido confundido com o diabo africano.

O Saci ou Saci-Pererê, como era normalmente chamado, gostava de pregar peças, geralmente maldosas, e, às vezes de conseqüências desagradáveis. Ninguém conseguia descrever com exatidão o seu aspecto embora todos conhecessem sua aparência de uma forma geral. Uns diziam que era um negrinho pequeno, de uma só perna, sempre pitando um cachimbo, como a maioria dos escravos e das escravas; normalmente era visto sentado sobre as porteiras dos campos. De acordo com Stein, o Saci teria intrigado um professor de português, residente em Vassouras, o qual relataria o seguinte:

“Essas respeitáveis autoridades nessas matérias, as mulheres velhas, atribuem à influência de saci a todas as contrariedades que ocorrem em suas vidas e cujas causas não podem explicar”. (1961, p. 244)

Assim, se o cão de uma fazenda era encontrado morto sem explicação, no terreiro – obra do Saci. Ou, se um bezerro fugia inesperadamente – também culpa do Saci. Supunham que uma menina acordava com dor de cabeça e não tinha condições de ir à escola; podia ter-se a certeza de que o Saci tinha andado por ali. Se o prato de petiscos da cozinheira desaparecia quando ela o colocava para esfriar ou, se o perdulário da família vinha pedir dinheiro justamente quando este fazia falta – eram tudo diabruras do Saci.

Aqueles que atravessavam o caminho do Saci, ou vice-versa, diziam, freqüentemente, tê-lo avistado sob o aspecto de um negrinho de chapéu vermelho, fazendo careta para os viajantes ou sentado na porteira ou sobre uma roda d’água quando ela parava de funcionar. Quando um tropeiro acampava num prado para deixar seus animais pastarem e descobria no dia seguinte que suas mulas continuavam com fome e cansadas, declarava, sem hesitar, “o Saci passou a noite montando meus animais até deixá-los exaustos”. Ou então um cantor de jongo³, orgulhoso de seu talento, poderia encontrar o Saci ao anoitecer; começando a cantar um desafio com o moleque, o jongueiro continuava a andar, esquecendo-se onde estava ou aonde ia. Com a facilidade e a simplicidade comuns aos contadores

³ De acordo com o dicionário Aurélio, significa dança cantada rural, de origem africana. (p. 705)

de histórias nas sociedades de tradição oral, a “tia” africana ou o “pai” inventavam histórias do travesso Saci. (STEIN, 1961)

Diante dos inúmeros depoimentos sobre o Saci, fornecidos por informantes paulistas e mineiros, Monteiro Lobato resolveu reuni-los num livro – *O Sacy Pererê: resultado de um inquérito* –, publicando-o em 1918. Considerando-se a leitura dessa obra, verifica-se tal personagem ser constituída pela mistura de raças que fizeram parte do processo de formação do povo brasileiro, qual seja: a indígena, a africana e a portuguesa. Assim, o Saci-Pererê foi sendo construído com base na formação da sociedade escravocrata durante o Brasil Colonial e Imperial, quando havia de um lado, os senhores, detentores do poder e de outro, os escravos, submissos às ordens de seus donos. Esse, portanto, é o contexto sócio-histórico e ideológico de formação ou de constituição de tal personagem.

2.1 CONTOS DE FADAS, MITOS E LENDAS

Pergunta que tem gerado alguma confusão entre os estudiosos em folclore é saber se o Saci-Pererê seria um mito ou uma lenda, ou ainda, se faria parte dos contos de fada popular. Inicialmente, considera-se relevante procurar estabelecer uma distinção entre contos de fadas, mitos e lendas. Não será uma tarefa muito fácil, porquanto as inúmeras semelhanças entre esses conceitos.

Os contos de fadas populares têm sua origem nos povos célticos, tendo surgido como poemas que revelavam amores estranhos, fatais e eternos. De acordo com Coelho (2008), posteriormente, tais contos passaram a fazer parte das novelas arturianas, de caráter predominantemente idealista e cuja preocupação residia nos valores eternos do ser humano, ou seja, nos valores de seu espírito.

Dizendo de outro modo, os contos de fadas configuram-se em torno de uma problemática espiritual, ética e existencial, vinculada à satisfação interna do indivíduo, por meio do amor. Suas aventuras têm como mote o encontro, isto é, a união do cavaleiro com a amada (princesa ou plebéia), após transpor diversos obstáculos, criados pela maldade de alguém. Assim, há, na literatura ocidental, inúmeros exemplos desse tipo de narrativa: *Rapunzel*, *O Pássaro Azul*, *A Bela Adormecida*, *Branca de Neve e os Sete Anões*, entre outros.

Propp (apud ELIADE, 2006) vê nos contos de fadas a reminiscência dos ritos totêmicos de iniciação, ou seja, toda a condição de existência humana é composta por uma série de provas, mortes e ressurreições. A questão consiste, entretanto, em estabelecer se o conto descreve um sistema de ritos que pertencem a um certo estágio da cultura, ou se seu enredo iniciatório é imaginário por não fazer parte do contexto histórico-cultural, expressando um comportamento anti-histórico.

Nos contos de fadas, é inquestionável a associação que o senso comum estabelece entre o belo e o bem, e o feio e o mal. Nessas histórias, heróis, heroínas e fadas são bondosos e bonitos. Vilões e bruxas são feios e cruéis. Sendo assim, o senso comum associa as imagens do bem sempre vinculadas ao belo, e as do mal, atreladas ao feio.

A humanização das personagens dos contos de fadas está presente nas figuras de reis, rainhas, príncipes e princesas, como o centro das narrativas, além, é claro, de figuras de menor expressão, mas que também fazem parte do enredo dessas histórias. Esses seres humanos são híbridos. Entretanto, se analisados com maior detalhe, tais seres vêm demonstrar delicadeza e perfeição tão raras que o próprio senso comum compreende serem possíveis apenas no mundo faz-de-conta. Portanto, nesse universo mágico, seres sobrenaturais inter-relacionam-se com tipos humanos, porém, revestidos de encantamento.

Assim, por exemplo, a fada, de origem pagã, deve ter sido inspirada na mitologia grega e baseada nas ninfas e musas. Em razão disso, há fadas que são más e vingadoras, conhecidas como bruxas as quais, etimologicamente, significam “gafanhoto sem asa” ou “mulher má”. A bruxa simboliza a maldade e, embora em sua forma original possa ser bela esteticamente, transforma-se em feia quando pratica o mal.

Situação curiosa de ser lembrada é a da rainha-bruxa, a madrasta de Branca de Neve. Pela história, depreende-se ser uma mulher belíssima na sua aparência, cujo semblante poderia equipará-la a uma fada. O interior malévolo, no entanto, a faz assumir feição de bruxa, como se houvesse uma mutação, uma metamorfose – mulher real/mulher sobrenatural –, com predomínio da última forma, carregada de traços físicos e risos histéricos de uma bruxa. Paradoxalmente, por pretender ser a mais bela do universo, acaba por aceitar a forma mais horrenda para livrar-se da rival, a suave mulher-menina, Branca de Neve.

Outro exemplo que merece registro é o da fada que compareceu ao nascimento da Bela Adormecida sem ser convidada. Pelo medo, ninguém percebeu ser ela uma bruxa. Da maldição e risada típica do mal, a fada bruxa conseguiu enganar a todos, inclusive as demais fadas.

Pretende-se, no transcorrer deste trabalho, demonstrar que nem sempre a relação bem/belo e mal/feio se estabelece fundamentada na análise da obra “O Saci”, de Monteiro Lobato. Há contos os quais parecem romper com o prescrito pela regra, como acontece, por exemplo, com a narrativa de *Branca de Neve e os Sete Anões*. Nela se verifica que as dicotomias belo/bem e feio/mal não se configuram em relação à madrasta de Branca de Neve pois, embora na sua aparência seja muito linda⁴, é extremamente cruel com a protagonista da história.

Pelo que se pôde depreender da leitura do livro de Monteiro Lobato, a personagem Saci-Pererê não se enquadra nos contos de fadas tradicionais que normalmente apresentam a figura do herói para salvar a mulher amada de alguém provocador de ações malévolas. Em alguns momentos, ele pode até ser interpretado como herói mas, diferentemente deles, apresenta-se como guardião e protetor da personagem Pedrinho.

Se os contos de fadas manifestam características idealistas, em que há preocupação com os valores intrínsecos dos seres humanos, as lendas constituem narrativas populares inspiradas em fatos históricos, transformados pela imaginação ou pela tradição. Seus heróis são sempre homens ou mulheres consagrados na história de um país, de uma cidade, ou de uma região. Elas estão sempre ligadas ao tempo e ao espaço e, geralmente, referem-se a fatos reais, em torno dos quais a fantasia cria uma série de coisas irreais e até mesmo inverossímeis. (MEGALE, 2003)

Câmara Cascudo define lenda como:

Episódio heróico ou sentimental com o elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, *legenda*, *legere*, possui características de fixação geográfica e pequena deformação. Liga-se a um local, como processo etiológico de informação, ou à vida de um herói, sendo parte e não todo ou temático. Conserva as características do conto popular: antigüidade, persistência, anonimato, oralidade. Os processos de transmissão, circulação, convergência, são os mesmos que presidem a dinâmica da literatura oral. É independente da psicologia coletiva ambiental,

⁴ A madrasta, ainda que bela exterior, torna-se feia interiormente.

acompanhando, numa fórmula de adaptação, seus movimentos ascensionais, estáticos ou modificados. (2001, p. 328)

De acordo com Cascudo (2001), a lenda é muito confundida com o mito, embora dele se distancie. Os mitos são cósmicos, universais e atemporais. Não se localizam no tempo e no espaço. Referem-se o mais das vezes a fenômenos da natureza e às suas forças: o céu, o sol, a lua, as estrelas, os ventos, as águas, a criação do mundo, do homem e da mulher, o Bem, o Mal, os monstros do terror primitivo. (FAGUNDES, 2003)

Para Eliade, a definição menos imperfeita de mito é a seguinte:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento (...). É sempre portanto a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser (...). Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas irrupções do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo (...). (2006, p.11)

Na contemporaneidade, os mitos são considerados realidades culturais demasiadamente complexas, podendo ser mencionados e interpretados mediante inúmeras perspectivas. (ELIADE, 2006) Pode significar desde o mito de Édipo, ao mito de “Madonna”, passando pelo mito da mulher amada. De acordo com o mitólogo, há de se considerar cinco aspectos fundamentais dos mitos, a saber:

- ✓ mito constitui a história das ações de entes sobrenaturais;
- ✓ mito coloca essa história como absolutamente verdadeira e sagrada;
- ✓ mito dá sempre um sentido de criação para as coisas, ou seja, como vieram a existir ou como um comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foi inicialmente estabelecida;
- ✓ mito é uma revelação: conhecendo-o, sabe-se acerca da origem das coisas e, com isso, pode-se dominá-las e submetê-las à vontade dos outros. Esse conhecimento é “vivido” ritualmente, seja por narrativas ou repetição constante do mito em sua forma ritual;
- ✓ de uma ou outra maneira, o mito é vivido porque as pessoas são tomadas pelo poder sagrado que engrandece os acontecimentos rememorados e reatualizados.

Ao configurar-se como narrativa inaugural, o mito descreve como a realidade passou a existir pela ação de seres sobrenaturais, revelando-se como forma de manifestação do sagrado. O mito, então, é a narrativa verificada no tempo de fundação do mundo. Por estar absorvido pelo caráter sagrado, é revelador da verdade, uma vez que se relaciona ao mundo real.

Assim, a verdade do mito surge ligada a uma outra lógica, sem a objetividade racional da sociedade moderna, mas atravessada por uma coerência interna, repleta de significações.

Os mitos, além de narrarem a origem do mundo, descrevem a origem dos animais, das plantas, dos seres humanos e de todos os acontecimentos fundamentais em que o ente humano se converteu atualmente, isto é, um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para sobreviver de acordo com certas regras preestabelecidas. (ELIADE, 2006)

O mundo existe na medida em que os entes sobrenaturais implementaram uma atitude criadora culminando em eventos os quais determinaram a condição humana atual. Ao ensinar as histórias primordiais, determinantes da instauração do ser, o mito passa a configurar-se como palavra reveladora, porque sagrada, fundadora, aludindo a realidades.

Embora distante do tempo primordial, o ser humano revela, muitas vezes, sua condição inicial de ente mítico, pois demonstra estar vinculado a um espaço sagrado. Segundo Eliade (2006), por sagrado entende-se aquilo que se opõe ao profano. Para o ser humano religioso, o espaço divide-se em: a) espaço sagrado é aquele que se revela pleno de significado; b) espaço profano constitui-se em matéria amorfa, destituída de qualquer sentido intrínseco, por isso, inexistente.

As modalidades do sagrado e do profano são determinadas pelas posições que o ser humano assume no cosmos. As experiências religiosas das sociedades arcaicas evidenciam a existência do caos aquático reinante antes da criação do mundo. Pela definição do mundo como sagrado, o real se descobre, é instituído, e o mundo se estabelece como cosmos organizado. Definido o ponto central, nasce e se desenvolve o universo, por meio da revelação do sagrado, fundando o mundo.

Para o ente mítico, a existência só ganha sentido na medida em que revive gestos inaugurais, como possibilidade de manter contato com o ser. Ao reviver a experiência primordial, tal ente revela hostilidade em relação à história;

distanciando-se do ente histórico o qual se sabe e se quer criador da história. (ELIADE, 2006) Assim, o comportamento humano reiteradamente expressa a recorrência aos arquétipos fundadores. Seja em relação ao local onde habita, aos campos que produzem alimentos, à apropriação de regiões descobertas, o ser humano repete ações primeiras exemplares, como forma de sacralizar o espaço, distinguindo-o do caos. No mundo circundante, percebe-se a presença e a obra do homem como réplica de uma forma pura cuja existência plena se manifesta num nível superior.

A passagem da consciência mítica para a consciência lógica, segundo Eliade (2006), toma lugar quando o homem começa a se perceber como ser individual, diferente dos outros. Declarando sua subjetividade, persegue um espaço pessoal. Enquanto o ser mítico atribui sentido ao mundo por meio do mito, o ser histórico busca o conhecimento pela reflexão, procurando o novo, como forma de determinação de sua força. Esse tipo de conhecimento desemboca na consciência de si mesmo. Já que é o centro do mundo, passa a refletir sobre sua própria existência.

De acordo com Eliade (2006), os acontecimentos inaugurais, revelados pelos mitos, são constitutivos da realidade. Por intermédio da palavra o ser humano procura desvendar o mistério do ser, a fim de descobrir a relação intrínseca da constituição dos entes. O estar impregnado de mistério define a palavra como manifestação do sagrado. Ela tem o poder de dizer acerca da experiência sagrada. O homem pode se comunicar por meio da palavra porque o mundo circundante é pleno de sentidos os quais sugerem formas expressivas; produzem linguagem. É pelos mitos que a palavra adquire uma força imensurável. Ela é o meio de revelação das raízes primordiais dos entes e dos fatos, pois tem o poder de dizer aquilo que é desconhecido.

A linguagem mítica realiza-se por meio de narrativas plenas de imagens e símbolos que revelam uma forma de apreensão da realidade singular, sob o ponto de vista científico, em razão de, ao relatarem os episódios dos tempos inaugurais, proporem uma explicação do mundo não-reflexiva. A linguagem explica o mundo pelas imagens simbólicas, não pelo raciocínio lógico. O ser humano mítico, portanto, sem propiciar uma reflexão sobre si mesmo ou sobre o mundo circundante, conta uma história baseada na atuação dos entes sobrenaturais, a fim de justificar sua presença na terra e as relações estabelecidas com seu meio. Para tanto, faz uso da

linguagem mítica, que, plena de sentidos simbólicos, explica o sistema hipotético de formação do mundo, coerente, articulado, mediante eventos paradigmáticos que deram origem às coisas e às relações do homem com elas e entre si.

O nascimento do mundo revelado pela palavra mítica configura-se como possibilidade radical no entendimento das culturas. Constitui-se, pois, como núcleo, uma vez que fixa um ponto e as possibilidades do “vir-a-ser” no mundo. As ações humanas são respaldadas pelos modelos míticos, estes considerados normas dentro do cosmos instituído. Entre tais possibilidades radicais está a criação de signos verbais, que marca o início de qualquer trajetória cultural. (ELIADE, 2006)

Para Beniste (2006), não há povo e cultura que se formem como realidade histórica sem imagens e sem símbolos, sem teologia capaz de definir e sustentar os valores morais e religiosos, sem organização social e política; em suma, sem uma visão definida do mundo. O mito é essencialmente uma revelação e é desenvolvido para sustentar a crença religiosa.

É, pois, a partir do contato com a primordialidade sagrada que se projetam as culturas, e o ser humano, repetindo, pela palavra-mito, o modelo primordial estabelecido, traça sua história, retomando, mesmo inconscientemente, a construção do mundo. Constitui-se, então, o princípio de realidade, comum a todos os povos, uma vez que arquivado no inconsciente e revelado de acordo com o estilo de cada povo.

O Saci-Pererê, por ser um ente sobrenatural, deve ser visto como um mito, e não lenda; tampouco faz parte dos contos de fadas populares. Essa entidade é considerada reminiscência do “Legba” da África Ocidental, ou malandro que tem sido confundido com o Diabo africano. Gosta de pregar peças, geralmente maldosas, com conseqüências horríveis. Os pretos-velhos costumavam contar histórias sobre o Saci às crianças, tanto de escravos como de pessoas livres, relatando suas diabruras. Estudiosos em folclore afirmam que a falta da perna do Saci simboliza a agressão física sofrida pelos escravos por ordem de seus senhores durante a vigência da sociedade escravocrata.

Nesta pesquisa, adota-se a definição de mito de Egon Schaden (1963), segundo a qual, além do mito “stricto sensu” descrito anteriormente, ou seja, exposição ou narração de passagens ou episódios ocorridos em tempos fabulosos, há o mito “lato sensu”, sinônimo de figura ou criação mítica. No primeiro caso, temos, por exemplo, os mitos cosmogônicos ou histórias da criação, enquanto no

segundo, o termo se aplica a personagens sobrenaturais, objetos fabulosos ou regiões fantásticas existentes, como representações coletivas, na mentalidade de tribos ou povos. É nesse sentido que se fala no mito do Saci.

2.1.1 Entre o bem e o mal: a verdade e a justiça acima de qualquer suspeita

O mote deste trabalho é desvendar se o mito do Saci-Pererê estaria mais próximo de praticar ações boas ou más, bem como se haveria correspondência entre tais ações com seu aspecto físico deformante.

O fato de a personagem de Monteiro Lobato ter deformidade física faz com que se pense em vinculá-la ao feio, e não ao belo, tornando-a, assim, uma entidade má, até porque isso parece ser a regra geral nas histórias infantis, ou seja, a associação que o senso comum faz do feio ao mal. Entretanto, nem sempre a aparência deformante poderá estar atrelada a atitudes maldosas. O Saci, em muitos momentos da história, parece praticar ações boas, sendo considerado, nesses casos, o herói da obra de Monteiro Lobato. Para se compreender a constituição desse mito, há necessidade de se fazer um estudo aprofundado sobre o processo sócio-histórico de formação da identidade brasileira, pois o mito do Saci-Pererê, conforme mencionado, consegue abarcar as três formações que identificam o povo brasileiro, ou seja, a indígena, a portuguesa e a africana.

Na *República*, de Platão (1956), os poderes mágicos na história são relatados para mostrar que as pessoas devem amar a justiça, o bem. Pensar dessa forma parece ser o correto, porque, se tais pessoas forem injustas ou imorais, sabem que irão sofrer conseqüências desastrosas.

A descrição realista que Glauco faz da natureza humana não está limitada ao fato de poucas pessoas serem justas e boas caso usufríssem de poderes mágicos que lhe dessem a habilidade para agir de modo errado sem medo de sofrer qualquer tipo de represália.

Ele também menciona que, se houvesse uma pessoa com poderes especiais a qual fosse comprometida com o bem a ponto de só fazer justiça, as outras pessoas a desprezariam, embora tivessem excelentes razões para guardar para si sua opinião.

Na *República*, Glauco prossegue, com o auxílio de seu irmão, Adimanto, a apresentar um desafio a Sócrates. Este, por sua vez, argumenta no sentido de estimular as pessoas a tentarem ao menos ser boas, e não parecer boas apenas. Glauco afirma que, se Sócrates quer um argumento convincente para suas alegações, ele necessita mostrar que a vida de uma pessoa justa, mas considerada injusta perante os outros, é superior à vida de uma pessoa injusta, entretanto, com reputação de justa.

Sendo assim, para que se descubra se amamos a justiça pela justiça em si, deve-se realizar uma comparação entre uma pessoa perfeitamente justa, mas com reputação de injustiça e as conseqüências dessa reputação, com uma segunda pessoa tão ardilosa na sua injustiça, que consegue conquistar uma reputação de justiça.

Nesse sentido, o indivíduo justo deve se libertar da aparência da injustiça. Glauco diz também que qualquer indivíduo terá de tolerar a corrente, os grilhões, o ferro em brasa nos olhos, até, após exaustivo sofrimento, ser crucificado para aprender a lição de que o aceitável é ser, e não apenas parecer justo. (EVANS, 2005)

Platão apresenta essas idéias como um desafio, a fim de se saber a razão da bondade humana. Ele menciona a idéia da pessoa boa que é considerada injusta e sofre por causa disso como uma hipótese experimental do pensamento.

Entretanto, há motivos para se pensar que Platão não imaginava ser a situação impossível. Seu professor, Sócrates, o qual ele admirava muito como sendo o melhor e o mais sábio de todos os homens, havia sido executado pelos atenienses sob a falsa acusação de que era um corruptor de menores.

Após Platão, um outro grande admirador de Sócrates, o filósofo dinamarquês e pai do existencialismo, Kierkegaard (1813-1855), propôs o desafio de Platão sob uma nova roupagem. Kierkegaard afirma que os indivíduos devem levar uma vida de amor universal, lembrando-lhes do pedido de Deus para os seres humanos amarem o próximo como a si próprios e da impossibilidade de se afirmar que alguém estaria fora da categoria de próximo. Admite ser extremamente difícil viver uma vida só de amor. Para amar dessa forma, é preciso vencerem-se o egoísmo natural e a simples inércia, condutora da humanidade à satisfação de desejos quando esses mesmos desejos entram em conflito com o bem dos outros. Podem-se chamar os problemas criados por essas dificuldades de “o primeiro

perigo”, uma vez que ameaçam os indivíduos como seres morais. É considerado um obstáculo interior ao bem, à justiça e ao amor. (EVANS, 2005)

Entretanto, Kierkegaard (apud EVANS, 2005) diz que, se as pessoas superarem esse primeiro perigo e começarem a evoluir em direção ao amor, terão de enfrentar uma segunda dificuldade, essa de natureza externa, sendo confrontados por um “duplo perigo” no desafio em busca da bondade e da amabilidade. O filósofo entende que a luta cristã ocorre duplamente: primeiro no interior do indivíduo, quando ele precisa lutar consigo mesmo; e segundo, quando ele acredita que a experiência do pensamento retratado na *República* não é uma situação hipotética, em oposição aos fatos, porém, uma forma de apreender a realidade da vida para uma pessoa comprometida com o bem.

Compreende-se que uma pessoa moral deve ter certa medida de abnegação, vencendo a forte atratividade do desejo egoísta e libertando-se para agir em favor dos interesses dos outros. O filósofo dinamarquês considera duas formas opostas de se compreender a abnegação. A primeira delas ele chama de visão “meramente humana” da abnegação, isto é, a que se deve abrir mão de seus desejos, suas vontades e seus planejamentos oriundos do amor próprio – assim, os indivíduos serão valorizados e estimados como justos e sábios. A genuína abnegação do cristão (o indivíduo que ama mesmo o próximo) é distinta.

Kierkegaard menciona que se devem abandonar desejos e vontades oriundas do amor-próprio, de planos e propósitos pessoais, a fim de se trabalhar de maneira altruísta pelo bem. É o que fazem os super-heróis das histórias infantis ao abrirem mão de sua vida pessoal para ajudar os outros.

Já os heróis e heroínas dos contos de fadas vão em busca da sua felicidade. Entretanto, necessitam passar por vários tipos de alterações e manipulações – tanto ética como esteticamente –, no decorrer das histórias. Uma das temáticas em que as mutações são trabalhadas de maneira intensa diz respeito à “redenção”. Trata-se de uma situação em que alguém foi amaldiçoado ou enfeitado, assumindo uma nova condição e voltando à sua forma original por meio de determinados processos da narrativa. A maldição pode se apresentar de diversas maneiras. A forma mais comum, ou a mais conhecida é a transformação do herói em animal – o clássico sapo o qual vira um belo príncipe no final da história, mas também se pode encontrar, por exemplo, a transformação num velho (velha)

horrendo ou num ser monstruoso que precisa ser redimido para se chegar ao “final feliz”.

As razões para a redenção dos heróis dos contos de fadas podem assumir diversas formas. Em alguns contos, por exemplo, o ser enfeitado deverá submeter-se a um processo de purificação por meio de um banho em água ou outra substância, como leite ou urina de cavalo.

Pode-se considerar também a decapitação, processo em que a personagem implora ser degolada. Outras vezes é necessário que uma pele seja jogada sobre a pessoa ou o herói vista a pele de um animal. Outros ainda precisam receber pancadas ou comer flores, como ocorre, por exemplo, em *O asno de ouro* ou necessitam ser amados e beijados, como em *A Bela e a Fera*. (RIBEIRO, 2001)

A transformação em animal pode ser retratada em *O asno de ouro*, uma novela do século II d.C., escrita por Apuleio. Trata da história de um homem que estudou feitiçaria na Tessália e gostaria de descobrir a bruxaria secreta praticada pela sua anfitriã.

Entretanto, tudo sai errado, e ele é transformado num asno, embora pudesse retornar à forma original se comesse rosas. No final da história, essa personagem encontra um padre que vem carregando um ramo de rosas vermelhas, numa procissão de iniciados nos mistérios de Íris e Osíris, e, estando apto, finalmente, a retornar à sua forma humana e ser iniciado nesses mistérios.

Von-Frans (apud RIBEIRO, 2001) argumenta que a temática do ser humano o qual se transforma em animal e só pode ser redimido ingerindo flores é universal. Tais flores podem ser lírios, não é preciso serem rosas, o que dependerá do país onde a história for relatada.

Uma história germânica conta que certo homem resolveu cortejar a filha de uma feiticeira e partiu para a guerra. Mãe e filha entenderam ter sido ele infiel e, quando tal homem retornou da guerra, as duas resolveram transformá-lo em asno.

Assim, ele foi obrigado a carregar sacos de farinha de um moleiro durante muito tempo, até que, num determinado dia, quando resolveu passar na frente da casa da feiticeira, viu a filha perguntando à mãe se ela não deveria lhe devolver a forma humana. Ele acabou descobrindo que, se comesse lírios, voltaria a ter sua forma original. Assim ele agiu e voltou a ter a forma humana.

Por outro lado, há o caso do ser monstruoso, situado numa posição intermediária entre o humano e o animal. Para exemplificar, cita-se a história de *A*

Bela e a Fera, cuja temática é essa. A versão mais conhecida conta que a Bela era a mais jovem de quatro irmãs e a predileta do pai, em virtude de sua abnegação e bondade. Suas irmãs, ao contrário, exigiam presentes caríssimos, porém, Bela resolve pedir ao pai apenas uma rosa branca, sem saber, ao menos, que estaria colocando em risco sua vida e a relação entre ambos. Seu pai, atendendo ao pedido da filha, rouba uma rosa branca do jardim encantado da Fera a qual, furiosa, exige que o culpado volte dentro de três meses a fim de ser punido, possivelmente com a morte.

Bela insistentemente quer ocupar o lugar de seu pai e, ultrapassados os três meses, dirige-se ao castelo para receber o castigo. Ela é colocada num quarto lindo e deslumbrante onde não tem motivos de incomodações ou de receios, exceto quando a Fera aparece ocasionalmente, perguntando para a linda jovem se deseja um dia casar-se com a Fera. Frequentemente Bela nega o pedido.

Assim, certo dia, vendo no espelho mágico a imagem refletida do pai doente, desespera-se e implora à Fera para deixá-la ir encontrar-se com ele e confortá-lo, prometendo que retornaria em uma semana. A Fera acaba concordando, dizendo-lhe que, caso não apareça dentro do prazo, morrerá pelo abandono da jovem.

Quando chega à casa de seu pai, Bela só traz alegria. Suas irmãs sentem uma grande inveja dela e tramam retê-la por mais tempo. Finalmente, Bela sonha que a Fera está prestes a morrer de desespero e, ao perceber estar seu prazo já se esgotando, volta para fazê-la reviver.

Esquecendo-se da feiúra da Fera, a qual está agonizante, Bela trata-a com carinho. A Fera acabalhe confessando que não consegue viver sem ela e morrerá feliz só pelo fato de poder tê-la visto novamente. Bela compreende, então, que não poderá viver sem a Fera, a quem ama. Ao confessar à Fera seu amor, promete casar-se, contanto se esforce por restabelecer-se.

Neste instante, o castelo fica todo iluminado, sons harmoniosos começam a tocar e a Fera desaparece. No seu lugar surge um lindo príncipe que conta à Bela ter sido encantado por uma feiticeira. O sortilégio teria fim quando uma bela jovem o amasse apenas pelos seus atos nobres.

Com base nesses relatos, constata-se que os heróis das histórias infantis parecem refletir uma forma de educação que produzem neles um amor pelo bem, pelo certo, pelo justo. Dessa maneira, o bem é essencialmente vinculado à

felicidade, ainda que para isso, esses heróis precisem passar por todo um processo de sofrimento até chegarem à redenção.

Assim como nas histórias infantis, Platão também argumenta ser a natureza humana tal que, com efeito, apesar dos desejos presentes, as pessoas serão mais felizes tanto nesta vida quanto após a morte se procurarem viver em harmonia com a justiça voltando sua atenção para o bem.

Na realidade, Platão quis dizer que, em qualquer caso, a moralidade reflete o caráter verdadeiro, profundo do universo. Aqueles comprometidos com o bem igualmente se comprometem com o verdadeiro e é o que parece ter demonstrado, em alguns momentos, a personagem Saci no decorrer da história.

2.1.2 Quem ama o feio bonito lhe parece

Desde a Antigüidade Clássica, a idéia de que o bem está associado ao belo, e o mal ao feio remonta a Pitágoras. Para ele, bondade é simultaneamente sinônimo de beleza pelo fato de ser constituída pela medida correta, pelo equilíbrio do seu conjunto e pela função estabelecida mediante a harmonia ou da virtude. Quem age incorretamente, por sua vez, acaba provocando lacerações no universo, pois não está em consonância com as leis cósmicas. O feio, o grotesco, é, portanto, o que apresenta perturbação da forma, causando medo e aterrorizando quem vê.

Entretanto, foi a partir do Cristianismo que o feio passou a ser aceito, podendo, inclusive, transformar-se em belo, dependendo da perspectiva do observador e desde que apresentasse a dignidade como conteúdo, revolucionando a hierarquia estética tradicional.

Nietzsche (apud BODEI, 2005) já afirmava que a beleza é a imagem refletida – contemplada pelas pessoas – de uma felicidade da natureza, pela descoberta de uma nova possibilidade de vida, enquanto o feio é a própria insatisfação consigo mesmo, a dúvida de que a natureza tenha desaprendido a arte de seduzir a vida. Picasso, por sua vez, dizia ser o belo permitido, não-problemático; o feio, falso e imoral. A arte tem o dever de orientar-se para o disforme, o dissonante, para algo que cause repúdio nas pessoas. A deformidade, para ele, era vista como a norma do belo.

Assim como na vida das pessoas, nos contos de fadas, o feio pode tornar-se belo. É possível afirmar-se, ainda, que, sob o signo do amor, há a possibilidade da mutação do repugnante em atraente. Isso ocorre, por exemplo, em *O Príncipe Sapo* e em *A Bela e a Fera*, conforme se verá a seguir.

2.1.3 “O Príncipe Sapo” e “A Bela e a Fera”

Em *O Príncipe Sapo*, observa-se que a princesa sente repulsa em ter de dividir sua intimidade com o sapo, aquele ser viscoso o qual se insinua para ela de maneira tão categórica. A princesa, que brincava na fonte com sua bolinha de ouro, voltou do passeio comprometida com um sapo asqueroso.

Após o incidente, ela estará fadada a perder sua intimidade infantil com os outros e chegará para avisar: comer e dormir podem estar associados a outros prazeres. (CORSO & CORSO, 2006)

Essa, possivelmente, seja a mais célebre história de um noivo animal e da transformação do repulsivo em atraente. Nela, um monarca enfeitiçado depende do afeto de uma princesa para voltar à forma original. Uma das mais clássicas cenas evocadas pelos contos de fadas é justamente a da bela princesa beijando um sapo asqueroso e repulsivo, permitindo-lhe o retorno da transformação.

A possibilidade de um sapo virar príncipe configura um bom argumento para o fato de que as aparências enganam e não devem ser vistas como impedimento para uma relação. A princesa, por sua vez, é a filha mais jovem do rei e a mais bela de todas as criaturas.

Nos dias quentes, ela tinha por costume brincar com sua bolinha de ouro perto de uma fonte, mas certa vez deixou-a cair no fundo d'água, fazendo o brinquedo sumir de suas vistas. Desesperada, pôs-se a chorar, aos gritos. Nesse ínterim, surge um sapo, prometendo alcançar-lhe a desejada bola, mas somente se ela concordar em levá-lo para a casa dela. Além disso, teria de lhe aceitar como companheiro de brincadeiras, compartilhar com ele seu prato e admitir sua companhia até na própria cama. A jovem concordou sem a mínima intenção de honrar uma promessa feita a tão desprezível criatura (“aqui a princesa se mostra uma pessoa nem um pouco bonita”).

Após conseguir o brinquedo de volta, ela foge correndo do sapo, mas ele vai ao castelo e bate à porta, exigindo o cumprimento da palavra da princesa. Apavorada por rever o sapo, ela conta ao pai o ocorrido. Este, ao contrário de lhe dar apoio, exige que ela cumpra a promessa. Assim, movida pela repulsa em relação ao sapo, é obrigada a admiti-lo em sua mesa e em sua cama; na hora de dormir, ela não agüenta mais o assédio dele e, raivosa, atira-o contra a parede. Ele, então, se transforma num bellissimo príncipe e ela, numa linda princesa. Na narrativa dos Irmãos Grimm – a clássica – a princesa se envolve com o animal sem beijá-lo.

Observa-se que a transformação do sapo em príncipe se dá não por um ato de amor, mas de violência. A aparição do belo príncipe é uma surpresa, justificando-se pelos percalços por que passou. Na versão popular, o sapo esclarece à jovem que ele é um príncipe enfeitiçado e, em nome da perspectiva da metamorfose, ela se sacrifica e vence a repulsa, beijando-o.

Concorrendo com *O Príncipe Sapo*, *A Bela e a Fera* é uma das histórias infantis em que o noivo afigura-se como um animal. Enquanto na primeira história tem-se um caso tipicamente de contos de fadas, na segunda, pode-se dizer que aparece em versões romanceadas, muito embora originalmente existissem contos de fadas com semelhante estrutura. (CORSO & CORSO, 2006)

O enredo da história é relativamente simples. Em razão de uma necessidade do pai, uma linda jovem acaba casando-se por conveniência. Seu esposo configura-se monstruoso, assustador, porém rico. Chegando ao seu novo lar, onde terá de viver com seu marido, encontra nele uma educação ímpar, quando sua única expectativa era ser devorada por ele. Com o decorrer do tempo, a jovem descobre gentileza e sensibilidade sob a pele de um monstro, e este acaba se beneficiando com a bondade da jovem.

De acordo com Corso & Corso (2006), embora seja uma referência aos casamentos arranjados, que tinham de ser enfrentados por grande parte das mulheres, esse não é o único motivo de sobrevivência de tal história. Nesse conto, o amor precisa ultrapassar as aparências animais para se configurar.

A descrição dessa história não foi retirada da tradição popular pelos Irmãos Grimm, nem por Perrault, mas tornou-se famosa por meio de duas damas francesas, que produziram as mais populares versões do conto, na metade do Século XVIII.

Há muitas narrativas de jovens que foram entregues a noivos animais em todas as culturas, entretanto sobressai-se a de Jeanne-Marie Leprince de Beaumont, em 1756. Tal versão é a mais parecida com as narrativas tradicionais dos contos de fadas. Aqui, até a cena da metamorfose do monstro em homem, a jovem Bela ignora que sua Fera na realidade é um lindo príncipe o qual foi enfeitiçado. A maior parte da descrição do conto enfatiza o convívio de Bela com o monstro, em que ela vê um amor surgir por esse ser tão monstruoso.

Anteriormente a tal versão, destaca-se também a de Madame de Villeneuve, em 1740. Nesse relato, a jovem, desde sua chegada ao castelo, sonha com um belo príncipe, por quem se apaixona. Bela descobre que a imagem dele aparece em quadros por todo o castelo, assim como há a voz de uma fada a lhe dizer para não se deixar levar pelas aparências.

De alguma forma, essa versão é muito semelhante à da princesa que acaba beijando o sapo, sabendo antecipadamente do resultado. A Bela de Villeneuve convive com o monstro, mas seu coração nunca pertencerá ao animal; ela vive presa à fantasia com o belo príncipe, contando com a possibilidade de sonhar com um casamento baseado na perfeição dos consortes.

A descrição das senhoras francesas é a responsável pela permanência de tal conto na memória do mundo contemporâneo, já que elas traduziram a forma folclórica tradicional, o noivo animal, para as modalidades e a linguagem dos padrões amorosos de seu tempo, da mesma forma que Perrault fez à sua época, com outras histórias da tradição.

Nesse conto, conforme a versão modernizada e cinematográfica dos estúdios de Walt Disney, observa-se um jovem príncipe, mimado e egoísta, ser transformado por uma feiticeira má, numa fera de aparência monstruosa. Para voltar à forma normal, humana, ele teria de amar e ser amado por uma bela jovem, o que o leva ao desespero. Há no conto outras personagens: Bela, uma jovem aldeã, bonita e sonhadora; Gaston, rapaz de boa aparência, porém presunçoso e arrogante, que deseja ter Bela como esposa; o pai da jovem Bela, os aldeões, entre outros.

Durante uma viagem noturna, o pai de Bela se perde na floresta e, para escapar dos lobos, refugia-se no palácio de Fera, sendo por este aprisionado. Para salvar o pai, Bela se oferece para ficar prisioneira em seu lugar. No entanto, assustada com a aparência terrível da Fera, a jovem recusa-se a partilhar das

refeições com ele, preferindo fazê-las sozinha, sendo servida pelos utensílios mágicos do castelo: o relógio, um bule de chá, o castiçal, etc.

O tempo passa e um dia Bela resolve conhecer todo o interior do castelo e penetra na área habitada pela Fera, que, enfurecida, expulsa-a. Fugindo para a floresta, ela é atacada por lobos, sendo salva pela Fera, que, na luta, acaba se ferindo. A jovem leva-o para o palácio e cuida dele. Inicia-se então um jogo de sedução entre Bela e Fera, terminando com ambos apaixonando-se um pelo outro.

Bela está feliz no palácio, mas deseja encontrar o pai mais uma vez. Pelo espelho mágico o vê caído na floresta e vai buscá-lo, levando-o para o palácio da Fera. Enquanto isso, Gaston arquiteta um plano malévolo para convencer Bela a casar-se com ele. Ao ser recusado pela jovem, e, descobrindo o seu amor pela Fera, incita a população da aldeia a invadir e saquear o palácio. Trava-se uma luta ferrenha, em que aparentemente os bons e belos (aldeões/Gaston) atacam os maus e feios (objetos mágicos/Fera). E, como num espelho invertido, o bem se transforma em mal, e o mal se transforma em bem. No final, a Fera (boa-feia) vence Gaston (mau-belo) e, ao receber a declaração de amor de Bela, retorna a sua antiga forma, voltando a ser um príncipe, não mais egoísta e mimado. Ele havia sido tocado, atingido pelo amor de Bela.

Em grande parte das narrativas nas quais uma jovem é entregue a um monstro, ela se surpreenderá ao encontrar amor ou pelo menos algum tipo de bem-estar, nem que seja o da riqueza do ambiente, onde só esperava castigo e escravidão.

Para estabelecer algumas relações, pode-se citar, entre outras histórias semelhantes a essa, o conto norueguês *A Leste do Sol, a Oeste da Lua*, no qual o noivo é um grande urso branco, e *O Lobo Branco*, conto asiático que chegou ao ocidente por meio da compilação de Andrew Lang.

Apenas para mostrar que se lida com um terreno extremamente vasto e pouco propício a estereótipos, pode-se destacar a história *A Gata Branca*, a qual inverte tanto os termos de Bela quanto os de Fera. Ali, depara-se com uma princesa enfeitada que encerra um jovem príncipe em seu castelo, encantando-o e fazendo-o apaixonar-se por ela, apesar de sua forma animal.

Nos contos de fadas ora examinados, pôde-se constatar que as transformações e/ou metamorfoses dos heróis em animais, configuraram-se por um ato de maldição de uma feiticeira por meio do encantamento. Para atingirem a

felicidade plena, heróis e heroínas tiveram de passar por um processo de sofrimento até serem redimidos do feitiço.

As histórias infantis como, por exemplo, *A Bela e a Fera* e outras a ela conexas, tais como *O Príncipe Sapo*, podem ser pensadas e interpretadas, por assim dizer, tais quais contos de conquista do amor e da humanidade, em que as aparências nem sempre se constituem no principal atributo dos protagonistas. Portanto, o levado em consideração realmente é a beleza interior dos heróis e das heroínas dessas histórias. Daí a idéia da velha máxima segundo a qual “quem ama o feio bonito lhe parece” funcionar aqui perfeitamente.

Na história de Lobato, o Saci, por ter protegido Pedrinho e Narizinho das garras da Cuca, parece, em alguns momentos, ter atitudes dignas de um verdadeiro herói e, como recompensa disso, tem o reconhecimento dos moradores do Sítio, principalmente de Pedrinho, Dona Benta, Tia Nastácia e Narizinho. Quando se afirma que o Saci age como verdadeiro herói não se está a referir àquele herói dos contos de fadas o qual faz juras de amor eterno à sua princesa, salvando-a de alguma maldição a ela acometida. Não. Trata-se do herói que quer fazer justiça, dando a cada um o seu direito.

2.1.4 Um calidoscópio chamado Saci-Pererê

A partir do início do século XX, Monteiro Lobato resolveu fazer um inquérito, no *Estadinho*, edição vespertina de *O Estado de São Paulo* com inúmeras opiniões dos leitores a respeito do Saci-Pererê, mais conhecido como diabinho de uma perna só. As respostas dos leitores foram tão interessantes que ele acabou organizando o material colhido, num livro, no início de 1918. Com a leitura dos depoimentos enviados ao jornal, observa-se a íntima relação do Saci com o africano e, conseqüentemente de suas diabruras com a vida cotidiana na época da escravidão.

Monteiro Lobato (2000) preocupou-se em estabelecer as características, conteúdo mítico, variantes e todos os aspectos em torno do Saci. Para tanto, aplicou uma técnica de coleta de dados pioneira entre os estudiosos do folclore ao lançar mão de questionário investigativo acerca do fenômeno e, por meio dele, obter maiores informações da população.

Além disso, Monteiro Lobato preocupou-se em identificar as origens do Saci, ora podendo ser visto como uma adaptação de lendas indígenas, ora como uma mistura de entidades que povoaram o imaginário das três etnias formadoras do povo brasileiro, a saber: o índio, o negro e o português.

Para Anastasia (2002), o Saci lembraria e muito a figura do sertanejo, e suas molecagens teriam identidade com o modo de vida no sertão. Quando do início de seu *Inquérito*, Lobato diz que o Saci passou a sofrer influência do povo africano, passando de caboclinho a molecote. Alterou-se por injunção psíquica portuguesa. O mestiço acabou por colocar muitas de suas características no diabinho. Às vezes, o Saci apresenta-se perverso, outras vezes, solidário, sendo, portanto, uma criatura imprevisível. Assim, o Saci surge como um produto misto numa sociedade em que a mestiçagem era, antes de tudo, um mal. O próprio Saci-Pererê fala de si próprio no *Inquérito*: “[...] voltemos às coisas que de mim disseram. Não sou negro nem cabra: filho legítimo de cabocla, caboclo tenho me conservado em São Paulo e por isso e não por ser ‘coisa ruim’ é que ainda não fui ‘pro céu’, pois a verdade é que Caboclo não vai pro céu. Inda que seja rezadô. Caboclo tem cabelo duro, cutuca nosso senhô”.

Levando-se em consideração os argumentos do próprio Lobato e dos seus leitores, o diabinho também pode ser visto como uma entidade mestiça e percebida como uma criação original do sertanejo. Em outras palavras, uma alegoria que representa os imprevistos do dia-a-dia no sertão, lugar de maldades e artimanhas, de caprichos sobrenaturais e forças malévolas. (ANASTASIA, 2002)

Entende-se que o Saci-Pererê estaria mais identificado com a cultura negra do que com as culturas indígena, portuguesa e mestiça, pois muitas de suas características físicas dizem respeito à raça africana, como cor, cabelos e formato do nariz, segundo depoimentos prestados por ex-escravos ou pessoas as quais ouviram alguém contar, acerca do moleque de uma perna só. Tais depoimentos foram reunidos no livro *O Sacy-Pererê: resultado de um inquérito*.

Folclorista de grande prestígio no Brasil, Câmara Cascudo (2002) diz que o Saci-Pererê⁵ é considerado um mito do folclore brasileiro, sendo bastante difundido de Norte a Sul, mediante inúmeras variantes: Saci Cererê, Saci Taperê,

⁵ O folclorista Câmara Cascudo conta que o mito do Saci-Pererê começa a fazer suas aparições, nas histórias, nos fins do século XVIII. Durante a escravidão, as amas-secas e os caboclos-velhos assustavam as crianças com os relatos das travessuras dele. A partir daí vem se fixando no mundo fantástico da cultura popular.

Mati Taperê, Matinta Pereira, Martim Tapirera e Martim Pererê. Não há consenso sobre sua origem, se indígena, portuguesa ou negra⁶. É visto como um ser mestiço por alguns. Conforme a região, foi sendo representado de diferentes formas.

Para Câmara Cascudo (2002), o Saci-Pererê tem procedência ameríndia, de fonte tupi-guarani⁷. Teria sido primitivamente um mito ornitomórfico, isto é, pássaro encantado e, ainda hoje, em diversas versões, o Saci é visto como ave.

A origem de seu nome é creditada a várias aves que levam esse nome (principalmente a *Tapera naevia*). Geralmente são aves as quais cantam tristemente e com fama de trazer azar.

Para os índios brasileiros, “esses pássaros agourentos teriam ficado com esse canto e com essa má fama em razão do fato de chuparem a alma dos defuntos e, por isso, serem a representação corpórea transitória da alma de um morto”. (CORSO, 2002, p. 156)

Entretanto, mais tarde, transformou-se em mito antropomórfico, ou seja, negrinho de uma perna só, com olhos vermelhos como faísca (CRUZ, 2004), orelhas de morcego e nariz de socó (SAAD, 1997). É extremamente ágil, andando sempre aos pulos (MACHADO, 2001); astuto e atrevido, gosta de fumar cachimbo de barro⁸ e usa uma carapuça vermelha⁹, que, conforme menciona Câmara Cascudo (2002), confere-lhe poderes de se tornar invisível.

⁶ Para Monteiro Lobato, o Saci é fruto de influências indígenas, negras e portuguesas.

⁷ Diz a lenda que o Saci é um elemental da terra, pois procura proteger as florestas contra a depredação e matanças de animais. Há quem diga que seria uma divindade de origem indígena (dos primeiros índios a manterem contato com os portugueses, portanto do tronco lingüístico tupi-guarani). A função desta divindade era o controle, sabedoria e manuseios de tudo que estava relacionado às plantas medicinais; seria ele o guardião das sabedorias e técnicas de preparo e uso de chás, concentrados e outros medicamentos feitos com base nas substâncias encontradas nas plantas. Como suas qualidades eram as Farmacopéias, também era atribuído a ele o domínio das matas, onde guardava estas ervas sagradas e costumava confundir as pessoas que não pediam a ele a autorização para coleta destas ervas.

⁸ Para o folclorista Cascudo (p. 136), o uso do fumo é bem brasileiro. O Yaci-Yaterê paraguaio, uruguaio e argentino não pede fumo, e sim fogo ou alimentos.

⁹ Segundo a crendice popular, a sua força está no barrete; quem conseguir apanhar e esconder a carapuça vermelha de um Saci fará dele seu escravo por toda vida. Alguns autores como Saad, dizem ser a carapuça vermelha o que confere poderes sobrenaturais ao Saci, permitindo-lhe aumentar ou encolher de tamanho e até tornar-se invisível. Há quem afirme que a carapuça é o chamado “Pileus Romano”. O Pileus era uma carapuça de forma oblonga, de cor vermelha. Era o legítimo e mais tradicional símbolo popular de liberdade. A origem do barrete tornou-se então, a imagem da liberdade individual e coletiva, materialização do governo republicano. O Pileus, posto na cabeça de um escravo, era a libertação. Para o Saci, o Pileus significaria que o pretinho seria livre para importunar a paciência alheia e estaria ligado à idéia do encantamento, da força misteriosa dos talismãs. Converte ainda, a cor vermelha, sugestionadora e com séculos de significação sagrada.

Várias tradições sul-americanas apresentam o Saci com uma perna (apenas com a perna esquerda). Comparando-o com mitos de outros povos, encontram-se a presença de vários seres unípedes e poderosos do continente.

Barbosa Rodrigues (apud CÂMARA CASCUDO, 2002) afirma que o mito do Saci se confundiu com tantos outros, em especial com o das aves de canto disperso ou com o desse pássaro, que tem o hábito de pousar numa só perna, dando a impressão de ser unípede.¹⁰

Muitos folcloristas, dentre eles, Câmara Cascudo (2002) crê que os negros hajam contribuído para a formação atual do Saci, apresentando semelhanças com o Gunucô, fantasma protetor das matas. Entretanto, Gunucô lembra, de forma muito vaga, o Curupira. Responsável pelas aparições noturnas, que crescem e minguam o tamanho, pode se manifestar como crianças e como gigantes. Além do mais, Gunucô é um negro com ambas as pernas, sólidas e velozes. A perna única do Saci-pererê é lembrança clássica do fabulário europeu, dos seres estranhos, como os Ciapodos e Trolls.

Por outro lado, o livro *O Saci Verdadeiro* de Jekupé (2002), constitui-se numa ficção sobre o Saci e inspira-se nas histórias contadas por muitos tios e tias seus que viviam nas terras guaranis. A novidade trazida pelo autor é a insistência num Saci indígena – foi sua descoberta nas aldeias. Jekupé menciona também que o Saci já era encontrado nos Tupinambás litorâneos, e ressalta a figura de Kambaí, um meninote com duas pernas.

De acordo com Azevedo (2003), o Saci não costuma ter pêlos no corpo nem apresenta órgãos sexuais. Entretanto, um dos informantes sobre o Saci no *Inquérito*, diz que o capeta apresenta órgãos sexuais. “Quando se perde qualquer objeto, pega-se uma palha e dão-se três nós, pois se está amarrando o pênis. Enquanto ele não achar o objeto, não desata os nós. Ele logo faz a gente encontrar o que se perdeu porque fica com vontade de mijar”. (ARAÚJO, 1977) De todas as formas, o Saci-pererê é a mais popular. Expressa um temperamento irrequieto e está sempre fazendo traquinagens. Caracteriza-se também como imprevisível e um tanto inconseqüente.

¹⁰ Conforme Câmara Cascudo, o Saci, quando tornado mito antropomórfico, apresenta uma única perna. O prof. Lehmann-Nitsche, identifica o mito do Saci com o dos astros, com o espaço sideral. O Saci seria a representação lógica da Ursa Maior, que corresponde a Huracã, deus da tormenta dos Maias da Guatemala. Os antigos mexicanos veneravam Tezcatlipoca, ambos com uma perna só. (1952, p. 117-8)

João Simões Lopes Neto (2002) relata que o Saci é um caboclinho de um pé só, muito ágil, que salta na garupa dos cavalos dos viajantes e sai em desabalada carreira, pulando de um animal para outro. Gosta das picadas e das encruzilhadas das estradas sombreadas. Além disso, usa um barrete (gorro, chapéu que se ajusta à forma da cabeça) feito das “marrequinhas” (flores da corticeira), sendo ele governador das moscas importunas, das mutucas e dos mosquitos. De acordo com Guimarães (1946), o Saci apenas é manco de um pé e tem uma ferida em cada joelho.

Segundo as diversas versões do folclore brasileiro, o Saci nasce e vive nos bambuzais, mas não se pode olhar no oco do bambu para vê-lo, pois ele pode soprar a brasa do seu pito no olho e cegar o curioso. É uma espécie de duende que vive de noite a perturbar os viajantes e tropeiros, pedindo fumo e fazendo-os errar os caminhos, atrapalhando a vida doméstica apagando o fogo, fazendo o pão encruar, queimando os alimentos, escondendo objetos na hora em que mais se precisa deles, espantando também os animais. Aparece e desaparece no meio de um currupio de vento.

De acordo com o mito do Saci-pererê, não apenas um, mas vários são os sacis que habitam as matas, escondem-se durante o dia e, à noite, reúnem-se em bando, para melhor planejarem e executarem suas travessuras.

Dizem que ele tem três dedos nas mãos (AZEVEDO, 2003) as quais são furadas no centro, e sua maior diversão é jogar uma brasa para o alto para esta atravessar os furos. Outros relatam que ele faz isso com uma moeda.

De acordo com Monteiro Lobato (2008), a figura do Saci sofreu muitas variações. Cada um o vê a seu modo. Entretanto, existem traços semelhantes em relação aos quais as opiniões são unânimes: uma perna só, olhos de fogo, carapuça vermelha, ar brejeiro, andar pinoteante, cheiro a enxofre, aspectos de menino. Uns o vêem de camisola de baeta, outros, de calção curto; a maioria o enxerga nu.

Dentre os estudos, encontram-se múltiplas versões para o Saci, e ainda, registros sobre o Saci-ave. Existem três espécies de Saci: trique, saçurá e o pererê. O Saci-trique emite um ruído característico (trique); o saçurá é um negrinho de olhos vermelhos, e o Saci-pererê, o mais comum, corresponde às descrições já mencionadas.

Já o Saci-ave, um pássaro com a capacidade de imitar o canto das outras aves, confunde as pessoas e impede-as de saber onde ele se encontra. Espécie de demônio que engana com seu canto os viajantes nas estradas.

Os folcloristas relatam que, na maioria dos mitos tupis, encontra-se o Saci na forma de um pássaro. Distingue-se pelo canto, formado de duas sílabas: “sa-cim”. O cântico dos pássaros sempre esteve ligado ao fato da crença greco-romana dos augúrios que se julgava poder tirar-se da aparição, do vôo ou do canto das aves. Quando os Tapuias ouviam o canto do Saci, os velhos o esconjuravam, as crianças procuravam o aconchego do colo de suas mães, os pais tremiam, mas não negavam o fumo que espalhavam pelas cercas dos quintais, para, assim, o Saci calar-se e se retirar, satisfazendo o vício de fumar.

O Saci é também uma corujinha que encarna a alma de um pajé: não satisfeito em fazer maldades em vida, continua, como Saci, a perseguir os desafetos. Não raro, o Saci pode ser confundido com o mito português Matintaperera. No Amazonas, a Matintaperera ou Mati Taperê assemelha-se a uma velha transformada em pássaro que tem um assobio agudo e, à noite, perturba o sono e assusta as crianças. Para acalmá-las, basta lhe oferecer fumo.

De acordo com Jekupé (2002), o Saci é uma criação nativa dos povos da floresta. Denominado de Kambaí em guarani, Yací em tupi e Matintaperera no Amazonas, tem duas pernas, não usa barrete e todo o seu poder provém de um colar, chamado baeta, que usa sempre. Para o antropólogo, essa entidade foi transformada no Saci-Pererê pelos africanos, os quais a misturaram com Ossaim, filho de Oxalá e Iemanjá, negrinho de uma perna só, orixá das folhas, da cura e da magia.

Segundo Anastasia,

Se o saci conservou o nome índio, mais do que indígena ele é uma criação forjada a partir da mistura de vários entes que povoaram tanto o imaginário ocidental quanto o africano. Das entidades africanas, destacam-se Quibungo e Gunucô. De origem banto, Quibungo é, no folclore do Haiti, um menino veloz que corre à noite atormentando suas vítimas. No Brasil, ele tem uma cabeça enorme e um grande buraco nas costas, onde joga as crianças para, depois, devorá-las. E Gunucô é um fantasma protetor das matas, que assombra aqueles que se aventuram a cruzar seus caminhos. (2004, p. 42)

O Saci-Pererê tem também muito de Exu¹¹, O Senhor dos Caminhos, associado por algumas tribos africanas à imagem de um menino irresponsável que se divertia aprontando confusões. Neste caso, os padres jesuítas, na tentativa de moldar divindades à maniqueísta configuração católica, vincularam-no ao diabo. A escolha recaiu sobre Exu devido a seu fácil relacionamento com os humanos, já que é responsável pela ligação do mundo espiritual ao material. (PRANDI, 2001)

De acordo com os relatos, não é por acaso que a mata, as plantações nas margens dos rios e os pequenos roçados eram os lugares preferidos para as aparições do Saci. O Saci pode ser configurado como uma recriação de Exu, O Senhor dos Caminhos, orixá de múltiplos e contraditórios aspectos. Assim como ele, o Saci engendra embates e disputas, torna imprevisível o trabalho, desorganiza o cotidiano. Tal diabinho, nos depoimentos colhidos por Lobato, era responsável por muitos estragos na roça. Em tempo de milho verde, os Sacis vinham em bando roubar espigas e quebrar todos os pés de milho. Quando entravam no plantio, um ficava à espreita; ao mínimo aviso, o bando afastava-se com a rapidez do raio, enchendo os ares com o seu assobio zombeteiro. Também os animais não escapavam das suas diabruras.

Segundo Anastasia (2004), o Saci pode ser uma versão de Exu, o orixá que, como ele, possui um caráter de desorganizador-reorganizador e um comportamento imprevisível. Desde as primeiras missões jesuíticas, Exu é associado ao Diabo, da religião cristã. De acordo com Carneiro (1981), Exu, o orixá das trevas, representa todas as forças inimigas dos seres humanos. Exu se encontra em todas as encruzilhadas de ruas e estradas.

Anastásia (2004) afirma também que, nos depoimentos do *Inquérito*, a constante mobilidade do caipira fica evidente, como no caso de Reginaldo, caboclo velho, caçador profissional, de vida nômade, passando temporadas em fazendas diferentes, e várias vezes exposto às aparições do Saci nas suas andanças. Ou Tio Cosme, preto sexagenário, caçador, que sempre encontrava o diabrete na mata, quando, então, o Saci insistia em lhe pedir uma cachimbada. Para a autora, é possível apresentar o Saci-Pererê como um produto do sertanejo. Suas diabruras representavam os elementos desestabilizadores e incontroláveis do dia-a-dia no

¹¹ Esta entidade comanda uma legião de 18 Exus e se apresenta na forma de um verdadeiro anão. Em regiões onde o alto grau de desenvolvimento não foi atingido, costumam fantasiar a criação de seres fantásticos como "Sacis" e "duendes", para cognominar esta entidade Exu Calunga ou Calunginha. (BITTENCOURT, p. 31)

sertão. É assim que o moleque entrava nos quartos pelos buracos das fechaduras, mexia nas gavetas, escondia objetos e ia para cozinha, onde destruía os alimentos, esparramava a cinza dos fogões à cata de pinhões ou batatas, e deliciava-se com grandes baforadas de fumo. Depois, ia para os campos judiar dos animais, espalhar a farinha dos monjolos, remexer o ninho das poedeiras, gorando os ovos. O incorrigível molequinho tinha grande predileção pelos monjolos, moinhos, engenhos, e freqüentava especialmente as cozinhas, senzalas, os sambas e batuques dos pretos.

No sertão, onde o imprevisível e a violência predominavam e nem sempre a solidariedade era um valor compartilhado, vivia o Saci que, no fabulário mestiço, acabou por se fundir com o sertanejo, tornando-se uma só e mítica criatura. De diabo, encarnação do mal absoluto, apresentado ao Brasil pelos jesuítas, tornou-se um diabinho mestiço, doméstico, nem mau, nem bom, bem próximo dos orixás africanos, dos demônios que possuíam as mulheres à noite, dos duendes europeus, dos entes portugueses, dos espíritos caprichosos indígenas. Foi a criação alegórica, fundamentada nos mitos europeus, africanos e indígenas que deu forma ao Saci-Pererê. Uma constatação, portanto, a qual desautoriza as afirmações de muitos estudiosos para quem o Saci é uma criação indígena. (ANASTASIA, 2004)

Há também uma versão sobre o Saci dizendo que o Caipora é seu Pai. Em outra, o Saci é apresentado como filho do Curupira, numa fantástica concepção que, de alguma forma, pode até adquirir certa coerência ao se levar em conta as variantes nas quais o Curupira e o Caipora são seres distintos, sendo o último, numa delas, uma mulher unípede que anda aos saltos.

Segundo a crendice popular, o Saci-Pererê trança as crinas e os rabos dos cavalos, dá nó em cobras, costuma assobiar e gritar, esconder brinquedos das crianças, soltar animais dos currais, cuspir em panelas, apagar o fogo no meio da fervura, esconder coisas, bater portas, entornar líquidos e derramar sal nas cozinhas. (AZEVEDO, 2002) Tudo que se encontra revirado, da noite para o dia, nas fazendas do interior, é atribuído a esse pitoresco demônio do folclore brasileiro.

Além disso, tem especial prazer em azedar o leite, gorar os ovos das galinhas, impedir o milho de pipoca arrebentar, e andar a cavalo até que eles fiquem muito cansados. Ninguém sabe como ele consegue fazer isso tudo, se não pode correr, uma vez que falta uma de suas pernas.

Para se capturar um Saci, utiliza-se um rosário ou uma peneira de palha em cruz, que deve ser atirada sobre o redemoinho (CORSO, 2002), ou ainda, dar três nós num pedaço de palha. Diz a crença popular que, dentro de todo redemoinho de vento, existe um Saci. Este adora esconder-se dentro de um redemoinho ou disfarçar-se de vaga-lume para espionar pessoas.

O folclore menciona também que, se alguém jogar dentro do redemoinho um rosário de mato bento ou uma peneira, pode capturá-lo, e, se conseguir sua carapuça¹², será recompensado com a realização de um desejo. Depois de capturado, deve-se passar o Saci para uma garrafa, que deve ser tampada com uma rolha, onde uma cruz foi desenhada. Feito prisioneiro, ele prestaria favores mágicos ao seu dono. (CORSO, 2002)

De acordo com o folclore, relata Azevedo:

Para dominar e capturar um Saci deve-se em primeiro lugar, pegar uma peneira. Em segundo, esperar um redemoinho dos fortes. Em terceiro, atirar a peneira bem em cima do pé-de-vento. Em quarto, agarrar o Saci que aparecer preso na peneira. Em quinto, arrancar seu capuz e, em sexto, prender o espertinho dentro de uma garrafa. Sem o gorro vermelho o Saci fica apavorado, ameaça, geme, choraminga, fala palavrão, implora e acaba fazendo tudo que a gente quer. (2003, p.20)

Santos (2003) conta que o Saci adora pegar um pedaço de pau e bater nas árvores para saber se elas agüentam a força da tempestade que se aproxima.

Não há grande acerto quanto ao seu tamanho. Há quem acredite que ele é do tamanho de uma criança. Quem o viu jura que mede quando muito um palmo. (CORSO, 2002)

Tal diabinho não atravessa córregos nem riachos, pois detesta água. (AZEVEDO, 2002) Alguém perseguido por ele deve jogar cordas com nós em seu caminho. Assim, ele vai parar para desatar os nós, deixando que a pessoa fuja. Ele tem o poder de se transformar no que quiser. Ora aparece acompanhado de uma horrível megera, ora sozinho, ora como uma ave.

No extremo-norte do Brasil, onde a influência ameríndia é mais intensa, o primitivo mito ornitomórfico sobrevive sob a forma de pássaro encantado, denominado Matinta Pereira, como já mencionado, o qual traz desgraças e sofrimentos.

¹² Diz o folclore que o Saci faz qualquer coisa para recuperar sua carapuça, fonte e segredo de seu poder.

Já a antropomorficação do mito primitivo apresenta um influxo indireto do elemento negro, e o Saci adquire feição de moleque brincalhão e inofensivo como uma criança. Esse mito desenvolveu-se mais fortemente nas áreas sertanejas do Sudeste. Ele seria mais encontrado em locais com plantações.

Conforme Mengale (2003), em outros lugares, como às margens do rio São Francisco, o Saci adquiriu duas pernas e a personalidade de um demônio rural que faz travessuras e gosta de enganar pessoas. É o famoso Ramão ou Ramãozinho.

Tal entidade corresponderia ao Kambaí, em guarani e ao Yaci, em tupi. Os negros o teriam associado a Ossaim, filho de Iemanjá e Oxalá, que possui uma única perna e cuida das plantas.

O Saci, conforme entendem alguns folcloristas, pode ser perigoso. Às vezes chama as criancinhas, canta, dança, inventa lindas histórias e acaba fazendo as infelizes se perderem na floresta. Pode também fazer um caçador entrar no mato e nunca mais voltar.

Entretanto, foi Monteiro Lobato (1882-1948) em seu livro *O Saci* quem mais popularizou essa personagem, como uma entidade travessa. Lobato conta que o Saci nasceu em um local da floresta conhecida como “sacizeiros”, constituída de bambuzais. Desse local só sairia quando completasse sete anos e viveria até os setenta e sete anos de idade.

Lobato não conseguiu, com sua obra, apagar os traços estigmatizantes do Saci, uma vez que a mentalidade da escravidão ainda era muito forte. Tais marcas só desaparecem bem mais tarde, quando a indústria cultural conseguiu domesticar o Saci e torná-lo tão somente “um molequinho arteiro”, que perdeu seus poderes mágicos e sua agressividade.

Entre os países da bacia do Rio da Prata, houve o Yaci-Yaterê¹³, um ser de cabelos cor de fogo.

Na Europa, havia também o mito dos duendes, pequenos seres campestres. Em Portugal, o fradinho da mão furada e o pesadelo têm coberturas idênticas. O Saci brasileiro tem a mão furada apresentando similitude com o português.

Segundo relata Vasconcelos:

¹³ O Saci lembra igualmente o Yaci-Yaterê paraguaio, uruguaio ou argentino, que é, como o de Jekupé, uma entidade com cabelos cor de fogo.

O fradinho da mão furada entra por alta noite nas alcovas e pelo buraco da fechadura da porta. Tem na cabeça um barrete encarnado, escarrancha-se à vontade em cima das pessoas e a ele são atribuídos os grandes pesadelos. Só quando a pessoa acorda, é que ele vai embora... O pesadelo é o diabo que vem com uma carapuça e com uma mão muito pesada. Quando a gente dorme com a barriga para o ar, o Pesadelo põe a mão no peito de quem dorme e não deixa gritar. Se alguém lhe pudesse agarrar da carapuça, ele fugiria para o telhado e era obrigado a dar o quanto de dinheiro lhe pedissem, enquanto não lhe restituissem a carapuça. (apud CASCUDO, 2002, p. 135)

Afirma Cascudo (2002), que o pretinho do barrete encarnado, possível convergência com o nosso Saci, costuma aparecer à hora da maior calma. Considerado entidade graciosa, faz figas e pirraças às crianças, com o intuito de enraivecê-las. Em Portugal, encontram-se registros de “um molequinho de bota vermelha”, extremamente vivo, irrequieto e malicioso.

No Paraguai, encontramos o Yaci-Yaterê, um homenzinho de cabelos dourados, com as duas pernas, que aparece na hora da “sesta” quando as crianças deveriam estar em casa. Tinha o ofício de fazer se perder as pessoas para levá-las a seu irmão Aó-Aó, um canibal. Há quem diga que o Yaci-Yaterê rapta também as moças e as leva para os montes. O filho desses amores será Yaci-Yaterê também.

O Kbolde é uma espécie de Saci alemão, de Curilo da Bretanha, diabinho irrequieto, buliçoso, agitado, atrapalhador do sossego doméstico nas residências onde ele se fixa. Quando é agradado pelos donos da casa, ajuda-os, mas zanga-se com facilidade tornando um inferno essa habitação. Quebra os pratos, queima a comida, abre as torneiras, suja as gavetas de roupa, emporcalha as salas, faz cair, nas horas de servir à mesa, os criados. E o Kbolde ri, deliciado, como o Saci paulista ou mineiro.

Como já afirmado, uma das características marcantes do Saci é ter uma perna só e agilidade surpreendente, tal como o velho Ciapodo, também unípede e velocíssimo. Diziam que o Ciapodo¹⁴ (Skia-podos, cujo significado remete a “sombra-pé”) tinha um pé alargado e tão amplo que, deitado de costas e erguida a extremidade contra a luz, adormecia à sombra.¹⁵

Embora com várias convergências com os demais mitos do imaginário popular internacional, o Saci constitui-se num mito pertencente ao imaginário popular

¹⁴ Os Ciápodes foram um povo cuja raça viveu no extremo Oriente. (GIL, p. 50)

¹⁵ Esta estranha raça se protegia do sol cobrindo-se com os próprios pés. (GARCIAS, 21)

brasileiro com características únicas, produto do processo de aculturação pelo qual passou o povo brasileiro.

De acordo com o folclorista Câmara Cascudo (2002), a mistura de monstros europeus com os mitos indígenas criou “um novo mosaico de pavores”. Para Lobato, o *Inquérito* apontou onde e como buscar os elementos para a compreensão do que é o Brasil. Não se devem buscar esses elementos no Brasil que copia a Europa, uma má cópia, segundo Lobato. É no estudo das crenças populares, como a do Saci-Pererê, que se pode revelar a alma do povo brasileiro, e revelar é conhecer. Anos depois, a sua mais famosa obra infantil adota os Sacis, nascidos numa mata de bambus no Sítio de Dona Benta, lugar onde tudo pode acontecer.

Portanto, o Saci, embora com ramificações e elementos culturais internacionais, é considerado um mito bem brasileiro, uma vez que não se pode deixar de levar em consideração a influência das crenças e das superstições desse povo.

2.2 MONSTROS E SERES DO IMAGINÁRIO FANTÁSTICO

2.2.1 Perspectiva histórica

Desde a Antigüidade, as crenças em monstros e seres fantásticos eram as mais fantasiosas possíveis, uma vez que a mitologia antiga mostrava-se riquíssima em seres assustadores e poderosos. Os minotauros ¹⁶, os faunos ¹⁷, os centauros ¹⁸ e tantos outros eram reflexos da imaginação humana, oriunda da observação de fatos, porém mal interpretada, aumentada e deturpada pela tradição oral. (GIL, 1994)

Na mitologia clássica, uma característica fundamental do monstro é a sua composição de partes diferentes ou de criaturas diferentes, ou ainda, de partes multiplicadas em excesso. Por isso, constitui princípio básico da teratologia o estudo da irregularidade ou desmesura, pois o monstro excede a normalidade. Halberstam

¹⁶ Seres com cabeça de boi e corpo humano.

¹⁷ Seres da cintura para cima apresentando cabeça e tronco humanos, e da cintura para baixo com forma caprina.

¹⁸ Seres com cabeça humana e corpo equino.

(apud MAGALHÃES, 2003) diz que o monstro incorpora uma multiplicidade de medos cujas formas e cujos contornos são proporcionados por seu leitor, pois ele é a representação do jogo de leitura e escrita, reescrita e conto, conto e interpretação.

Além disso, Mix (apud MAGALHÃES, 2003) afirma que os monstros descritos nos documentos dos europeus sobre o Novo Mundo fazem parte de um imaginário, o qual inclui o fantástico medieval e o fantástico clássico, além do fantástico originário, transposto para a América. Nesse sentido, a noção de monstro é usada como referência a todo ser que morfológica ou culturalmente se distinga das normas estéticas ou éticas vigentes. Enfatiza, também, que se torna difícil distinguir o monstro do selvagem, pois ambos, na verdade, representam oposição à cultura.

Como os gregos criadores dessa mitologia tiveram influência decisiva até a Idade Média, não é de se estranhar que os escritos daquela época fossem ricos em afirmações sobre esses seres mitológicos. Falava-se naquela época, de raças humanas de monstros, descendentes dos filhos de Noé, com um só olho no meio da testa; de outras com pés para trás; ou com sexo duplo, tendo seio feminino de um lado e formas masculinas de outro; ou então a estranha raça de “Scapiapodos”, que se protegia do sol cobrindo-se com os próprios pés. (GARCIAS, 2002)

O Ocidente Medieval acreditava na existência de raças que viviam nos confins da terra (povoada por cristãos e pagãos) as quais não se sabia se seriam humanas ou mais próximas de animais: as denominadas raças fabulosas do Oriente. (TUCHERMAN, 1999)

Esses monstros foram considerados onipresentes no imaginário das pessoas e na iconografia, principalmente, na Idade Média. Os monstros provinham de uma mistura de gêneros (vegetal e humano). Por exemplo, a mandrágora, ou por hibridismo (humanos com cabeça de animal, animais com cabeça e tronco humanos), tais como as sereias, os centauros, as esfinges, entre outros.

De acordo com Bellei, (2000), o conceito de “monstruoso” pode ser aplicado tanto ao humano quanto ao não-humano e diz respeito ao híbrido e deformado (dragões feitos de partes diversas, gigantes, pigmeus, hermafroditas, entre outros).

A etimologia da palavra “monstro” dá margem a tradições distintas, porém complementares. Derivado do latim, *monstrare* (mostrar), o monstruoso na tradição de leitura do Renascimento significava o sinal ou a mensagem enviada por Deus,

demonstrando sua vontade ou ira; ou do latim *monere* (avisar); a monstruosidade era associada a uma visão profética de desastres futuros. (MAGALHÃES, 2003)

Ainda com relação à etimologia da palavra “monstro”, Magalhães (2003), descreve que o *monstrum* representa o espetacular ou aquele que se mostra para além da norma; ele também simboliza o *monitum*, ou o mistério de um aviso oculto da natureza para ser adivinhado pelos homens. Sintetizando os dois significados, o monstro é algo ou alguém para ser mostrado (*monstrare*), servindo ao propósito de revelar o produto do vício e da falta de razão como um aviso (*monere*).

Nos tratados ocidentais de teratologia, sejam eles antigos, sejam modernos, os mutilados e deformados figuram quase sempre como um capítulo obrigatório. Entre os monstros biológicos incluem-se com bastante frequência os corcundas, os anões, os aleijados, os cegos e vários outros portadores de deformidades físicas. Em relação aos seres imaginários, destaca-se uma série de criaturas às quais faltam órgãos _ podendo ser um apenas ou mais de um _, como se isso passasse a ser uma continuidade entre as formas monstruosas e as próprias imperfeições anatômicas, a tal ponto que os defeitos físicos estivessem na origem da própria idéia de monstro.

Entre as diversas definições de monstro, uma das mais comuns e mais freqüentes consiste em considerá-los seres inacabados, ou seja, seres a quem falta algo de essencial. Tal idéia já se fez prevalecer na Antigüidade, com Plínio e Aristóteles. Lucrécio, só para exemplificar, ao apresentar a descrição do início do mundo, define essas criaturas valendo-se de características negativas.

Kappler (apud MORAES) diz:

Numerosos também foram os monstros que a terra nessa época esforçou-se por criar e que nasciam com aspecto e membros estranhos – tal como o andrógino, intermediário entre dois sexos, que não é um nem outro e não pertence a nenhum –, seres privados de pés ou desprovidos de mãos, ou ainda mudos e sem boca, ou que ocorria serem cegos e sem olhar, ou cujos membros cativos permaneciam inteiramente grudados ao corpo e nada podiam fazer, nem se mover, nem evitar o perigo, nem prover às suas necessidades. (2005, p. 13-4)

De acordo com tal definição, o monstro surge como um homem que, vivendo nos primórdios da constituição do mundo, ainda não se completou. Isso quer dizer que ele é privado ou desprovido de alguma capacidade ou órgão o qual se torna indispensável na própria qualificação do humano. Sendo inacabadas, tais

espécies remetem a uma perturbação no curso da geração do homem, a um acidente natural, ou a um desvio da natureza.

Não deixa de ser considerada expressiva o fato de essa idéia continuar sendo operante em diferentes situações históricas. Apesar do grande intervalo entre as diferentes épocas, certos conceitos de monstros os quais figuram nos tratados do Século XVI têm muito em comum com o que pretendeu demonstrar Lucrécio.

Cícero, um dos principais ícones do humanismo renascentista foi quem apresentou as melhores idéias sobre a biologia no mundo romano. Ele escreveu que “monstros, sinais, portentos e prodígios são assim chamados porque eles indicam, mostram e predizem”. (GARCIAS, 2002, p. 26) A visão de Cícero corresponde àquela dos mais antigos babilônicos que prediziam crises e escassez baseadas nos defeitos congênitos.

Na civilização greco-romana, acreditava-se que humanos e animais malformados tinham um significado de aviso. Havia aqueles, como o filósofo Epicuriano Lucrécio, que rejeitavam as superstições e confiavam nas explicações naturais.

Santo Agostinho afirmava que, ao contrário de peças estragadas da criação, monstros eram maravilhas as quais concorriam para a beleza do mundo, sendo desejados por Deus. Para ele, os atos de Deus, como a criação de crianças defeituosas, que, na visão limitada do homem, pode parecer um ato de desamor divino, não deve ser questionada.

Desde Santo Agostinho até o final da Idade Média, a idéia do monstro como um preditor foi declinando entre os mais cultos, mas a tradição antiga de ver os defeitos congênitos como sinais ou portentos continuaram entre os povos, recebendo nova vida na Renascença. O teólogo referia-se às raças monstruosas, às colônias de seres percebidos por suas características peculiares. São seus os seguintes exemplos: homens com um pé só, gigantes com enormes orelhas ou com o rosto no peito, mulheres com cauda de cavalo e animais com formas exóticas.

O monstro nascia, portanto, de coitos ocorridos nos dias santos, períodos menstruais e domingos. Denotativo de perversão moral, caos e desregramento, o nascimento da coisa extraordinária assim tornava-se, nas mãos da Igreja, um instrumento de normalização dos usos da sexualidade, além de reforçar a visão maniqueísta sobre a condução dos corpos.

O monstro no Renascimento era objeto de especulações cósmicas: originário dos desígnios de Deus ou do diabo, daquilo que era determinado pela conjunção das estrelas ou cometas, da cópula da espécie humana com outras espécies ou dos defeitos de anatomia dos progenitores. As teorias de Aristóteles sobre a geração, as quais atribuem a criação do monstro à dessemelhança ou à falsa semelhança entre pai e filho, são, entretanto, aquelas que têm papel crucial na linha dominante de pensamento sobre a monstruosidade até o Século XIX: o monstro é resultado de uma desordem na imaginação materna a qual apaga a figura do pai e concentra-se em outra figura como modelo para o filho que virá a ser.

Possivelmente, o mais conhecido dos tratados a respeito de teratologia seja *Monstros e Prodígios*, escrito em 1573 pelo cirurgião-barbeiro Ambroise Paré, que realiza uma das primeiras compilações ocidentais visando a sistematizar o conhecimento sobre tais criaturas.

Paré parte da concepção de que os monstros são coisas que aparecem fora do curso da natureza (já na maioria dos casos, constituem sinais de alguma desgraça que está na iminência de ocorrer), como uma criança nascida com um só braço, outra contendo duas cabeças e outros membros incomuns. Prodígios, por sua vez, são coisas que acontecem totalmente contra a natureza, como uma mulher a qual dê a luz a uma serpente ou a um cão, ou a qualquer outra coisa totalmente oposta à natureza.

Talvez por julgar extremamente genérica sua definição inicial, no segundo prefácio datado de 1579, o autor a substitui por “coisas que aparecem além do curso da natureza”, estabelecendo uma leve diferença – que sugere da mesma forma uma aproximação – entre monstros, prodígios e mutilados. (MORAES, 2005)

Mesmo assim, essa graduação proposta por Paré entre as três espécies de criaturas não parece muito clara. Os prodígios são coisas totalmente contrárias à natureza, e os mutilados são cegos, zanolhos, corcundas, coxos ou os que têm seis dedos nas mãos ou nos pés, ou menos de cinco, ou juntas unidas, ou braços muito curtos, ou o nariz muito encravado como o dos golfinhos, ou os lábios grossos invertidos, ou fechamento da parte genital das meninas por causa do hímen, ou carnes suplementares, ou hermafroditas, ou apresentam manchas, ou verrugas, ou lúpias, ou outra coisa contra a natureza.

De acordo com Moraes (2005), a obra de Paré fazia parte de um compêndio intitulado *A geração do homem*, tendo sido dedicado ao Duque de Uzès,

cujo interesse pelos problemas da geração parece ter antecipado o volume suplementar, que, na dedicatória, o cirurgião-barbeiro apresenta simplesmente como coletânea de diversos monstros, tanto dos que são produzidos nos corpos de homens e mulheres, quanto nos dos outros animais terrestres, marítimos e aéreos.

Portanto, a própria concepção do livro relaciona a geração dos monstros à dos seres humanos. É interessante aqui lembrar a repetição de um motivo que, de Lucrécio a Paré, das fontes mais antigas às mais modernas, talvez possa ser resumido na seguinte fórmula: o monstro descende do homem.

Situando o leitor em relação à obra de Paré, verifica-se que o primeiro capítulo diz respeito ao exame das causas dos monstros. O autor apresenta a seguinte classificação: A primeira é a glória de Deus. A segunda, sua ira. A terceira, a demasiada quantidade de semente. A quarta, sua quantidade demasiado pequena. A quinta, a imaginação. A sexta, a estreiteza ou pequenez da matriz. A sétima, o assentar-se o inconveniente da mãe que, em estando prenhe, permanece sentada durante longo tempo com as coxas cruzadas ou apertadas contra o ventre. A oitava, por queda ou golpe dado contra o ventre da mãe que está prenhe. A nona, por enfermidades hereditárias ou acidentais. A décima, por podridão ou corrompimento da semente. A décima primeira, por mistura ou cruzamento de sementes. A décima segunda, por artifício das más disposições da parteira. A décima terceira, pelos demônios ou diabos.

A classificação de Paré parece estar centrada, principalmente, nas causas humanas de gerações de monstros, embora o faça entre os extremos, encabeçados de um lado por Deus e de outro, pelo diabo. A maior parte das motivações elencadas acima menciona a geração do próprio homem que, por um acidente de percurso como, por exemplo, incapacidade da parteira, posições inadequadas durante a gestação, tombos, golpes ou doenças não teria completado seu curso de forma satisfatória.

Durante o Século XIX, alguns teratologistas aceitaram os distúrbios emocionais como causa de deformidades fetais. Aos poucos, a Idade Moderna acrescentou a essa compreensão dos fatos uma outra variante. Resultado da misoginia ¹⁹ crescente desde o Século XVII e do desejo de domesticar a mulher

¹⁹ Aversão a mulheres.

prescrevendo-lhe comportamentos e pensamentos, o monstro passava a ser assunto de sua extrema responsabilidade.

A culpa em relação à mulher aumentava quando se supunha que o filho monstro podia decorrer de coito com animais. A bestialidade, sendo real ou mera suposição, alimentou vasta literatura e culminou por sustentar condenações da Igreja. As viagens exóticas dos tempos modernos inspiravam a noção de que as mulheres copulavam com macacos, gerando nas terras tropicais seres híbridos.

A descoberta do Novo Mundo, com suas espécies de animais e vegetais, até então desconhecidas, trazia à tona gêneros híbridos e intermediários: o peixe-voador (nadava e voava); o avestruz (corria e não voava); o coral (uma espécie de planta pedra).

Segundo Gélis (apud GARCIAS, 2002), o monstro colocava problemas de fundamental importância para a sociedade: onde começa o homem e onde termina a besta nesse quadro mental? Como poderia Deus tolerar tais aberrações? Como batizá-lo? Onde enterrá-lo? Seria um homem ou um animal? Um livro de parto francês, de 1776, dava a seguinte sugestão: “Se tu és homem, eu te batizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo...”. Foi nesse período que os estudos científicos sobre a teratologia, começaram com William Harvey, em 1651, que atribuiu o surgimento de criaturas deformadas a anomalias no curso do desenvolvimento embrionário.

Com o início da Revolução Francesa, o monstro vai deixando de ser um mero anunciador de calamidades e guerras, um prenúncio do fim dos tempos; ele sai da órbita da teologia e invade a da medicina. Dentro de uma nova consciência sobre o corpo e seus usos, ele passa a explicitar uma falta de respeito do homem à sua fisiologia e ao seu físico.

Assim, a imaginação das mulheres podia transformar fantasias e pesadelos em realidade e, portanto, necessário se fazia adestrar as mulheres também em pensamento. As mulheres que, no decurso de nove meses, apresentassem imaginação fértil poderiam ter filhos como resultados desses pensamentos. Del Priore (apud GARCIAS, 2002) afirma que, em razão da imaginação feminina, uma mulher que tivera relações sexuais com o marido vestido de diabo com quem tinha ido a uma festa, daria à luz uma criança em forma de diabo.

A propalada imaginação feminina servia à medicina para dar apoio ao princípio de que a mãe era a sementeira onde os bons ou maus frutos desenvolviam-se de acordo com a qualidade da terra. A perspectiva de um sistema físico e simultaneamente moral que governava o corpo feminino vai assim conquistando as estruturas mentais para atender à necessidade de se manter as mulheres em condições de reproduzir considerando as demandas da Igreja e do Estado.

No fim do Século XVIII, começaram averiguações mais concretas e precisas com relação às questões teratológicas. O monstro, figura de horror, parece ter discretamente desaparecido quando a dissociação entre monstruosidade e mau uso do corpo feminino já andava bem encaminhada.

No Século XIX, havia um dogma dominante, segundo o qual os fenômenos patológicos freqüentemente eram regressões aos tipos primitivos da história do homem. Talvez, o caso mais importante de associação de uma anomalia congênita com uma retrogressão racial tenha sido descrita por Langdon Down.

Down (apud GARCIAS, 2002) diz tratar-se de um representante da grande raça mongólica; um tipo étnico de idiotia. Assim, quando são colocados lado a lado, é difícil crer que não se trata de filhos dos mesmos pais.

Garcias (2002) afirma que, se a tese prevalecente fosse a da regressão às raças passadas, bem se poderia traçar semelhanças, por exemplo, com as esculturas maias ou do Antigo Egito. Entretanto, como o dogma era o da regressão a raças inferiores ou de menor evolução sociocultural, o nome de “mongolismo”, para os portadores da Síndrome de Down, viria a calhar.

2.2.2 Concepção de monstro para Michel Foucault

Foucault (2002) trata da questão do monstro sob o ponto de vista do direito, e não sob a ótica da medicina. No direito, distinguem-se duas categorias de monstros: a categoria da deformidade, da enfermidade, do defeito (o disforme, o enfermo, o defeituoso)²⁰, e o monstro propriamente dito²¹.

De acordo com Foucault (2002), a noção de monstro humano é essencialmente jurídica, no sentido lato do termo, pois o que define o monstro reside

²⁰ São aqueles que designam apenas uma anomalia. (FOUCAULT, p. 95)

²¹ Aplica-se exclusivamente a todo ser que não tem forma humana. (FOUCAULT, p. 95)

no fato de ele constituir, em sua existência e em sua forma, não apenas uma violação das leis da sociedade, mas uma violação das leis da natureza.

Um dos primeiros equívocos do monstro humano é o de ser uma infração que se coloca automaticamente fora da lei. O segundo, de certo modo, o de ser a forma espontânea, a forma brutal, e, por conseguinte, a forma natural da contranatureza. (FOUCAULT, 2002) Esses equívocos do monstro humano, que se alastram no fim do Século XVIII e no início do Século XIX, vão se encontrar presentes em todas as técnicas judiciárias ou médicas que, no Século XIX, vão girar em torno da anomalia.

Para o filósofo francês, o monstro da Idade Média ao Século XVIII é um misto de monstro na tradição jurídica e científica, uma mistura de dois reinos, o animal e o humano. Para exemplificar: o homem com cabeça de boi, o homem com pés de ave, o porco com cabeça de carneiro, o homem com duas cabeças e um corpo, e o com dois corpos e uma cabeça.

As malformações congênitas nessa época sofrem os efeitos da religiosidade do período e ocorre uma mistura de informações obtidas pelo discreto desenvolvimento da biologia e o espírito teocêntrico que regia o pensamento tanto dos cientistas como do povo.

Conforme o filósofo francês, a desordem da natureza abala a ordem jurídica e, então, aparece o monstro. É da mesma maneira que, por exemplo, o nascimento de um ser disforme necessariamente sujeito à morte, mas que vive alguns instantes, algumas horas ou alguns dias, também se torna um problema, e um problema para o direito. É uma infração à ordem da natureza, mas trata-se, ao mesmo tempo, uma questão a ser solucionada pelo direito.

Portanto, o monstro aparece e funciona no Século XVIII exatamente no ponto de união da natureza com o direito. Ele traz consigo a transgressão natural e a mistura das espécies.

Foucault diz que o monstro da Idade Média ao Século XVIII é um misto de dois reinos; a mistura de duas espécies; o misto de dois indivíduos ou de dois sexos. Enfim, um misto de formas. O monstro, além de ser a transgressão dos limites naturais, constitui-se na infração da lei jurídica natural. O monstro se configura na relação sexual entre um homem e um animal ou entre uma mulher e um animal, em que se mesclam dois reinos diferentes, remetendo a uma infração de direito religioso ou de direito civil.

Foucault afirma:

É monstro o ser em que se lê a mistura de dois reinos, porque, de um lado, quando se pode ler, num só e mesmo indivíduo, a presença do animal e a presença da espécie humana, a que é remetido quem busca saber a causa disso? A uma infração do direito humano e do direito divino, isto é, à fornicção, entre os genitores, de um indivíduo da espécie humana com um animal. (2002, p. 80)

2.2.3 Beleza dos monstros: o belo como representação do feio

Etimologicamente, o termo “feiúra” remete ao latim *foeditas*, que quer dizer sujeira, vergonha. Em francês, *laideur* deriva-se do verbo *laedere*, significando ferir. Em alemão, feiúra é *hässlichkeit*, um termo derivado de *hass*, expressão de ódio. (FEITOSA, 2005)

Qual o motivo de as pessoas se envergonharem com o feio? O que há no feio a tal ponto de as ferirem tanto? O que as pessoas temem ou odeiam nele?

De acordo com Feitosa (2005), a feiúra possui diversos graus: pode provocar risos, na sua forma mais amena; nojo e asco, nas suas manifestações mais agressivas. Em sentido estrito, o feio é aquilo que sobra quando o belo se ausenta. Se a beleza se mostra na proporção, a feiúra está relacionada à falta de medida. Se a beleza é o esplendor da ordem, a feiúra é a instância da assimetria, da falta ou do excesso. Se o belo está do lado da luz e do bem, o feio está do lado da escuridão e do mal.

Tais distinções pressupõem uma condenação do feio que não se baseia apenas em critérios de agrado ou desagradado, mas está associada também a certos aspectos morais. A acusação mais freqüente é a de que a feiúra seria o reflexo imediato de desvios de conduta. A crença segundo a qual a deformidade física reflete distorções de conduta contaminou, durante certo tempo, até o advento das ciências.

A frenologia²² e a fisionomia, só para exemplificar, buscavam identificar os criminosos apenas por meio do formato de suas faces e crânios. Esse preconceito, base da política racial do nazismo, vigora até hoje no cinema comercial norte-americano e nas novelas da televisão brasileira.

²² Estudo do caráter sob o ponto de vista do crânio.

Por sua vez, cada cultura, ao lado de uma concepção própria do belo, sempre colocou a própria idéia do feio, embora em geral seja difícil estabelecer pelos vestígios arqueológicos se aquilo que está representado era realmente considerado feio. Aos olhos de um ocidental contemporâneo, certos fetiches, certas máscaras de outras civilizações parecem representar seres horríveis e disformes, enquanto para os nativos podem ou podiam ser manifestações de valores positivos.

A mitologia grega era rica em figuras tais como faunos, ciclopes ²³, quimeras ²⁴ e minotauros ²⁵, ou de divindades como Príapo, consideradas monstruosas e estranhas para os padrões de beleza expressos pela estátua de Policleto ou de Praxíteles, embora a atitude para com essas entidades nem sempre fosse de repugnância. (ECO, 2004)

Várias teorias estéticas, da Antigüidade à Idade Média, vêem o feio como uma antítese do belo, uma desarmonia que viola as regras de proporcionalidade sobre a qual se fundamenta a beleza, tanto física quanto moral, ou uma falta a retirar de um ser aquilo que, por natureza, deveria ter.

Em todo caso, admite-se um determinado princípio, observado quase uniformemente. Embora existam seres e coisas feias, a arte tem o poder de representá-los de modo belo, e a beleza dessa imitação torna o feio aceitável. Os testemunhos dessa concepção não faltam, desde Aristóteles até Kant. Restringindo-se a tais reflexões, pode-se verificar que a questão é bem simples, ou seja, existe o feio, repugnante em estado natural, apesar de se tornar aceitável e até agradável na arte, a qual exprime e denuncia “belamente” a feiúra do feio, entendido em sentido físico e moral. Entretanto, até que ponto uma bela representação do feio (e do monstruoso) não o torna fascinante?

Já na Idade Média colocava-se o problema de uma bela representação do Diabo e a questão irá reaparecer na Idade Romântica. Não é por acaso que, com a Idade Clássica tardia e, sobretudo com a era Cristã, a problemática do feio se faz mais complexa. Hegel explica esse aspecto muito bem ao ressaltar que, com o advento da sensibilidade cristã e da arte que a exprime, tornam-se centrais (sobretudo quanto à figura de Cristo e de seus perseguidores) a dor, o sofrimento, a

²³ Gigantes com um olho só na testa.

²⁴ Seres com cabeça de leão, corpo de cabra e com rabo de dragão.

²⁵ Seres com cabeça bovina e o restante do corpo constituído na forma humana.

morte, a tortura e as deformações físicas sofridas tanto pelas vítimas, quanto pelos carrascos. (ECO, 2004)

No entanto, além dessa, existe uma outra fonte de atração para o feio. No período helenístico, intensificam-se os contatos com terras distantes e difundem-se inúmeras descrições, ora abertamente lendárias, ora com pretensões de rigor científico. Pode-se citar, no primeiro caso, o *Romance de Alexandre* (narrativa fantasiosa de viagens de Alexandre Magno), que conhecerá grande difusão no Ocidente cristão a partir do Século X, mas cujas origens remontam a Calístenes, a Aristóteles ou a Esopo – embora seja legítimo considerar que o texto mais antigo remonte aos primeiros Séculos da Era Cristã.

No segundo caso, basta pensar na *História natural* de Plínio, o Velho, considerado imensa enciclopédia de todo o saber da época. Esses textos apresentam homens e animais monstruosos que, mais tarde, irão povoar os bestiários helenísticos e medievais (a começar pelo famoso *Fisiólogo*, escrito entre os Séculos II e V d.C.) para difundirem-se em seguida nas várias enciclopédias da Idade Média e até em relatos de viajantes posteriores.

Surgem, portanto, os faunos, os andróginos ²⁶, os astomoros ²⁷, os cinocéfalos ²⁸, os pigmeus ²⁹, cefalópodes ³⁰ e os ciapodos. O último lembra e muito o mito do Saci-Pererê, pois tem apenas uma perna com um pé enorme que lhe protege contra as intempéries. Todos esses seres cujas imagens podem ser encontradas nas miniaturas, nas esculturas em portais, na parte superior de pilastra das abadias românicas e até em obras mais tardias e já impressas, são considerados disformes.

A cultura medieval não coloca o problema de saber se tais monstros eram belos. Ela é fascinada pelo maravilhoso, exótico que é, aliás, a forma assumida na época. Viajantes da Idade Média tardia dedicaram-se ao descobrimento de novas terras porque se sentiam atraídos por esse maravilhoso, e faziam de tudo para encontrá-lo, até mesmo onde não existia. Marco Polo em *O milhão* identifica os rinocerontes, animais nunca vistos, com os lendários unicórnios.

²⁶ Seres que possuem os dois sexos.

²⁷ Humanos que não possuíam boca e por isso não se alimentavam. Sobreviviam através da respiração.

²⁸ Seres com cabeça de cão e corpo humano.

²⁹ Raça de homens sombrios, que passam a vida dentro de cavernas e precipícios nos montes. Têm estatura muito pequena.

³⁰ Seres que têm pés na cabeça.

Todavia, o pensamento místico e teológico da época tinha que justificar de algum modo a presença de tais monstros na criação, e escolhe dois caminhos. De um lado, inserindo-os na grande tradição do simbolismo universal. Partindo de São Paulo, para quem os fenômenos sobrenaturais são vistos de forma alusiva e simbólica, Eco (2004) infere daí, a idéia de que todo ser mundano, animal, planta ou pedra, tem uma significação moral ou alegórica: simbolizam, pela forma ou pelo seu comportamento, realidades sobrenaturais.

Por isso, junto com bestiários que parecem privilegiar apenas o maravilhoso e o insólito, ganham forma, a partir do já citado *Fisiólogo*, os chamados “bestiários moralizadores”, em cujas páginas não somente cada animal conhecido, mas também a cada monstro legendário são associados ensinamentos místicos e morais.

Portanto, os monstros são inseridos no desígnio providencial de Deus para quem cada criatura desse mundo, tal qual em um livro ou em uma imagem, funciona como um espelho da vida e da morte, do estado atual e do destino futuro das pessoas. (ECO, 2004) Entretanto, se Deus os incluiu em seus desígnios, como podem os monstros ser “monstruosos”, insinuando-se na harmonia da criação como elemento de perturbação e deformação?

O problema já havia sido enfrentado por Santo Agostinho em um parágrafo de sua *Cidade de Deus*. Também os monstros são criaturas divinas e de algum modo pertencem à ordem providencial da natureza. Caberá aos muitos místicos, teólogos e filósofos medievais demonstrar de que maneira os monstros contribuem para a beleza do conjunto, do todo. Para Rabano Mauro (apud ECO, 2004), os monstros não são contranaturais porque nascem por vontade divina. Diversos dos “portenta” (nascidos para significar algo de superior) são os “portentosa”, que apresentam mutações menores e acidentais, como as crianças nascidas com seis dedos, por defeito material, e não para obedecer a um plano divino.

Na *Suma*, atribuída a Alexandre de Hales, o universo criado é um todo que deve ser apreciado em seu conjunto, e cujas sombras contribuem para melhor resplandecerem as luzes, e mesmo aquilo que pode ser considerado feio por si mesmo mostra-se belo no quadro da ordem geral. (ECO, 2004) É a ordem em seu conjunto que é bela, e desse ponto de vista redime-se também a monstruosidade a contribuir para o equilíbrio dessa ordem. Guilherme de Alvernia (apud ECO, 2004)

dirá que a variedade aumenta a beleza do universo e, portanto, também as coisas as quais nos aparecem desagradáveis são necessárias à ordem universal, inclusive monstros.

Por outro lado, mesmo quando se lamentavam da predisposição dos artistas a representar monstros, os entendidos no assunto, os mais radicais, não conseguiam julgar tais figuras feias. Basta ver o célebre texto de São Bernardo, que lutou contra os excessivos ornamentos das igrejas e se insurgiu contra os monstros que nelas aparecem. As palavras são de condenação, mas a descrição feita acerca do mal é cheia de fascínio, como se não pudesse subtrair-se à sedução daqueles “portentos”. E é assim que os monstros, amados e temidos, mantidos sob vigilância, porém aceitos livremente, penetram cada vez mais, na literatura e na pintura. Somente alguns séculos mais tarde, nos ambientes românticos e decadentes, serão devidamente reconhecidos, sem hipocrisias, o fascínio do horrendo e a beleza do diabo.

Entretanto, na passagem entre a Idade Média e a Era Moderna, há uma mudança de atitude em relação aos monstros, conforme já visto no início desse capítulo. Assim, entre os Séculos XVI e XVII, médicos como Ambroise Paré e naturalistas tais quais Ulisse Aldrovandi e John Johnston, assim como colecionadores de maravilhas e curiosidades como Athanasius Kircher e Caspar Schott, não conseguem se subtrair ao fascínio das vozes tradicionais, incluindo em seus tratados monstros propriamente ditos, como a sereia e o dragão. (ECO, 2004) Contudo, o monstro é encarado com uma curiosidade natural perdendo a sua carga simbólica. A questão não está mais em vê-lo como belo ou feio, mas em estudá-lo em sua forma.

De acordo com Eco (2004), o critério, embora ainda fantasioso, será, a partir de então, científico; o interesse deixa de ser místico e passa a ser naturalístico. Os monstros que povoam as novas coletâneas de prodígios fascinam as pessoas hoje como obras de fantasia, mas deslumbravam seus contemporâneos como uma revelação dos mistérios ainda não totalmente explorados do mundo natural.

Com relação ao Saci, pode-se questionar se, pelos relatos e depoimentos de informantes que ouviram algum comentário sobre o duende, não haveria algo de instigante acerca desse mito? Observa-se que sim. A aparência do Saci, apesar de assustadora, fascinava as pessoas, conforme é possível observar dos inúmeros depoimentos selecionados por Monteiro Lobato e publicados no livro *O Sacy-Pererê*:

resultado de um inquérito. As descrições minuciosas de suas características físicas (moleque, preto, pernetas, trazendo à cabeça o barrete encarnado e à boca o inseparável cachimbo) e do seu comportamento (senhor das travessuras e dos redemoinhos) são importantíssimas para a compreensão desse mito, chegando-se à conclusão de que o Saci é realmente um tipo *sui generis* singular, ímpar.

O Saci é considerado uma das figuras mais curiosas entre as que fazem parte do elenco dos seres fabulosos. Colocado ao lado de outras criaturas fantásticas, lúgubres e ameaçadores, tais quais Lobisomem, Mula-sem-cabeça, Corpo-seco, entre outras, é visto como protagonista de aventuras em que predominam a astúcia, a zombaria e a malícia, mas muitas vezes procurando fazer justiça.

Com a indústria cultural, o Saci passou a aparecer em diversos ambientes, como no interior de igrejas ao lado de santos e anjos barrocos. Serve de nome para escolas infantis. Já foi nome de cinema em São Paulo, assim como já houve ônibus urbano que levou o seu nome. Existiu também um pichador de muros especializado em fixar imagens do moleque urinando, com ar debochado, em diversos lugares abertos ao público. Igualmente, foram encontradas reproduções do pernetas confeccionadas em cerâmica, feltro e madeira. Houve uma época em que as bancas de jornal vendiam uma revista em quadrinhos *A Turma do Pererê* enquanto a televisão brasileira mostrava a série *O Sítio do Picapau Amarelo* divulgando a imagem do Saci para todo o Brasil. Os artistas de teatro costumavam receber o prêmio “Saci”, criado pelo jornal *O Estado de São Paulo* para fazer distinção àqueles que representavam as artes. Além disso, cartazes publicitários de uma instituição financeira traziam a sua figura estampada em destaque, e um curso de inglês para crianças tinha como anunciante a imagem do pernetas – “aprenda inglês brincando”. (QUEIROZ, 1987)

Portanto, apesar de sua deformidade física, o Saci de Monteiro Lobato parece ter conquistado os corações de adultos e crianças, com suas molecagens e diabruras. Talvez seja considerada a personagem da literatura infantil que melhor retrate o processo de formação do povo brasileiro, pois tal figura consegue resgatar as culturas africana, indígena e européia, com base na miscigenação das raças.

3 QUESTÃO RACIAL EM MONTEIRO LOBATO

3.1 NA LITERATURA ADULTA

As idéias de Lobato com relação ao negro eram extremamente divididas. De um lado, considerava o negro como um animal selvagem e, de outro, possuidor de certas qualidades positivas.

Num dos contos de Monteiro Lobato, *Bocatorta*, encontra-se a descrição de um negro fantasma e ladrão de sepulturas. Já em *O jardineiro Timóteo*, o velho representa a sensibilidade e os valores coloniais do tempo do Império. A imagem do monstro em *Bocatorta* é a de um ser fisicamente repulsivo, em que era aviltante a deformação da boca. Não tinha beijos e apresentava gengivas largas, com raros tocos de dentes fincados aleatoriamente e tortos. (BROOKSHAW, 1983)

A opinião de Monteiro Lobato sobre serem feios os traços físicos do negro, fica bem clara numa carta enviada a Godofredo Rangel³¹, na qual descreve uma situação que aconteceu nas ruas do Rio de Janeiro, em 1908, quando voltava para casa depois do trabalho:

Num desfile, à tarde..., perpassam todas as degenerescências, todas as formas e má-formas – todas menos a normal... Como consertar essa gente? Que problemas terríveis o pobre negro da África nos criou aqui, na sua inconsciente vingança! Talvez a salvação venha de São Paulo e outras zonas que intensamente se injetam sangue europeu. Os americanos salvaram-se da mestiçagem com a barreira do preconceito racial. Temos também aqui essa barreira, mas só em certas classes e certas zonas. No Rio, não existe. (SKIDEMORE, 1976, p. 199)

A aversão de Monteiro Lobato com relação ao negro deve ser atribuída, ao menos em parte, ao fato de que ele era de São Paulo, cidade onde os negros e mulatos eram minoria, e onde o racismo nos anos subseqüentes à abolição era mais evidente do que em outros lugares. Pensando como um paulista, viu o perigo de uma invasão de negros das áreas mais pobres do País e imaginou a mistura de raças que resultaria. Assim como muitos de seus contemporâneos, Monteiro Lobato era contrário à miscigenação. Na realidade, ele a atacava publicamente, afirmando que o subdesenvolvimento da indústria brasileira devia-se à inferioridade racial e à

³¹ Godofredo Rangel era amigo pessoal e conselheiro de Monteiro Lobato.

proliferação do mulato. Era pessimista com relação ao futuro racial para o Brasil. O receio da miscigenação entre as raças fez com que apoiasse o sistema norte-americano segundo o qual deveria haver a formação de rígidas barreiras raciais. Lobato previa um Brasil dividido em um centro europeu no Sul, incluindo Argentina, Uruguai e Paraguai e os estados sulinos brasileiros, e um não-europeu, amplamente norte-afro-ameríndio.

Assim como outros intelectuais brasileiros, Monteiro Lobato era possuidor de uma personalidade dividida, constituída de emoções conflitantes e contraditórias. De um lado, era um racista inveterado, chegando a ser considerado um negrofóbico e, de outro, era um nacionalista radical, isto é, desejava ser autêntico e não confiar em valores impostos de fora. O seu racismo e o respeito por aqueles a quem considerava autêntico fez com que Lobato adotasse um estereótipo positivo para o negro. Sua repulsa pelos traços físicos do negro e seu receio da miscigenação contrapunham-se ao respeito pelo negro quando entregue a si mesmo. Ele não gostava do negro quando em contato com o branco, mas respeitava e admirava suas qualidades quando isolado. Tanto num caso como no outro, pode-se dizer que ele era um racista. Tinha simpatia pelo negro desde que fosse selvagem, pois somente dessa forma era considerado autêntico. O negro selvagem tornara-se um símbolo para expressar ódio aos valores materialistas burgueses, ódio a uma cultura imposta, permanecendo, contudo, submisso a seus superiores brancos.

Na obra *O Choque* que depois passou a chamar-se *O Presidente Negro*, Monteiro Lobato procura estruturar o panorama político futurista a partir da delimitação física dos perfis de cada um dos três grupos políticos envolvidos na trama, a saber: os negros, as mulheres e os homens brancos. De acordo com Diwan (2007), pensar essa sociedade descrita por Lobato é pensar uma sociedade hierarquizada, limpa, bela, forte e saudável e com uma base política de sustentação altamente científica. Nessa sociedade não há lugar para o povo. Este é a matéria-prima para se atingir a eficiência.

Enfim, Monteiro Lobato defendia a eugeniação efetiva do povo brasileiro ao dizer que não se devia extirpar da sociedade somente aqueles maus elementos, tais como o alcoólatra, o sífilítico, o tuberculoso, o vadio, a prostituta e as deformidades congênitas da classe pobre, negra e mestiça, mas curar as sociedades abastadas contra os desvios de caráter, que impediam o desenvolvimento do progresso do Brasil.

3.2 NA LITERATURA INFANTIL

Monteiro Lobato nem sempre se mostrou adepto aos teóricos de raça que admitiam a regeneração racial de um povo de “mestiços”. Não ao acaso, dizia que Oliveira Vianna (1952) era um de seus conselheiros nos assuntos sobre raça quando relacionadas à nação brasileira. Vianna afirmava que as previsões pessimistas de Le Bon, Gobineau e Lapouge, para quem o Brasil, um país em processo de degeneração racial, não procedia, uma vez que não haviam considerado uma particularidade da teoria do alemão Otto Ammon: “os cruzamentos felizes”.³² De acordo com o autor alemão, por um lado, bastaria miscigenar “negros superiores” ou “índios superiores” com brancos para produzir alguns “mulatos superiores” e “mamelucos superiores”. Assim, por meio de um processo contínuo de seleção e imigração o Brasil chegaria a ser uma sociedade “branca por seleção”. Por outro lado, os processos de seleção social e degeneração racial se encarregariam de eliminar os negros e mestiços inferiores. Essa última concepção Vianna resgatou do próprio Lapouge, só que invertendo o sentido do seu efeito, ou seja, para Vianna degeneração e regeneração social seriam processos complementares e necessários os quais produziriam um branqueamento por seleção.

Ainda que em nenhum momento da obra infantil de Lobato se encontre uma defesa explícita da questão racial ou da eugenia racial, pode-se encontrá-la na obra adulta, por exemplo, em *O Presidente Negro*. Por sua vez, as histórias do *Sítio do Picapau Amarelo* estão repletas de imagens, expressões, diálogos e narrativas que traduzem degeneração, classificam em escalas as “raças”, definindo critérios de beleza e feiúra, ou mesmo descrevem a “história” das raças.

Nas histórias do *Sítio do Picapau Amarelo*, “sangue” e cor da pele, associadas a outras características fenotípicas (cabelo liso ou “carapinha”, cor dos olhos), definem as “raças”. Dona Benta, por exemplo, ensinava a seus netos que os “indo-europeus” ou “arianos” – uma das três famílias, ou ramos, dos quais se originaram todos os atuais povos brancos – vieram da Ásia Central, onde eles tinham uma língua comum. De acordo com Dona Benta, as outras duas famílias de raça branca eram os semitas – judeus e árabes – e os “hamitas” (egípcios). Os arianos teriam formado a Europa e todas as grandes raças. Para a vovó do Sítio, a

³² VIANA, Francisco José de O. *Populações Meridionais do Brasil*. vol. I, Rio de Janeiro: José Olympio, 1952, p.14.

família ariana era a mais importante dentre os brancos porque ela teria sido a primeira a criar as bases da civilização pastoril. Entretanto, considerava sua opinião suspeita, implicitamente reconhecendo-se como ariana, mas, se fosse semita, talvez tivesse uma opinião diferente.

Dona Benta também dividia os “brancos” em dois grupos distintos geográfica e fenotipicamente: os do mar Mediterrâneo e os teutões. No primeiro grupo, todos eram morenos, segundo sua concepção, mesmo que fossem de descendência ou sangue ariano, semita ou hamita. Os gregos da história antiga, só para exemplificar, seriam de descendência ariana e representariam para Dona Benta beleza física e civilização pelo seu conhecimento de filosofia, arquitetura e conhecimento artístico. Em um dos episódios, Dona Benta viaja no tempo para a era clássica da história grega – a da democracia ateniense sob Péricles – e não se cansa de elogiar aqueles aspectos. A admiração de Dona Benta, porém, parava naquele tempo porque, segundo ela, os gregos modernos não seriam os mesmos, pois haviam se misturado demais. O povo grego, explica ela aos netos, havia se tornado “uma colcha de retalhos de raças”.³³ Vislumbra-se aqui a idéia de desvantagem na miscigenação.

Quando se analisam as viagens, no tempo e no espaço, de Dona Benta com os netos e as outras personagens do Sítio pelo mundo, visitando lugares e povos, conclui-se que há inserida na narrativa dessas aventuras, as quais buscam descrever as diversidades fenotípicas dos povos de cada região, uma escala etnocêntrica, tanto em termos biológicos quanto em termos culturais. Nelas, valoram-se os brancos do Mediterrâneo e os Teutões bem acima dos negros africanos. Com relação à herança biológica, Dona Benta, Narizinho, Emília e até tia Nastácia consideram o povo grego da era clássica como o modelo de beleza.³⁴

Narizinho, por sua vez, naquela aventura expressaria uma ansiedade de Lobato quanto à miscigenação dos povos modernos – inclusive no caso brasileiro. Essa inquietação se traduz numa observação da menina sobre a degeneração no formato dos narizes, particularmente o dela próprio. Ao verificar que o seu nariz arrebitado não era bonito como o dos gregos clássicos, conclui que a modernização, ou seja, a miscigenação – os havia degenerado muito. Vale contrapor que, entre os

³³ LOBATO, Monteiro. *Geografia de Dona Benta*. São Paulo: Brasiliense, 1942, p. 202.

³⁴ LOBATO, Monteiro. *Minotauro*. São Paulo: Brasiliense, 2003, p. 14.

povos modernos, Lobato considerava as crianças inglesas como padrão de beleza. No livro *Memórias da Emília* o narrador as categoriza como anjos sem asas.

Nas histórias do *Sítio do Picapau Amarelo*, os negros foram colocados fora do padrão humano de beleza. Ao contrário, são sempre apontados como exemplo de feiúra e do grotesco. Rosemberg (2008) diz que estão associadas à figura do negro personagens com profissões desvalorizadas; vinculação da cor negra com maldade, tragédia, sujeira, castigo e com personagens não-humanos. Tio Barnabé, tia Nastácia e o Saci-Pererê são os principais personagens negros que têm partes do seu corpo ou comportamento animalizado por meio de expressões delimitadoras de diferentes partes do corpo de animais. Nas histórias, Emília utiliza em demasia tais expressões. Para a boneca, tia Nastácia seria “beijuda”, uma expressão que os netos de Dona Benta e a própria Emília reconhecem em outras circunstâncias para definir lábios de animais apenas. Tio Barnabé, por sua vez, é categorizado como um grande “mono”, palavra, na verdade, com duplo sentido – “macaco” e “feio”. Já, o Saci recebe a designação, entre outras, de ente “preto que nem carvão”, “capetinha” e “diabinho”. “Ao contrário das personagens brancas, a identidade das personagens negras nas histórias do Sítio reduz-se a estereótipos³⁵ e “marcas”. Neste caso, especialmente a cor da pele. Ao invés de chamá-los pelo nome, Lobato – como narrador – os identifica exclusivamente por meio de expressões como “a negra”, “o negro”, “o negrinho”, “a negra velha”, ou ainda, “o preto velho”.

É relevante salientar que, quando Lobato escrevia os seus livros era comum esse tipo de animalização das características do negro, o qual era também praticado pelo discurso científico da época. Assim fazia Oliveira Vianna (1959) quando buscava analisar o processo de miscigenação. O padrão de beleza era atribuído aos brancos. “Raças inferiores”, particularmente certas “tribos”, não se enquadravam nele. Com efeito, em conformidade com a gradação de características do branco encontradas nessas “tribos”, cada uma era identificada com “símios” ou “homens”.

³⁵ Segundo Hermógenes Almeida Filho, para reforçar esses estereótipos, o racista Monteiro Lobato que, sob o disfarce das estorinhas em quadrinhos, contos, fábulas e outros eufemismos, na realidade, procurou traduzir o sentimento da sociedade brasileira após o período da escravidão, dominada pelas oligarquias paulistas e pelos coronéis. Mistificações como as do Saci-Pererê, Boi-da-Cara-Preta, Mula-Sem-Cabeça e outras associações da imagem do negro com o demônio, o macaco, a sujeira, a feiúra, etc., foram características marcantes na literatura infantil e infanto-juvenil de Monteiro Lobato, que reforçou os preconceitos já existentes contra o cidadão negro e inculcou, no subconsciente de várias gerações, um forte sentimento racista. (1987, p. 38-9)

Portanto, as histórias para crianças de Monteiro Lobato e inspiradas no folclore afro-brasileiro descrevem muito da vida nas velhas fazendas e reproduzem muito dos estereótipos e das representações preconceituosas relativas aos negros. Assim, por exemplo, no livro *O Saci* de Monteiro Lobato, o preto Barnabé assim como o Saci entendem de todas as feitiçarias, o que vêm a ser “coisa de negro”. Tia Nastácia, negra velha, é medrosa e não tem outra situação senão a de empregada de Dona Benta. O Saci parece ser escravizado e posto a trabalhar, evocando a condição de cativo, que ainda pesa sobre o destino de todos os negros. Dessa forma, a visão do mundo de magia do negro contribuiu e reforçou por diversas gerações o estereótipo do negro como uma criatura basicamente ilógica, para não ser levada a sério no mundo real do adulto.

4 QUADRO TEÓRICO REFERENCIAL DA ANÁLISE DE DISCURSO

Busca-se examinar neste capítulo algumas noções e conceitos constitutivos da espinha dorsal da Análise de Discurso que servirão de base para a análise do *corpus* discursivo do presente trabalho.

4.1 DEFINIÇÃO DE DISCURSO

Em linguagem corrente, discurso é um vocábulo freqüentemente usado para referir-se a pronunciamentos políticos, a um texto bem elaborado com base na estilística, a um pronunciamento caracterizado pela oratória, a uma frase bem elaborada, à própria retórica, e a tantas outras situações de funcionamento e uso da língua em variados contextos sociais.

Entretanto, a fim de que se compreenda o termo discurso como sendo um objeto de investigação com base em estudos científicos, deve-se romper com tais acepções fundadas no senso comum e buscar entendê-lo com base em construções teóricas que tenham relação com a metodologia a ser estudada.

Primeiramente, pode-se dizer que discurso, visto como objeto da AD, não quer dizer língua, nem texto, nem fala, entretanto precisa de elementos lingüísticos para ter existência material. O discurso remete à exterioridade da língua e engloba aspectos sociais e ideológicos. As posições contrastantes revelam lugares sócio-ideológicos pelos sujeitos envolvidos, sendo que a linguagem configura o modo material de expressão desses lugares. Assim, o discurso não é a língua(gem) em si, entretanto necessita dela a fim de ter existência tanto material e/ou real.

As escolhas lingüísticas e seu uso revelam a presença de ideologias as quais se contrapõem, passando a manifestar também a presença de diferentes discursos que expressam a posição de grupos de sujeitos sobre uma mesma temática.

No caso específico desta dissertação, a personagem Saci, na obra *O Saci* de Monteiro Lobato é a representação simbólica do escravo. Durante o Brasil Colônia e Império havia um embate entre senhores e escravos. Naquela época as relações entre proprietário e cativo eram caracterizadas, em primeiro lugar, pela “coisificação” do escravo e sua alienação.

O escravo era visto por seu dono como um objeto, um acessório da terra, uma besta humana, a objetivação de um capital, enfim, um simples instrumento de produção. Em razão do modo de funcionamento do sistema naquela época, o próprio escravo acabava aceitando a sua inferioridade, uma vez que se considerava impotente para alterar tal situação. Porém, ao mesmo tempo, ao negar sua condição de “coisificação”, afirmava-se como ser humano: sua personalidade era basicamente contraditória. Também o proprietário era um ser alienado: sem dúvida, uma pessoa, e socialmente reconhecido como tal. Entretanto, sua dependência ao sistema fazia com que a escravidão lhe parecesse um fato natural, eterno e imutável – inclusive o defendia quando esse regime de trabalho se convertia num empecilho às possibilidades de lucro da empresa de tipo colonial.

Tais constatações históricas podem e devem se constituir em objeto de investigação na perspectiva discursiva. Com fundamento em Pêcheux (1969), discurso é considerado efeito de sentidos entre sujeitos em interlocução, ou seja, entre sujeitos se manifestando por intermédio do uso da linguagem. Quando se menciona o vocábulo discurso, é fundamental que se levem em consideração os elementos sociais, ideológicos e históricos. Com base nisso, diz-se que os discursos não se encontram previamente fixados. Pelo contrário, estão sempre em constante movimento, sofrendo transformações sociais e políticas de toda a natureza.

Referindo-se ao discurso como ação social, Orlandi afirma:

A palavra discurso, etimologicamente, tem em si a idéia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando. (2005, p. 15)

Assim, analisar o discurso resulta em interpretar os sujeitos em interlocução, sendo que a produção de sentidos aparece fazendo parte de suas atividades sociais. A ideologia, portanto, acaba materializando-se no discurso que, por sua vez, é materializado pela linguagem em forma de texto.

Quando se quer referir à produção de sentidos, diz-se que no discurso os sentidos dos vocábulos não se encontram fixados, como afirmam os dicionários, mas sim são produzidos a partir dos lugares que os sujeitos, em interlocução, ocupam. Logo, um mesmo vocábulo pode apresentar múltiplos sentidos conforme o lugar social e ideológico ocupado pelos sujeitos.

Dessa forma, a língua se insere na história para produzir sentidos. O estudo do discurso acaba por tornar a língua materializada sob a forma lingüístico-histórica (texto), apresentando o discurso como objeto.

Para a AD, a noção de discurso não diz respeito apenas à transmissão de informações, nem somente a uma relação linear em que os elementos da comunicação (referente, mensagem e código) fazem parte de um sistema em série. Portanto, quando alguém fala, está se referindo a alguma coisa, com base num código, e o receptor capta a mensagem, passando a decodificá-la. (ORLANDI, 2005)

Na verdade, a língua não é só um código, bem como não há essa separação entre emissor e receptor, muito menos atuam de forma que primeiro um fala e num segundo momento o outro decodifica. Eles estão realizando no mesmo instante o processo de significação, pois não estão divididos nem separados de modo a não haver comunicação entre eles. No funcionamento da linguagem, levam-se em consideração também os sujeitos e os sentidos afetados pela língua e pela história, sendo que seus efeitos são diversos e variados. Disso resulta a definição de discurso como efeito de sentidos entre locutores.

Além disso, costuma-se fazer confusão entre discurso e fala no sentido da relação dicotômica proposta por Saussure. O discurso não corresponde à idéia de fala, visto que não se trata de contrapô-lo à língua como se esta fosse um sistema, no qual tudo se mantém estanque. Segundo Orlandi, “o discurso tem sua regularidade, tem seu funcionamento que é possível apreender se não opomos o social e o histórico, o sistema e a realização, o subjetivo ao objetivo, o processo ao produto”. (2005, p.22)

A AD estabelece um outro recorte teórico envolvendo língua e discurso. No quadro da AD nem o discurso é visualizado de forma livre, sem condicionantes lingüísticos ou determinações históricas, tão-pouco a língua é vista totalmente fechada, sem falhas ou equívocos. De acordo com Orlandi (2005, p. 22), “as sistematicidades lingüísticas – que nessa perspectiva não afastam o semântico como se fosse externo – são as condições materiais de base sobre as quais se desenvolvem os processos discursivos”.

Entretanto, o divisor de águas entre língua e discurso é colocado em evidência sistematicamente em cada prática discursiva, uma vez que tais sistematicidades não existem sob a forma de um bloco homogêneo de regras

organizado como se fosse uma máquina lógica, mas sim como uma relação de recobrimento, não havendo uma cisão estabilizadora entre eles. (ORLANDI, 2005)

4.1.1 Memória Discursiva

Nos estudos referentes ao discurso como acontecimento e que seguem principalmente a teoria francesa da Análise de Discurso, merece destaque o trabalho de Jean-Jacques Courtine denominado “Metamorfoses do Discurso Político”, no qual a articulação entre memória e discurso é constituída pelos discursos dirigidos aos cristãos pelo Partido Comunista Francês no final dos anos 60, extraindo-se dessa análise um importante conceito: o de memória discursiva.

De acordo com Courtine:

A função interdiscursiva como domínio de memória permite ao sujeito [...] o retorno e o reagrupamento de enunciados assim como o seu esquecimento ou apagamento. Primeiramente, isso deve conduzir-nos a interrogar as modalidades da constituição de séries de formulações no interdiscurso: como um espaço de repetição se inscreve em um conjunto desigualmente estratificado do discurso? (2006, p. 79-80)

Observa-se que a noção de memória discursiva não diz respeito a recordações, a lembranças as quais se tem do passado, embora possa parecer. Conforme Pêcheux (1997), estruturar o discurso implica constituir a materialidade de uma dada memória social. Assim, esse espaço de memória como condicionante do funcionamento discursivo constitui um corpo sócio-histórico-cultural.

No caso desta dissertação, a personagem Saci remete o leitor ao processo de formação histórica do Brasil nos períodos da Colônia e do Império, em que se destacava uma sociedade de base escravocrata. Numa sociedade onde vigorava o sistema de escravidão, o senhor via no escravo sua propriedade, que adquiriu mediante um desembolso de capital, e não como alguém cujo trabalho devia ser remunerado, embora essa remuneração existisse sob a forma de alojamento, de vestimenta e de alimentação; tampouco o escravo estava em condições de perceber a verdadeira natureza de tal relação.

Assim, tal sistema pressupunha a constituição de inúmeras massas de cativos que viviam em condições de extremo rigor. Era muito freqüente o número de escravos ultrapassarem ao de seus donos. Em virtude das rebeliões, era necessária

a existência de certos mecanismos de controle e manutenção da ordem, tais como a forma de tratamento dos escravos, modo de prepará-los para se integrarem à sociedade, cristianização e repressão do Estado. (CARDOSO, 1988)

Além disso, o controle, a violência e o paternalismo constituíam as três vertentes do tratamento que se dispensava aos cativos. Tais vertentes não eram excludentes, podendo um desses traços predominar em relação ao outro, conforme o caso e as circunstâncias do momento.

A violência contínua e institucionalizada era inerente ao sistema e, mesmo um senhor paternalista, devia exercê-la obrigatoriamente, quando fosse o caso. A manutenção da escravidão não podia em nenhum momento dispensar a violência, o controle e a vigilância do escravo. Se este concordava com as normas de conduta estabelecidas e socialmente aceitas, podia beneficiar-se com o paternalismo do senhor, principalmente nas regiões de colonização mais antiga, onde o sistema já se encontrava mais solidamente estabelecido.

A formação dos escravos, sua preparação para a vida social eram incompletas. Em regra, eram preparados somente para as tarefas não especializadas e para as atitudes esperadas por seu dono. Assim mesmo, tentava-se impedir que adquirissem meios os quais facilitassem suas ações. O negro cativo desde a infância, ou o negro do tráfico desde sua chegada, viam que suas pessoas encontravam-se submetidas a uma total falta de respeito por parte de seu proprietário e dos brancos em geral. Em todas as colônias, a cristianização era vista como um poderoso meio de controle dos cativos. Somente por meio da religião os escravos poderiam ser contidos, pois eram infelizes pela própria situação de escravos, insensíveis à honra, vergonha e castigos. Era necessário que todo ensinamento religioso não mencionasse idéias de igualdade de direitos, pois se converteria num perigo. Os padres deveriam falar aos negros sobre deveres, humildade, docilidade e de sanções divinas, caso transgredissem tais ensinamentos.

O Estado também estabelecia leis que regulamentassem, legitimassem e institucionalizassem a escravidão, além de intervir, quando fosse necessário, com suas forças armadas e judiciais para restabelecer a paz ameaçada.

Com base nessas considerações, observa-se haver na memória discursiva uma possibilidade de dizeres que se atualizam no momento da enunciação, como resultado, efeito de um esquecimento proveniente do deslocamento da memória como virtualidade de significações.

Os discursos exprimem uma memória coletiva na qual os sujeitos estão inseridos. Trata-se, assim, de uma memória coletiva, uma vez que a existência de múltiplos tipos de discursos acarreta a diversificação de grupos sociais. Um discurso abarca a coletividade dos sujeitos que trocam experiências em nível sociocultural e ideológico, mantendo-se em posição contrária a outros discursos. Também diz respeito a acontecimentos exteriores e anteriores ao texto, e de uma interdiscursividade, refletindo materialidades que acabam intervindo na sua construção.

Quanto à formação ideológica, doravante FI, Pêcheux & Fuchs (1997, p. 166), consideram-na como conjunto complexo de atitudes e de representações que não são nem individuais, nem universais, mas se relacionam mais ou menos diretamente às posições de classes em conflito umas com as outras.

É de acordo com as posições dos sujeitos que os sentidos passam a se manifestar, em relação às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem. A FI é um elemento capaz de intervir como uma força em oposição a outras forças na conjuntura ideológica de uma dada formação social.

Para Pêcheux ([1975], 1997), as palavras, expressões, proposições, trocam de sentido a partir das posições daqueles que as utilizam, sentidos esses demarcados em relação às formações ideológicas nas quais se inscrevem tais posições. Assim, a noção de discurso resulta, nessa perspectiva, levar em consideração as condições histórico-sociais de produção que englobam o discurso.

Foucault (2002) foi quem introduziu o conceito de formação discursiva e, posteriormente tal noção sofreu reformulação por Michel Pêcheux. O primeiro autor ao mencionar formação discursiva buscava contornar os vocábulos como “teoria”, “ideologia”, “ciência”, significando conjuntos de enunciados que podem ser vinculados a um mesmo sistema de regras, marcados pela história.

Com base no marxismo althusseriano, Pêcheux propõe que toda formação social tem por objetivo a existência de posições políticas e ideológicas as quais se organizam em formações que mantêm entre si relações de antagonismo, aliança ou de dominação. Assim, a formação discursiva FD é a manifestação, dentro do discurso, de uma dada formação ideológica em uma situação específica de enunciação.

Várias formações discursivas permeiam o *corpus* do presente trabalho, conforme será posteriormente demonstrado nas análises efetuadas. Uma delas é a

racista. Neste caso, o Saci pode ser identificado com o negro, uma vez que os folcloristas descrevem-no como um negrinho de uma perna só, retinto e preto como carvão que faz mil e uma diabruras.

Monteiro Lobato descreveu o negro sendo indiferente aos grandes acontecimentos nacionais, incapaz de trabalho organizado, incapaz de montar e manter uma habitação em condições decentes, incapaz de sentimento patriótico, porém cheio de credices e de uma religião deformada e repleta de fatalismo. (LEITE, 1969)

Na época em que Monteiro Lobato escreveu o livro *O Saci* (1921), a sociedade brasileira “abriu as portas” para os imigrantes europeus. O Brasil até então tinha uma população negra considerável e começava a receber pessoas provindas de vários lugares da Europa. A partir de então, começou a haver o processo de miscigenação e de branqueamento das raças, uma vez que o negro era visto como raça inferior, preguiçoso, indolente e passivo. A raça superior aceitável pela sociedade era a branca. Do cruzamento do índio, negro e branco originou-se o mestiço, que constituiu mais de metade da população brasileira.

4.1.2 Condições de produção

Para Pêcheux (1997) não é possível analisar um discurso da mesma forma que se examina um texto como se fosse uma seqüência lingüística fechada sobre si mesma. De acordo com o filósofo francês, primeiro é necessário fazer referência ao conjunto de discursos possíveis, partindo-se de um determinado estado das condições de produção.

Com base nessas colocações, Pêcheux propõe um esquema formal que possibilita chegar a uma definição operacional das condições de produção, doravante CP, de um discurso. Para tanto, fundamenta-se no esquema informacional de Jakobson, cujos fatores constitutivos do processo lingüístico são: um “destinador” (A), que envia uma “mensagem” a um “destinatário” (B), um contexto ao qual a mensagem remete e ele denomina “referente”, um “código”, comum a destinador e destinatário, e um “canal” físico ou uma conexão psicológica entre destinador e destinatário.

Embora se considere que Jakobson tenha seus méritos por ter colocado em evidência os protagonistas do discurso e o seu referente, Michel Pêcheux faz uma nova interpretação e redefine esse esquema da seguinte maneira: o termo mensagem, que supostamente significa transmissão de informação, acaba dando lugar ao termo discurso, e a idéia de transmissão de informações passa a dar lugar à idéia de efeitos de sentido entre os interlocutores.

A vantagem do esquema de Pêcheux em relação ao de Jakobson está em que, para o primeiro, destinador e destinatário (A e B), deixam de ser entidades físicas individuais e passam a designar lugares na estrutura de uma formação social. Para exemplificar na esfera da produção econômica, são marcados por propriedades diferenciais determináveis, os lugares do patrão, do operário.

Nesta dissertação, a personagem Saci vem resgatar a luta de classes no regime escravista. Os cativos enfrentavam inúmeras dificuldades para se organizarem e atuarem contra o regime estabelecido: a falta de meios materiais e culturais (em virtude da socialização incompleta), heterogeneidade de origem e de condição (por exemplo, a condição de escravo do campo – escravo doméstico), dispersão, controle rígido, repressão feroz e organizada. As leis, em todas as colônias, impediam que os escravos circulassem sem uma autorização de seu dono, proibiam que tivessem armas e se reunissem.

Seria equivocado considerar como formas de resistência ao sistema escravista somente as fugas ou as rebeliões generalizadas e violentas. Devia-se também levar em consideração a resistência cotidiana, como a defesa da vida privada, sabotagem, os roubos, atrasos intencionais, o sarcasmo e a ironia. A música e os cultos africanos – que sobreviveram a muitas perseguições e dificuldades, mesclando-se com o cristianismo – tiveram um papel relevante na manutenção da unidade de cada comunidade negra. Só para exemplificar, destacam-se os contos nos quais freqüentemente o negro ou uma personagem mística que o representa se antepõe ao branco ou a um símbolo deste. O conto foi considerado um elemento importantíssimo na preservação da humanidade e da autonomia subjetiva do escravo diante de seus próprios olhos. (CARDOSO, 1988)

Como formas violentas de lutas, mencionam-se os suicídios, infanticídios e envenenamentos, às vezes reais, mas freqüentemente imputáveis aos senhores. Além disso, destacam-se as rebeliões, que, em geral, eram precedidas pela fuga de escravos e sua conversão em escravos fugitivos.

Observa-se que a representação da figura do Saci como escravo remete a discursos outros, em especial, ao discurso escravagista e racista. Conforme diz Pêcheux (1997), um discurso deve ser remetido às relações de sentido nas quais é produzido; sendo assim, um discurso remete a outro discurso, diante do qual é uma resposta direta ou indireta. Segundo o autor francês, o processo discursivo não tem um ponto inicial; funcionando como uma série de formações imaginárias que designam o lugar o qual destinador e destinatário atribuem a si próprios e ao outro, isto é, a imagem que eles fazem do seu próprio lugar e do lugar do outro.

Pêcheux traz exemplos para suas afirmações no discurso político. Observa que um deputado, quando pronuncia um discurso, o faz como porta-voz de um grupo determinado e em defesa dos interesses desse grupo. Seu discurso, portanto, relaciona-se com o lugar político que ele ocupa, e encontra-se situado no interior de uma relação de forças entre elementos antagonistas de um campo político. Assim, o dizer dele ou suas promessas diferenciam-se de acordo com o lugar que ele ocupa.

De acordo com Orlandi (2005), o conceito de CP remete à questão do sentido, ou seja, se inicialmente entende-se que o contexto e as CP constituem o sentido, a variação faz parte do próprio conceito de sentido. Sob essa ótica, consideram-se como condições de produção de um discurso tanto as determinações do contexto mais imediato, ligadas à interlocução, bem como as do contexto mais amplo, vinculadas à ideologia.

Para Althusser (2002), as ideologias particulares exprimem posições de classe e, portanto, possuem uma história que se encontra fora da ideologia (nas relações de produção).

Neste estudo, as CP dizem respeito ao regime escravista, conforme já foi mencionado. O modo de produção escravista colonial tinha um caráter de modo de produção dependente já que, desde a origem, as formações sociais correspondentes foram deformadas. Aqui a escravidão foi o resultado de uma decisão consciente no contexto da rápida criação de um aparelho de produção para a exportação.

Entre os Séculos XVI e XIX, houve a incorporação brutal e súbita de importantes contingentes populacionais de um nível de desenvolvimento inferior ao dos europeus e pertencentes a etnias diferentes. Isso acarretou inúmeras conseqüências: a) o caráter embrutecedor da escravidão alcançava o seu máximo; o

escravo não era senão um instrumento, uma besta humana que somente devia realizar um esforço físico; b) as condições da escravidão favoreciam o aparecimento de preconceitos raciais e dificuldades, principalmente quanto à integração dos cativos e dos emancipados na sociedade colonial.

Ao se pensar o contexto como constitutivo, as variações referentes às CP são importantes para a significação. Assim, funcionam como mecanismos de efeitos de sentido desde o lugar social em que se encontra o locutor indo até relações como a da formação discursiva com a formação ideológica.

Toda formação discursiva caracteriza-se por sua relação com a formação ideológica, indicando que “toda formação discursiva deriva de condições de produção específicas”. (PÊCHEUX & FUCHS, 1997, p. 167) Esse argumento revela a contradição do conceito de sujeito, isto é, os processos discursivos não se originam no sujeito, ainda que necessariamente se realizem nele.

As CP dizem respeito essencialmente aos sujeitos, à situação social e à memória discursiva. Os vocábulos têm sentido de acordo com as formações ideológicas nas quais os sujeitos se inscrevem. As CP referem-se também aos aspectos históricos, sociais e ideológicos que envolvem o discurso ou possibilitam a produção do discurso. Orlandi (2005) afirma que as CP podem ser consideradas em sentido estrito e em sentido amplo. Na acepção estrita, consideram-se as circunstâncias da enunciação, isto é, o contexto imediato. Quanto à acepção ampla, as CP abarcam o contexto social, histórico e ideológico. Além disso, são responsáveis pelo estabelecimento das relações de força no interior do discurso e mantêm com a linguagem uma relação necessária constituindo com ela o sentido do texto.

Para Orlandi (2005), ao se levar em conta o texto como unidade de significação não quer dizer pensar essa unidade, mediada por dois ou mais interlocutores, como sendo completa. O texto apresenta uma unidade, entretanto as relações das partes com o todo são complexas, uma vez que o texto não é a soma de frases ou de interlocutores. Ele é um espaço simbólico, relaciona-se com o contexto, bem como com outros textos. Assim, é a relação com a exterioridade (contexto de enunciação e contexto sócio-histórico) a qual irá mostrar o texto em sua incompletude, pois o que determina um discurso são os múltiplos sentidos possíveis.

Com base nisso, levar em conta as CP é estar em contato com a incompletude do texto, uma vez que os sentidos relacionam-se com outros textos.

Um texto tem começo, meio e fim, se visto como objeto pronto e acabado. Sua incompletude, todavia, resulta da sua relação com as condições de produção, isto é, da relação com a situação e os interlocutores.

Diante disso, pode-se dizer, com Orlandi (2005), que as CP de um discurso são constituídas pelo contexto social e histórico, pela relação de sentidos, pela antecipação, pela relação do texto com outros textos possíveis num determinado contexto. Enfim, pela relação de dominância de um sentido sobre os outros possíveis que constituem as CP de um discurso.

4.1.3 Identidade

Fundamentando-se em inúmeros estudos a respeito do processo de formação da sociedade brasileira, constatou-se que a figura do Saci identifica-se com o modo de constituição do povo brasileiro, ou seja, o Saci, na sua origem, representa cada uma das raças que formaram o Brasil, a saber: o índio, o negro e o branco.

Conforme argumenta Ortiz (2006), a questão da identidade nacional está atrelada a uma reinterpretação do popular pelos grupos sociais e à própria construção do Estado brasileiro. Não existe, portanto, uma identidade que seja autêntica, porém uma multiplicidade de identidades, constituídas por grupos sociais distintos, em diferentes momentos históricos. O que há é uma história da identidade e da cultura brasileira referente aos interesses dos múltiplos grupos sociais na sua relação com o Estado.

A questão racial foi colocada pelos mais importantes precursores das ciências sociais no Brasil passando a adquirir feição racista e apontando para o problema da identidade nacional. Entre os pioneiros da sociologia no Brasil, destacam-se Sílvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha.

Sílvio Romero, ao se reportar ao declínio da hegemonia do romantismo de Gonçalves Dias e José de Alencar, em torno de 1870, lista algumas teorias que teriam contribuído para a superação do pensamento romântico: o positivismo de Comte, o darwinismo social e o evolucionismo de Spencer. Todas essas teorias, diferentes entre si, foram elaboradas na Europa na metade do Século XIX e tinham um aspecto em comum: o da evolução histórica dos povos.

Sob a perspectiva política, o evolucionismo possibilitou à elite europeia uma tomada de consciência de seu poder que se concretizou com o capitalismo expansionista. A supremacia da Europa em relação aos demais continentes decorria das leis naturais que orientavam a história dos povos. Tornou-se imperioso explicar o atraso do Brasil em relação à Europa e indicar a possibilidade do Brasil constituir-se como nação.

A questão da raça e do meio passou a servir de fundamento para os cientistas sociais dos fins do Século XIX e início do Século XX. A interpretação da História do Brasil adquire importância quando vinculada a esses dois conceitos-chave. Não é sem motivos que Euclides da Cunha em *Os Sertões* abre o livro com dois cansativos capítulos sobre a terra e o homem. Sílvio Romero, em suas pesquisas sobre folclore, dividia a população brasileira em habitantes das matas, das praias e margens de rio, dos sertões e das cidades. E Nina Rodrigues, em seus trabalhos sobre direito penal brasileiro, menciona acerca das características psicológicas do homem e sua relação de dependência ao meio ambiente. Na verdade, raça e meio faziam parte de categorias do conhecimento que explicavam a realidade brasileira. Compreender a natureza e os acidentes geográficos esclarecia os fenômenos políticos e econômicos do País. Considerava-se o meio como importante fator, senão o principal, que tivesse influenciado a legislação industrial e o sistema de impostos, ou ainda, fosse fundamental para a instituição da economia escravista.

Assim, a história brasileira é compreendida em termos deterministas, ou seja, clima e raça procurando explicar a natureza indolente do brasileiro, as manifestações de insegurança da elite intelectual, o lirismo exacerbado dos poetas da terra, o nervosismo e a sexualidade desmedida do mulato.

Buckle (apud Ortiz), ao analisar a realidade brasileira, argumenta:

Em contraposição à civilização europeia, [...] retoma as perspectivas de outros autores que buscavam entender a evolução histórica do homem. Basicamente, o que se propunha era vincular o desenvolvimento das civilizações a alguns fatores como calor, umidade, fertilidade da terra, sistema fluvial. Em princípio, teríamos que todas as civilizações teriam evoluído a partir desses elementos de base. Surge porém a pergunta: se o Brasil contém esses elementos fundamentais, qual a razão da inexistência de uma civilização nesta parte do mundo? A resposta, pueril, mas convincente para o momento, era simples: por causa dos ventos alísios. (2006, p. 17-8)

Com relação à problemática racial, Sílvio Romero considera-a mais importante que o meio. Na verdade, ela é encarada como a base da história, da política e da estrutura social. O romantismo de Gonçalves Dias e Alencar preocupava-se em fabricar um modelo de índio civilizado, desprovido de suas reais características. Por outro lado, nada há de concreto a respeito das populações africanas. O período da escravidão é um longo silêncio sobre os negros que povoaram o Brasil.

O Romantismo passa a dar importância ao negro com o fim da escravidão. Politicamente, a abolição marca o início de uma nova ordem em que o negro deixa de ser mão-de-obra escrava para se transformar em trabalhador livre. Na verdade, ele será visto pela sociedade como um cidadão de segunda categoria. Entretanto, com relação ao passado, a questão racial torna-se mais complexa do que possa parecer em razão de um novo elemento dever ser levado em consideração de forma obrigatória. Surge assim a figura do negro como fator dinâmico da vida econômica e social brasileira, fazendo com que, por uma questão ideológica, sua posição passe por uma reavaliação pelos intelectuais da cultura brasileira. Para Sílvio Romero e Nina Rodrigues, o negro adquire uma relevância maior que a do índio – este estaria condenado a desaparecer - enquanto o negro tornar-se-ia aliado do branco, pois este teria conseguido prosperar.

Naquele momento, o Brasil constituía-se pela fusão de três raças fundamentais: o branco, o negro e o índio. Todavia, a interpretação social atribuía à raça branca uma posição superior no processo de construção da sociedade brasileira. Surgia assim uma questão a ser resolvida pelos teóricos da época, qual seja: como tratar a questão da identidade nacional em razão das diferenças raciais? A resposta estaria em destacar o elemento mestiço. Se não é possível trazer para o Brasil a civilização européia de modo integral, se não há como expurgar da sociedade brasileira o negro e o índio, tornava-se fundamental então que se encontrasse um ponto de equilíbrio na solução dessa questão. Os estudiosos do Século XIX viram no mestiço o ideal como resposta à identidade brasileira.

Ortiz (2006) argumenta que o ideal nacional seria na verdade uma utopia a ser concretizada futuramente pelo processo de branqueamento da civilização brasileira.

Nos anos 30, Gilberto Freyre (1947) transformou a negatividade do mestiço em positividade, permitindo completar definitivamente os contornos de uma

identidade nacional que há muito tempo vinha sendo deslumbrada. O mito das três raças tornou-se, então plausível. A ideologia do mestiço, atrelada às ambigüidades das teorias racistas, ao ser reelaborada, pôde difundir-se socialmente e se tornar senso comum, por meio das relações do cotidiano, ou nos grandes eventos, como o futebol e o carnaval. Assim, o que era mestiço passou a ser nacional, encobrindo os conflitos raciais, possibilitando, por assim dizer, a todos os cidadãos se reconhecerem como nacionais.

Portanto, descrever a nação na obra *O Saci* de Monteiro Lobato significa inscrever o índio, o negro e o branco na história. O livro *O Saci* é, enfim, uma maneira de trazer à tona o mito do bom e do mau escravo, do bom e do mau senhor de engenho, reinscrevendo essa mitologia no imaginário cultural.

5 DESIGNAÇÃO

5.1 DESIGNAÇÃO E REFERÊNCIA

A questão da designação e da referência já era preocupação dos filósofos gregos desde a Antigüidade, principalmente com Aristóteles (384-322 a.C.), tendo sido quem primeiro determinou certas regras lingüísticas como garantia de mecanismos de dedução e de confiabilidade nas conclusões. Entretanto, foi com Platão que houve a consolidação da tradição gramatical.

Com base nos estudos lingüísticos modernos, começaram as preocupações em se estabelecer relações entre linguagem e realidade, relação essa fundamental para que a linguagem tivesse o seu valor e não acabasse em si mesma. É o que se pretende desenvolver a seguir.

5.2 PERSPECTIVAS TEÓRICAS ANTERIORES

Aristóteles diz que o ser humano nasce ignorante, porém dotado de uma enorme capacidade mental denominada inteligência e dos cinco sentidos (audição, olfato, paladar, tato e visão). Por meio dos sentidos, a pessoa entra em contato com a realidade, ou seja, passa a captar e apreender as coisas. (MASIP, 2003) Assim, as idéias são a imagem mental da substância de cada sujeito. Aristóteles concebeu a lógica como um sistema capaz de garantir rigorosamente os raciocínios, independentemente de seu conteúdo. É a chamada lógica formal, a qual consiste num sistema rigoroso que permite alcançar a verdade absoluta, essência do real. Portanto, para Aristóteles, definir algo é descobrir a sua essência. Dessa forma, o sujeito é o que deve ser definido, enquanto o predicado consiste naquilo que denota os seus atributos, qualidades ou características.

No transcorrer da Idade Média, as categorias aristotélicas passaram a ser identificadas com as classes gramaticais, base lógica da linguagem. Nos Séculos XI e XII, criou-se uma polêmica sobre os universais. Por um lado, os realistas, de tradição platônica, afirmavam que os universais têm uma realidade objetiva, são a essência necessária ou substância das coisas; por outro, os nominalistas, de orientação estóica, defendiam que os universais, embora fundamentados nas

coisas, só têm existência formal no espírito, ou seja, “o universal” é um signo das coisas. (ABBAGNANO, 2003, p. 981-4)

Após a consagração da tradição gramatical, como já foi dito, vinda desde Platão, destaca-se a *Gramática de Port-Royal* que apresenta duas relevantes hipóteses: 1) a natureza da linguagem é racional, porque os homens pensam; 2) a linguagem expressa esse pensamento. Assim, a palavra e seu significado também são abordados na *Gramática de Port-Royal* ([1660], 2001): “falar é explicar seus pensamentos por meio de signos que os homens inventaram para esse fim”. (ARNAULD; LANCELOT, 2001, p. 3) É nesse contexto, no qual a gramática se apresenta como reflexo do pensamento, que se coloca a questão da significação.

A significação, para Port-Royal, é a maneira como os homens se servem dos signos – sons e caracteres – para expressar seu pensamento. Na segunda parte do texto, quando os autores abordam a significação das palavras, trazem para debate a distinção entre adjetivos e substantivos e o funcionamento da determinação gramatical.

A *Gramática de Port-Royal* tem por base uma teoria da referência servindo de fundamento até hoje aos estudos acerca da linguagem em múltiplas abordagens. As categorias que fazem parte da gramática geral das línguas bem como das gramáticas particulares são explicadas partindo-se do princípio de que a linguagem é representação do pensamento, o mesmo princípio defendido pelos gregos, a partir de Platão, perpassando pelos povos latinos e seguindo-se pelos medievais. Na *Gramática de Port-Royal*, o fundamento da linguagem está nos signos, embora para ela, os signos da linguagem são antes de qualquer coisa, signos do pensamento. Assim, significar ou significação quer dizer o mesmo que signo do pensamento. Primeiro, tem-se o pensamento; em seguida, a palavra a qual o exterioriza. Precisa-se da palavra para significar o que se pensou considerando-se a transformação em signo, mas não se necessita da palavra para pensar. O referente da linguagem é o pensamento, e não de fato o objeto do mundo. O pensamento pode existir sem o objeto. Há palavras as quais não apresentam nenhum significado no mundo, como é o caso da palavra “não”, remetendo a um significado um objeto do pensamento inexistente no mundo, isto é, o julgamento feito para dizer que uma coisa não é outra.

No capítulo II da *Gramática de Port-Royal* (ARNAULD; LANCELOT, [1660], 2001), os autores partem, preliminarmente, da distinção entre “substância”

(substantivo) e “acidente” (adjetivo). As substâncias afirmam, existem por si mesmas, enquanto os acidentes dependem das substâncias para terem existência. Assim, adjetivo e substantivo, nessa gramática, fazem parte da categoria dos “nomes”, separados em “nomes substantivos” e “nomes adjetivos”.

Essa capacidade atributiva dos substantivos origina-se em expressões como “rei”, “filósofo”, “pintor”, “soldado”, etc., (ARNAULD; LANCELOT [1660], 2001, p. 34), que perpassam por substantivos, pois embasados na capacidade de subsistirem sozinhos, mas, na verdade são adjetivos.

Na metade do Século XIX, havia a consciência de que a linguagem natural era ambígua e equívoca. Isso estimulava provocações acerca de argumentações falsas e conclusões absurdas, havendo o desejo de encontrar um método de pesquisa formalizado, que permitisse formular conclusões unívocas e precisas.

Em 1892, o matemático Gottlob Frege (1848 – 1925) conseguiu provar que a lógica é a ciência do pensamento, sobre a qual a matemática vai se construindo, e não o inverso, como até então se acreditava.

Para Frege o “objeto da lógica é a verdade e o seu método, decretar as leis do ser-verdade e estabelecer as prescrições do afirmar, do pensar, do julgar e do inferir com segurança”. (MASIP, 2003, p. 31)

Frege parte da idéia de que as línguas naturais são sistemas complexos de comunicação, os quais transmitem sentimentos, desejos, dúvidas, bem como pensamentos, compostos de palavras e orações. Os pensamentos são conteúdos conceituais não-perceptíveis sensorialmente, decorrentes da captação mental de objetos sensorialmente perceptíveis, não representações ou objetos do mundo exterior. O pensamento leva em conta a verdade, ou seja, o sentido da oração. O objeto é a referência exterior ao pensamento; o sentido, o conteúdo conceitual real, universal, fruto do ato de pensar, e a representação, a imagem mental subjetiva de quem pensa e não pode ser sentida, porém experimenta-se na consciência e exige-se um só portador. A verdade para ele é atemporal, mas o pensamento, não; sendo captado e tido como verdadeiro, atua e induz as pessoas a atuar. Frege procura esclarecer os termos empregados valendo-se da seguinte comparação: Um observador contempla a lua com um telescópio:

- a lua é a “referência”;
- a imagem real refletida na lente, o “sentido”;

- a imagem da retina no olho do espectador, a “representação”.

Com base na igualdade da referência, não se infere a igualdade de pensamento. Um livro pode suscitar vários pensamentos: livro, obra, volume, compêndio, manual, etc.

Um pensamento é falso quando se reconhece como verdadeiro seu contraditório. A possibilidade de negar um pensamento falso mostra a sua existência. A negação de um pensamento, todavia, não quer dizer a sua dissolução em partes, mas a rejeição de sua veracidade, como se pode demonstrar pelo fato de existir a dupla negação. Quando se julga, em nada se muda o pensamento. Somente se pode aceitá-lo ou rejeitá-lo.

De acordo com o matemático citado, os nomes próprios são palavras que, em primeiro lugar, expressam sentido, ou seja, um pensamento ou conteúdo conceitual; em segundo lugar, têm um objeto como referência, que não é parte do pensamento; em terceiro lugar, provocam uma representação no interlocutor.

Assim, o sentido não pode ser considerado subjetivo, nem objetivo, porém real e universal. Por sua vez, a referência é objetiva e a representação subjetiva. O sentido do nome próprio é parte do pensamento, do mesmo modo que o nome próprio faz parte da oração. Acontece algumas vezes de o mesmo objeto receber diversos nomes, mas de forma geral não são intercambiáveis, uma vez que dizem respeito a pensamentos múltiplos. O sentido das orações é o pensamento que transmitem, sendo a referência o seu valor de verdade.

Já para B. Russell (1872-1970) todas as línguas naturais apresentam uma mesma estrutura. Ao despojá-las de suas imperfeições, comprovar-se-á que a sua sintaxe é lógica, ou seja, um sistema de relações válidas. Um enunciado pertencente a uma linguagem é verdadeiro se são verdadeiros os componentes mais simples, vale dizer, as proposições atômicas:

- que expressam a atribuição de propriedades simples aos objetos (“Isso é vermelho”).

- que expressam relações entre objetos (“Isso está em cima daquilo”).

Os verbos “ser” e “estar” são vazios de significação, nada acrescentando ao enunciado. O nome designa objetos, porém numa linguagem verificável, só pode nomear-se ou designar-se o que está presente e os únicos nomes capazes de desempenhar tal função são os pronomes demonstrativos. Já os substantivos são descrições disfarçadas: poltrona é uma síntese de objeto consistente, de quatro pés

e encosto, que serve para sentar-se, vale dizer, a associação dos traços mínimos de significação: assento, quatro pés, encosto, estofada, etc. (MASIP, 2003)

A cientificidade da linguagem fica reduzida a sua dimensão descritiva ou factual, o que leva a eliminação da linguagem não-declarativa (exortações, ordens, perguntas, dúvidas, exclamações, temores), dos universais (perfeição, justiça, beleza, paciência), das negações e dos juízos de valor (considero, creio, acho, penso, parece-me).

A partir de F. Saussure (1857-1913), a idéia de vocabulário como repertório de vozes com significado passa a ser substituída pela concepção de léxico como estrutura ou conjunto de estruturas. Cada termo não será visto como signo de uma coisa ou de um conceito, porém como parte de um conjunto de signos que supõem uma visão do mundo específica em cada língua. Assim, as estruturas lingüísticas encontram-se situadas entre o ser humano e o mundo exterior e passam a expressar relações, conceitos e referências. Com base neles, a idéia de significação começa a evoluir.

Saussure (1995), buscando encontrar o lugar da língua entre os fatos humanos e elevar a lingüística à concepção de ciência, filiou a lingüística à ciência dos signos, enquanto a semiologia, cuja finalidade seria a de definir o signo, ficou para um segundo plano. A língua como um conjunto de signos encontra o seu funcionamento e a sua unidade no seu caráter semiológico. Tal caráter exige que a lingüística passe a fazer parte de um conjunto de sistemas do mesmo tipo. Embora tenha mencionado que a língua é a forma mais comum de expressão, as suas teses não prosperaram no trato das relações da lingüística com a semiologia.

Por outro lado, Benveniste (1995) buscou preencher essa lacuna com a elaboração da tese da relação semiótica dessimétrica entre sistema lingüístico e outros sistemas, ou seja, os signos presentes numa sociedade sempre supõem a língua, podendo ser interpretados de forma total por ela, mas jamais o contrário. Para Benveniste, a língua apresenta um sistema de dupla significância: o semiótico (estrutura formal) e o semântico (funcionamento).

Como estrutura formal, a língua é independente de toda referência, composta de signos sem história e sem contexto, tendo o sentido fechado em si mesmo. Como funcionamento, a língua supõe um locutor, um interlocutor e a situação desse locutor no mundo. Sua proposta acaba deslocando a mutabilidade e imutabilidade do signo da relação entre o significante e o significado para a relação

entre o signo e o objeto. Em outras palavras, o deslocamento se configura da estrutura para o funcionamento da língua.

Sendo assim, há considerações a fazer sobre o signo, a palavra e a frase. O signo é conceituado de forma sempre genérica e conceitual, não permitindo significado particular ou circunstancial. Por sua vez, o sentido das palavras diz respeito ao contexto. A palavra, sendo particular, específica, circunstancial, atualiza o signo. Já a frase não tem domínio no campo do semiótico, sugerindo que não existe frase disponível na língua. A frase diz respeito ao domínio discursivo.

Benveniste (1995) põe a enunciação _ prática discursiva _ no âmago do dispositivo gramatical e afirma que a realidade não existe por si e em si como um objeto dado, à espera de ser conhecido e interpretado, porém ela existe somente em relação à ação humana.

Para J. L. Austin (1911-1960), na sua obra mais importante *Quando dizer é fazer: palavras e ações* cada pronunciamento lingüístico é uma ação: um ato de fala. Em todo pronunciamento lingüístico, sempre há algo não expresso, somente inferido, na maioria das vezes, pelo contexto. Nos atos de fala cumpre estabelecer a diferença entre o significado (o que se diz) da sua dimensão ilocucional (o que se quer dizer). Em outras palavras, a idéia que move Austin consiste na necessidade de superar uma teoria do significado em lugar de uma teoria da ação. Para Austin, o significado é mais do que reduzir a sentença a suas partes constituintes, pois a unidade mínima da comunicação reside no ato lingüístico em sua totalidade. Assim, a proposta dele pode ser resumida desta forma: em vez de se analisar a sentença, analisam-se os atos de fala. Dizer que uma palavra tem sentido significa procurar o sentido do ato em que ela ocorre. Por meio da análise desses atos em sua totalidade, configura-se a relação com a realidade. Não se procura mais a verdade, porém o sentido dos atos de fala. Austin divide os atos de fala em:

- atos ilocutórios ou ilocucionais, ou seja, pronunciamentos que deixam de expressar algo: “Ontem fiquei muito preocupada com João”.

- atos perlocutórios ou perlocucionais, isto é, pronunciamentos os quais transmitem com sucesso aquilo que se pretendia dizer com o ato ilocucional: “João não passou no vestibular”.

- atos performativos, caracterizados por traduzirem pronunciamentos efetivos, referentes à ação, de índole simbólica, até porque realizam o que significam: “Aqui está um carro de presente para você”.

Austin está mais preocupado com as conseqüências e os efeitos dos atos, com a compatibilidade entre atos locutórios e ilocutórios, afirmando que o ato de fala total, na situação de fala total, é o único fenômeno a esclarecer e, por sua vez, a teoria do significado como correspondente ao sentido e referência necessita passar por uma reformulação quanto à distinção entre atos locucionários e ilocucionários. (CARDOSO, 2003)

Por outro lado, vários são os estudiosos os quais atribuem a Husserl a concepção de linguagem subjacente à lingüística moderna. Kristeva reconhece a dívida do estruturalismo com relação à fenomenologia husserliana, doutrina que teve início a partir do final do Século XIX e começo do XX, como uma nova etapa do pensamento ocidental. De acordo com a autora, devido à fenomenologia de Husserl, a lingüística abandona os pressupostos históricos e psicológicos de um momento anterior, baseando-se agora no rigor dos modelos e nos conceitos das ciências matemáticas.

A fenomenologia constitui uma introdução lógica às ciências humanas, pois busca definir o objeto anteriormente a qualquer experimentação, ao mesmo tempo em que constitui uma retomada filosófica dos resultados da experimentação, enquanto procura apreender a significação fundamental dessa experimentação com a análise crítica da ferramenta utilizada.

Portanto, a lingüística moderna e a filosofia analítica da linguagem das primeiras décadas do século, a primeira instituída por Saussure, e a segunda por Frege, desenvolveram-se na pretensão a-histórica, no antipsicologismo defendidos pela fenomenologia de Husserl e pelo próprio Frege. Em suma, tal fenomenologia constitui uma filosofia do Século XX, que visa restituir a esse século sua missão científica, considerando como ponto de partida os dados imediatos da consciência.

5.3 PERSPECTIVA DISCURSIVA

De acordo com a concepção discursiva, busca-se compreender como as palavras produzem sentidos na história – ou, como menciona Orlandi (2005), na sua historicidade, não interessando mais a relação objeto-palavra que resulta num sentido. Orlandi (2005) entende ser mais coerente falar em historicidade, já que a

noção de história estaria ligada à cronologia e à evolução e aparece, assim, como algo exterior, complementar ou em relação de causa e efeito com o sistema.

Foi com os estudos de Pêcheux na França, mais precisamente no período de 1969 a 1980, que se descortinou um campo produtivo para a análise do discurso, com múltiplas tendências. Ao se filiar às teorias hermenêuticas, a AD francesa contrapunha-se às concepções pós-estruturalistas e pós-marxistas, uma vez que a base de seu trabalho visava refletir sobre a significação e as condições sócio-históricas de produção do discurso. Segundo Pêcheux ([1975], 1997), a AD constitui-se de uma proposta interdisciplinar: a articulação entre a lingüística, o marxismo e a psicanálise. A questão do sentido ultrapassa o interior do lingüístico, em razão de a AD não se dedicar somente à maneira de organização dos elementos que compõem o discurso, mas também às suas condições de produção.

Nessa perspectiva teórica, quando se fala em linguagem, o objeto, o referente, não está em discussão, mas aquilo que a partir dele produz significação, uma significação engendrada historicamente. Em outras palavras, a “referência” a qual se constitui a partir da produção de linguagem, ou o que a linguagem vem a significar/simbolizar encontra-se indissociavelmente ligado às condições sócio-históricas.

Pêcheux ([1969] 1997) traça um esquema para mostrar a maneira pela qual a posição dos protagonistas do discurso intervém a título de condições de produção do discurso. Conforme o autor francês, os elementos A e B designam algo diferente da presença física de organismos humanos individuais. Ao demonstrar o esquema, afirma que A e B designam lugares determinados na estrutura de uma formação social. Sendo assim, por exemplo, no interior da esfera da produção econômica, os lugares do patrão, do funcionário de empresa, do operário, são demarcados por propriedades diferentes e determináveis. Esses lugares estariam representados nos processos discursivos colocados em jogo. O que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias as quais designam o lugar que A e B se atribuem a si e ao outro, ou seja, a imagem que eles se fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. Portanto, em qualquer formação social há regras de projeção, que estabelecem as relações entre as situações (objetivamente definíveis) e as posições (representações dessas situações).

De acordo com Pêcheux ([1969] 1997), todo processo discursivo supõe a existência de formações imaginárias. Em se tratando de questão implícita cuja

“resposta” subentende a formação imaginária correspondente, eis as indagações a fazer:

a) “Quem sou eu para lhe falar assim?” → Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em A.

b) “Quem é ele para que eu lhe fale assim?” → Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em A.

c) “Quem sou eu para que ele me fale assim?” → Imagem do lugar de B para o sujeito colocado em B.

d) “Quem é ele para que me fale assim?” → Imagem do lugar de A para o sujeito colocado em B.

e) “De que lhe falo assim?” → Ponto de vista de A sobre R (referente).

f) “De que ele me fala assim?” → Ponto de vista de B sobre R (referente).

O referente, ou seja, o contexto, a situação na qual aparece o discurso, da mesma forma pertence às condições de produção. Trata-se de um objeto imaginário (o ponto de vista do sujeito) e não da realidade física.

Entretanto, a questão da referência em AD surge de maneira mais evidente quando Pêcheux e Fuchs ([1975], 1997) abordam o sujeito. O lugar do sujeito configura-se tenso, ou seja, ao mesmo tempo em que ele é interpelado pela ideologia, passa a ocupar na FD que o determina um espaço exclusivamente seu. Assim, o sujeito é afetado por dois tipos de esquecimento: esquecimento nº 1 _ o sujeito se coloca como a origem daquilo que diz, a fonte exclusiva do sentido do seu discurso – o sujeito tem a ilusão de ser o criador de seu discurso. Quanto ao esquecimento nº 2, por meio de determinadas operações, o sujeito tem a ilusão de que o discurso reflete o conhecimento objetivo que tem da realidade. O esquecimento nº 2 é o esquecimento da referência, vale dizer o sentido das palavras, expressões ou proposições, não existe em si mesmo, porém é determinado pelas posições ideológicas postas em jogo no processo sócio-histórico, no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas.

De acordo com Orlandi (2005), a forma-sujeito histórica correspondente com a sociedade atual está bem representada pela contradição, ou seja, um sujeito ao mesmo tempo livre e submisso. Esse sujeito possui uma liberdade ilimitada e uma submissão que não apresenta falha. Em outras palavras, um sujeito o qual tudo pode dizer contanto se submeta à língua para sabê-la. É um processo que a autora denomina de assujeitamento.

Levando-se em consideração como língua e ideologia se relacionam, verifica-se que, baseando-se no conceito de sujeito gramatical, cria-se um ideal de completude, ou seja, de um sujeito o qual determina o que diz. Entretanto, ele nem sempre teve essa marca, muito peculiar do sujeito jurídico.

Orlandi (2005) afirma que, no tocante à questão da subjetividade, não se pode reduzi-la ao plano lingüístico. Cabe considerar também sua dimensão histórica e psicanalítica. Diante disso, tem-se a noção de sujeito ambíguo, isto é, de um sujeito o qual, ao mesmo tempo em que determina o que diz, é determinado pela exterioridade na sua relação com os sentidos.

Além do mais, deve-se levar em conta o juridismo aí implicado. A noção de sujeito jurídico é distintiva da concepção de indivíduo. O sujeito jurídico não pode ser considerado como uma entidade psicológica, pois ele é resultado de uma estrutura social muito bem delimitada, a sociedade capitalista. Em razão disso, tem-se um sujeito determinado, embora existam também processos de individualização do sujeito pelo Estado. Tal processo é vital para o capitalismo a fim de que se possa governar.

Havendo submissão do sujeito e, ao mesmo tempo, aparecendo como livre e responsável, o assujeitamento se faz presente na forma de um discurso do pensamento e um reflexo da própria realidade. Assim, é a ideologia a qual acaba fornecendo as evidências que retiram a característica material do sentido e do sujeito, a partir da linguagem transparente. É aí que se fundamenta a noção de literalidade na teoria lingüística, ou seja, aquela que uma palavra tem, independentemente de seu uso em qualquer contexto.

Para Orlandi,

... o falante não opera com a literalidade como algo fixo e irreduzível, uma vez que não há um sentido único e prévio, mas um sentido instituído historicamente na relação do sujeito com a língua e que faz parte das condições de produção do discurso. (ORLANDI, 2005, p. 52)

A incompletude é, portanto, condição *sine qua non* da linguagem. Assim, os sujeitos e os sentidos nunca estão completos, prontos, acabados. Eles se constituem e funcionam sob a forma do entremeio, da falta, do movimento.

E Orlandi segue explicando que,

Ao dizer, o sujeito significa em condições determinadas, impelido, de um lado, pela língua e, de outro, pelo mundo, pela sua experiência, por fatos que reclamam sentidos, e também por sua memória discursiva, por um saber/poder/dever dizer, em que fatos fazem sentido por se inscreverem em formações discursivas que representam no discurso as injunções ideológicas. (2005, p. 53)

Pêcheux (1997), em *Semântica e Discurso*, afirma que a noção de sentido de uma palavra, de uma proposição, etc., não existe em si mesmo; ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas em jogo no processo sócio-histórico em que são produzidas. Portanto, ao designar, o sujeito marca sua posição em relação ao mundo. Trata-se de um ato interpretativo, que, ao referir, descreve e censura o objeto, impregnado de valores ideológicos. Ao mobilizar enunciados produzidos por outros enunciadore, o sujeito estabelece com eles diferentes relações, dentre as quais se destacam: identidade, divergência, conflito, antagonismo, etc.

De acordo com o autor francês, as palavras, expressões e proposições modificam o sentido conforme as posições defendidas por aqueles que as empregam. Elas pegam o seu sentido em referência às formações ideológicas nas quais essas posições encontram-se inscritas. Entretanto, o sujeito, afetado pela ideologia, não apresenta tal consciência, e passa a acreditar que o seu discurso reflete um conhecimento objetivo da realidade.

Para a AD francesa, sustentada por Pêcheux, “o sujeito do discurso não se pertence, ele se constitui pelo esquecimento daquilo que o determina”. Em outras palavras, refere-se ao fenômeno da “interpelação ideológica do indivíduo em sujeito de seu discurso (...), pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina”, pois o sujeito é determinado por elementos de natureza ideológica. (1975, p. 228)

Retomando os conceitos até aqui mostrados, pôde-se verificar que as noções de discurso, memória discursiva, condições de produção, identidade, designação são fundamentais para este estudo.

O discurso refere-se à exterioridade da língua e abarca aspectos sociais e ideológicos que estão subjacentes às palavras quando são pronunciadas. A memória discursiva estabelece-se como espaço de memória cujo funcionamento discursivo compõe-se de um corpo sócio-histórico-cultural. Além disso, as condições de produção constituem os aspectos históricos, sociais e ideológicos que envolvem o discurso, ou que possibilitam a produção do discurso. A questão da identidade diz

respeito à reinterpretação do popular pelos diversos grupos sociais e à constituição da nação brasileira. Há, portanto, uma diversidade de identidades construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos. Por fim, para se compreender a designação e a referência, não se faz necessário entender a relação objeto-palavra que resulta num sentido, mas como as palavras produzem sentidos na história.

Em síntese, levando-se em conta tais aspectos teóricos, a designação e a referência não podem mais ser entendidas meramente como a correspondência entre as palavras do discurso e os objetos do mundo numa acepção vericondicional, mas sim num quadro teórico que propicie verificar como as palavras produzem sentidos historicamente.

6 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Neste espaço, serão enfocados os procedimentos metodológicos que possibilitaram operacionalizar o referencial teórico e executar a análise do *corpus* discursivo. Ressalte-se que, ao se falar em metodologia em AD, não se pode deixar de fazer novas teorizações, em razão de, nessa perspectiva, não haver uma forma metodológica pré-concebida, pronta e acabada que possa ser aplicada a qualquer discurso. Ela necessita ser construída permanentemente, ou seja, requer um movimento incessante entre a teoria e a análise propriamente dita.

Neste trabalho, o movimento teve como eixo a relação dicotômica belo/bem e feio/mal, que fundamenta a construção discursiva da personagem Saci-Pererê na obra *O Saci* de Monteiro Lobato com base na identificação de elementos do intradiscorso, os quais apontam para a interdiscursividade aí implicada. Tais elementos referem-se aos processos designativos, presentes nos recortes discursivos selecionados, que possibilitam o resgate histórico da constituição dessa personagem.

Os mecanismos intra e interdiscursivos demonstram aspectos contraditórios na construção da personagem Saci-Pererê, produzindo diferentes efeitos de sentido.

Tendo em vista que o objetivo geral da pesquisa reside em verificar se há elementos designativos no intradiscorso que apontam para a relação normalmente estabelecida entre belo/bem e feio/mal na personagem Saci, de Lobato, os objetivos específicos buscam:

- a) analisar que elementos da memória discursiva podem ser resgatados historicamente nos textos da obra *O Saci*, relativos à personagem;
- b) examinar como tais elementos relacionam-se às dualidades belo/bem e feio/mal, conforme entendimento do senso comum.

Nesta pesquisa, o campo discursivo de referência, conceito relativo aos tipos específicos de discurso, constitui-se, portanto, pelo discurso literário e o espaço discursivo, no qual é delimitado o *corpus*, referindo-se, especificamente, ao discurso literário infantil.

De acordo com Courtine (1982), o universal discursivo deve ser entendido como o conjunto potencial de discursos que podem ser objeto de análise. Em outras

palavras, é o conjunto de todas FDs que se encontram presentes e dialogam numa determinada conjuntura.

O *corpus* empírico e discursivo são noções a partir das quais foram organizadas, em função dos propósitos da pesquisa. Nesta dissertação, o *corpus* empírico diz respeito ao conjunto de formulações relativas às designações da personagem Saci, presentes no livro de Monteiro Lobato, enquanto o *corpus* discursivo consiste apenas nas designações do Saci submetidas à análise.

Observando-se o *corpus*, reconheceram-se implicações, na construção discursiva da personagem, de ordem heteróclita, visto que aí incidem elementos provenientes de diferentes FDs, como as FDs religiosa africana, religiosa cristã, indígena, escravagista e racista.

Constatou-se que, na FD religiosa africana, o Saci identifica-se com Exu, um tradutor das palavras divinas detendo um poder de avaliação, permitindo-lhe modificar o destino das pessoas. O caráter “trickster”³⁶ de Exu decorre de sua qualidade de mediador, ou seja, o regulador do cosmos, aquele que abre barreiras e caminhos. (BASTIDE, 2001)

Pela FD religiosa cristã, a personagem de Monteiro Lobato simboliza o Diabo, o malvado, o tentador e o carrasco. O papel do diabo é retirar do homem a crença em Deus, para submetê-lo a sua dominação, opondo-se ao Criador, que é o integrador das relações humanas. (CHEVALIER, 2003)

Na FD indígena, o Saci é visto como um guardião das florestas, não permitindo aos viajantes dela desfrutarem com a intenção de destruí-la. Há quem diga que seria uma divindade de origem indígena (dos primeiros índios a manterem contato com os portugueses, portanto do tronco lingüístico tupi-guarani). Essa divindade tinha como objetivos o controle, sabedoria e manuseios de tudo que estava identificado às plantas e ervas medicinais.

Já na FD escravagista, o Saci identifica-se com a figura do escravo, do quilombola. A sociedade escravocrata era composta pela classe dos cativos de um lado, e de outro, pela classe dos senhores. Nesse embate entre escravos e proprietários, aqueles resolveram insurgir-se contra o sistema e começaram a formar quilombos. Os escravos fugidos não perdiam a oportunidade de exercer sua

³⁶ De acordo com Queiroz, “trickster” é aquele que pratica ações boas e más. Esse termo foi empregado originalmente para nomear um determinado número de “heróis trapaceiros” que aparecem na tradição mítica de grupos indígenas norte-americanos. Atualmente quer significar um conjunto de personagens semelhantes dos quais se têm notícias em inúmeras culturas.

vingança contra os senhores. Para tanto, depredavam engenhos, ateavam fogo em plantações, além de atentarem contra a vida do próprio senhor e de sua família.

Na FD racista, o Saci pode ser identificado com o negro, pois os folcloristas descrevem-no como “negrinho de uma perna só”, “pretinho que nem carvão”. Desde a época da escravidão, o negro sempre foi estigmatizado. Tanto é verdade que a cor negra representa o espírito do mal e do demônio, o símbolo das trevas, e as trevas exprimem simbolicamente o mal, sendo o emblema do caos, da feiúra, do vício, da degradação moral. A cor negra remete à idéia de culpabilidade e tristeza, a cor nefasta. O combate do bem contra o mal é indicado simbolicamente pela oposição do negro colocado perto do branco. (SANTOS, 2002) ³⁷

Quanto à delimitação das seqüências discursivas, o trabalho baseou-se em Courtine (1982), segundo o qual o recorte dos dados está determinado pelas condições de produção, ou seja, são estas que regulam “a relação da materialidade lingüística de uma seqüência discursiva com as condições históricas que determinam sua produção”. (COURTINE, 1982)

A escolha das seqüências realizou-se levando-se em conta a observação de diálogos estabelecidos entre o Saci e Pedrinho, Pedrinho e Dona Benta, Pedrinho e tia Nastácia, Pedrinho e tio Barnabé, Pedrinho e Narizinho e o narrador.

As seqüências discursivas selecionadas para a análise foram distribuídas em dois grandes blocos. O bloco A apresenta seqüências que produzem como efeito de sentido um Saci brando, afável e flexível. Já o bloco B, diferentemente, trata de seqüências cujo efeito é de um Saci indócil, insurgente e rebelde.

Finalmente, chega-se à análise propriamente dita, a qual constitui a sétima parte desta pesquisa.

³⁷ Quando Monteiro Lobato escreveu o livro *O Saci*, em 1921, o Brasil começara a receber inúmeros imigrantes vindos de várias partes da Europa. A partir de então deu-se início ao processo de miscigenação e de branqueamento das etnias como forma de solucionar a grande quantidade de negros no País.

7 ANÁLISE

Seqüências discursivas de referência

Bloco A – Saci-Bom

SDR1

– Muito bem – disse o saci. Mas nesse caso você tem de abrir a garrafa e me soltar. Terei assim mais facilidade de ação. Você jurou que me liberta; eu dou minha palavra de saci que mesmo solto o ajudarei em tudo. Depois eu o acompanharei até o sítio para receber minha carapuça e despedir-me de todos. Pedrinho soltou o saci e durante o resto da aventura tratou-o mais como um velho camarada do que como um escravo. Assim que se viu fora da garrafa, o capeta pôs-se a dançar e a fazer cabriolas com tanto prazer que o menino ficou arrependido de por tantos dias ter conservado presa uma criaturinha tão irrequieta e amiga da liberdade. (LOBATO, 1979, p. 25)

Nessa seqüência, têm-se como elementos designativos, referentes à personagem Saci, os seguintes: “velho camarada” e “escravo” (numa relação de comparação), “capeta”, “criaturinha tão irrequieta” e “amiga da liberdade”.

O comparativo de superioridade empregado coloca em jogo duas posições distintas ligadas às designações presentes neste trecho: PS1: Saci-camarada e PS2: Saci-escravo, numa relação semanticamente dessimétrica que prioriza PS1. Neste caso, o Saci é considerado por Pedrinho como alguém que se encontra numa relação de igualdade com o outro, enquanto na PS2, vê-se o Saci como um “escravo”. Nessa condição, encontra-se socialmente numa situação de desigualdade, o que remete ao Brasil Colônia e ao Império, quando vigorava a escravatura. Interpretado como escravo da senzala, o Saci costuma praticar mil e uma diabruras, podendo inclusive ser identificado com a figura de um quilombola, ou seja, um escravo fugitivo que teria passado a morar nos quilombos. Isso remete à FD escravagista.

Segundo Vogt e Ducrot, “todo comparativo de superioridade implica, por parte do falante, uma atitude negativa relativamente ao termo comparante”. (1989, p. 108) Ernst-Pereira (1994) mostra, entretanto, que o comparativo de superioridade deve ser entendido não como uma questão de atitude, mas de confronto entre duas posições-sujeito em que a primeira é a prevalente. Coloca-se, então, em cena uma alteridade constitutiva, em razão de ser negado, por esse mecanismo, o discurso do Outro, no caso, o escravagista.

A voz do narrador demonstra estar o tratamento dispensado por Pedrinho ao Saci mais para um amigo do que para um escravo. Na verdade, ser visto como um “velho camarada” (PS1) significa mais do que ser visto como um “escravo” (PS2), o que, no entanto, reafirma a condição de cativo do Saci. O intensificador “mais”, acompanhando “como um velho camarada” (PS1), assegura a posição-sujeito dominante. Pedrinho precisa tratar bem o moleque, até porque, provavelmente o menino venha a precisar de sua ajuda, pois se encontra na mata e não sabe se defender dos incômodos que porventura poderão ali surgir.

Na história de Monteiro Lobato, o sentido do vocábulo “escravo” (PS2) origina-se daquele dado a ele pelos cronistas da época da escravidão. Naquele período, o escravo era considerado um objeto, era visto como uma “peça”. De acordo com Lima (1986), o vocábulo “peça,” referido aos escravos, já é registrado na língua desde o Século XIII e com o significado que é hoje utilizado, a saber: pedaço, fragmento, fração. Seu uso em relação a escravos já vinha de muito tempo, das “peças” da Índia e, quando os donos dos tumbeiros precisavam de uma unidade de peso e medida para designar a capacidade de carga de suas embarcações, fixaram-se em “peça”, cujo peso correspondia ao de um escravo ideal, ou seja, um negro sadio, de trinta a trinta e cinco anos, de sete quartos de vara de altura, o equivalente a 1,75m (um metro e setenta e cinco centímetros) para uns e 1,82m (um metro e oitenta e dois centímetros) para outros. Como o negro não correspondia, na maioria das vezes, a todos esses requisitos, uma peça correspondia a um negro mais uma fração de negro.

Os senhores viviam com medo dos cativos revoltosos e tinham no escravo que morava na casa-grande (cozinheira, mucama, concubina, ama-de-leite, etc.) a sua arma. Esses escravos eram bem tratados pelo amo, às vezes até bem pagos. Claro, para isso precisavam delatar ao seu senhor qualquer conversa que tivessem escutado sobre formação de rebelião cuja organização lhe pudesse acarretar algum perigo. O escravo residente na casa-grande era mais bem tratado que o cativo comum o qual vivia nas senzalas. Estabelecia-se, desse modo, a confiança entre senhor e escravo doméstico com base no paternalismo. Muitas vezes, como forma de compensá-los, o senhor acabava alforriando o escravo pelos bons serviços prestados. Assim, o cativo adquiria a liberdade por meio da relação de confiança que um tinha pelo outro.

Fato semelhante ocorreu com o Saci na história de Monteiro Lobato. Pedrinho, por estar apavorado de se encontrar na mata e por não saber sequer se defender, precisou da ajuda do Saci. Para isso, teve de libertá-lo de dentro da garrafa. O Saci, por sua vez, retribuiu tal gesto, defendendo-o e protegendo-o de todo e qualquer perigo.

No que respeita à designação, “capeta”, encontra-se ela ligada à FD religiosa cristã. Nessa FD, constata-se que tal designação é freqüentemente utilizada como sinônimo de Diabo, de demônio e simboliza todas as forças perturbadoras, as quais inspiram cuidados, enfraquecem a consciência e fazem-na voltar para o indeterminado, o ambivalente. O “capeta”, considerado centro de noite, opõe-se a Deus, centro de luz. A redução do Diabo a uma forma animal serve para manifestar simbolicamente a queda do espírito. O “capeta” representa, então, a síntese das forças desintegradoras da personalidade. (CHEVALIER, 2003) Entretanto, não é esse efeito de sentido que o enunciado produz. Ao contrário, nessa posição-sujeito, o Saci parece demonstrar esperteza e habilidade na proteção de Pedrinho.

Já quanto às designações “criaturinha tão irrequieta” e “amiga da liberdade”, fazem-se as seguintes considerações:

1) a designação “criaturinha” (PS1), constante do enunciado, parece significar o caráter dócil do Saci. A docilidade era uma característica do escravo doméstico, aquele que vivia na casa-grande, ao contrário de muitos escravos que moravam nas senzalas. Estes, de acordo com o sistema escravista do período Colonial, deveriam ser presos e colocados para trabalhar compulsoriamente, produzindo riquezas para o seu dono, o seu senhor;

2) segundo o enunciado, a designação “irrequieta” (PS1) vem mostrar a contradição da personagem Saci, uma vez que, sendo escravo, de acordo com a ideologia Colonial e Imperial da época, deveria ser passivo, subalterno, submisso, inferior, e não ativo, astuto, esperto, superior. Além disso, o intensificador “tão” vem reafirmar ainda mais tal contradição conjuntamente com a designação “amiga da liberdade”.

A atitude “irrequieta” da personagem liga-se à questão da liberdade que, por sua vez, está diretamente vinculada ao uso da carapuça vermelha, considerada símbolo da liberdade. Tal carapuça é a fonte dos poderes extraordinários do Saci.

Sem ela, nada pode fazer, ficando sob controle permanente de quem a arrebatou, tornando-se seu serviçal.

Em *O Sacy-Pererê: resultado de um inquérito*, obra publicada em 1918, há depoimentos de ex-escravos que merecem ser citados para confirmar a importância da carapuça vermelha como símbolo de liberdade:

“A carapuça do Sacy tem uma importancia capital. Quem lha deu foi o Eterno. Graças a ella, o terrivel traquinas torna-se invisivel aos olhos do Diabo. Assim até hoje não foi ainda apanhado”. (Inquérito: 97)

“... pessoas do tempo de d’antes, que amarravam o moleque para lhe exigir riquezas, ou que, para o mesmo fim, lhe arrebatavam de surpresa a carapuça vermelha – cuja posse constituia para o endemoninhado negrinho, condição ‘sine qua non’ de seu poder sobrenatural”. (Inquérito: 179-180)

Essa simbologia provém da época da Roma antiga. Os soldados, prisioneiros de guerra, e os devedores eram reduzidos à condição de escravo. Quando adquiriam a liberdade, recebiam um casquete para ser colocado sobre a cabeça, originando-se disso a concepção de que o barrete vermelho é considerado símbolo da liberdade.

Na Europa, vê-se a tradição dos barretes vermelhos como atributo sobrenatural. Em Portugal, por exemplo, a expressão “o da carapuça vermelha”, é uma das designações mais familiares do Demônio. (CÂMARA CASCUDO, 2002)

Além disso, a carapuça vermelha lembra também a civilização iorubá, que tem por costume usar um casquete vermelho em forma de cone. Tal civilização ocupa o sudoeste da Nigéria, regiões orientais do Benin, antigo Daomé, estando também no Togo, países que ocupam o golfo de Benin, na África Ocidental. (LODY, 2005)

Portanto, o barrete vermelho do Saci é o símbolo da República, da liberdade em oposição à Monarquia, ao sistema escravista. Na história de Monteiro Lobato, Pedrinho, ao pegar o Saci, arrebatou-lhe a carapuça e com isso o moleque fica desprovido de seus poderes mágicos e de sua liberdade. Entretanto, como o garoto se vê em apuros na mata, pois a noite já estava chegando e era ali o ponto de encontro de sacis, lobisomens, bruxas, caaporas e mulas-sem-cabeça, pediu-lhe ajuda para conseguir sair de lá são e salvo diante dos perigos existentes. Para isso, Pedrinho teria que devolver a carapuça para o moleque e, dessa forma, estaria

entregando de volta a liberdade ao Saci. Essa foi a condição indispensável imposta pelo capeta e atendida pelo menino.

Quanto à questão dicotômica belo/bem e feio/mal, nesta SDR, constata-se que ela não se mantém na PS1, mas sim na PS2. Observa-se que na PS1 o Saci é afável, dócil e camarada. Entretanto é feio, pois é perneta, apresenta deformidade física. Tem-se, então um Saci feio, mas que faz o bem, (dicotomia do feio/bem) o que não ocorre na PS2. Nesse caso, o Saci é rebelde, insurgente e indócil. Além disso, é feio e agressivo (dicotomia do feio/mau). Nesta posição-sujeito, há manutenção da voz do senso comum de que os vilões das histórias infantis são feios e maus.

SDR2

Espera, vovó – disse Pedrinho com modéstia. Se a senhora emprega essas palavras para mim, que palavras empregará para o meu amigo saci? Na verdade foi ele quem fez tudo. Sem sua astúcia e conhecimento da vida misteriosa da floresta e dos hábitos da Cuca, eu sozinho não teria conseguido. Absolutamente nada. Agradeça ao saci, que não faz senão dar o seu ao seu dono, como diz tia Nastácia. Todos se voltaram para o saci. Mas...

– Que é do saci? – exclamaram há um tempo. Procuraram-no por toda parte, inutilmente. O heróico duendezinho duma perna só havia desaparecido. (LOBATO, 1979, p. 77)

Há duas designações, nessa seqüência, que se constituirão em objeto de análise: “amigo saci” e “heróico duendezinho de uma perna só”. No primeiro caso, Pedrinho vê o Saci como um amigo de verdade. A designação “amigo saci”, empregada por Pedrinho referindo-se ao moleque, é no sentido de elevá-lo à categoria de seu parceiro e amigo. Os determinantes “o” (artigo definido) e “meu” (pronome possessivo) juntamente com o qualificador “amigo” (adjetivo) parecem evidenciar a relação de cumplicidade e de amizade que um tem pelo outro.

O Saci surge na posição de herói, garantindo a integridade física de Pedrinho e de Narizinho, explicando ao menino os segredos e os mistérios da mata. Pedrinho, que até então ocupava a posição de senhor, dono de um escravo, agora precisa de sua ajuda, pois desconhece os perigos da floresta.

Observa-se que, embora o Saci apresente defeito físico, pois não tem uma das pernas, sua índole é boa. A questão dicotômica de que o feio estaria sempre associado ao mal não cabe nesta SDR. Ao contrário, tem-se aqui um Saci feio, perneta, porém amigo, companheiro e protetor de Pedrinho, pois evita que o

menino seja vítima de animais e de seres fabulosos os quais costumam perambular nas matas. Posteriormente, ainda consegue salvar Narzinho das mãos da aterrorizante Cuca, usando sempre de sua astúcia como instrumento para contornar as situações delicadas e perigosas a serem enfrentadas a cada momento. Em outras situações, assume características de um educador para Pedrinho, revelando ao seu companheiro o local onde são gerados os sacis, além de lhe explicar o sentido da vida e da morte.

Entretanto, deve-se observar que essa amizade surgiu porque Pedrinho sentiu-se desamparado na mata, embora tivesse o Saci como seu escravo, preso dentro de uma garrafa. De acordo com a história, a personagem Pedrinho não sabia o que fazer diante dos seres assustadores os quais, porventura, pudessem aparecer, assim como nada comeria se tivesse fome, pois não sabia dos segredos ali existentes. Sentindo-se ameaçado, Pedrinho liberta o Saci (com o compromisso de este o proteger) e passa a contar com um eficiente colaborador.

Sabe-se que, no período da escravidão, os cativos deviam obediência ao seu amo. Os cumpridores do acordo de lealdade com o seu senhor eram exatamente aqueles escravos que viviam na casa-grande, realizando trabalhos domésticos.

Já a designação “heróico duendezinho de uma perna só” apresenta certo grau de equivocidade, visto que normalmente os duendes não manifestam atitudes heróicas. Sua característica básica é fazer travessuras. Em primeiro lugar, nesta posição-sujeito, o Saci recebe o atributo de “herói”.

Na história de Monteiro Lobato, o Saci age como herói quando protege Pedrinho dos perigos da mata e também quando, juntamente com o garoto, salva Narzinho das garras da ardilosa e malévola Cuca. Esses atos heróicos são desempenhados por uma personagem com deformidade física, o Saci. Atribuir-lhe a designação “duendezinho de uma perna só” implica chamar a atenção para a sua deformidade, não impedindo suas atitudes solidárias. Novamente, a dicotomia de que se trata aqui é subvertida. Ser considerado herói significa que o Saci procura fazer justiça, busca fazer o bem, embora esteticamente feio, vindo contrariar o entendimento do senso comum segundo o qual o feio estaria vinculado ao mal, e o belo ao bem. Um aspecto de ordem histórica a destacar, referente à deformidade física do Saci, faz ressoar o sofrimento que os cativos passaram nas mãos dos senhores-de-engenho.

Diferente da voz do senso comum que, quando quer insultar o negro, utiliza-se de formas estigmatizantes, atribuindo-lhe uma posição inferior em relação ao branco, tais como feio, burro, malandro, indolente, remetendo à FD racista, o enunciado em análise provoca um outro efeito de sentido, embora mantenha o estereótipo. Na realidade, observa-se que a designação presente no enunciado manifesta certa contradição pois, paralelamente ao fato de ser considerado herói, também é visto por meio de estereótipos que estabelecem a inferioridade do negro em relação ao branco.

SDR3

Mais uma vez teve Pedrinho de reconhecer como era hábil e arreiro o seu amigo saci. Amarrar parece coisa fácil, mas não é. Se Pedrinho houvesse amarrado a Cuca, o mais certo era com dois safanões a bruxa se livrasse da cipoada num minuto. Mas com o saci deu-se coisa diferente. O diabinho parecia nunca ter feito outra coisa na vida. Amarrou-a com a mesma ciência com que as aranhas amarram as moscas nas suas teias, sem deixar um ponto fraco. (LOBATO, 1979, p. 66)

De acordo com a seqüência, a designação “diabinho” ao Saci parece demonstrar a habilidade e esperteza do negrinho na proteção de Pedrinho e Narizinho contra as maldades da Cuca. O atributo “diabinho” funciona nesta SDR como entidade que busca garantir a integridade física da criançada do Sítio quando amarra a bruxa Cuca com sua artilosidade sem deixar ponto fraco, impossibilitando de todas as formas sua fuga.

O atributo “diabinho” talvez se refira à engenhosidade, à habilidade do Saci, e não à sua afinidade com o demônio. Sabe-se que o Saci é conhecido como filho das trevas, pois gosta de viver à noite perambulando, pregando peças e detesta a luz, o sol, o que remete à FD religiosa cristã. Em razão de ser dono de poderes sobrenaturais, o Saci, algumas vezes, emprega-os em benefício dos seres humanos. (QUEIROZ, 1987)

Observa-se que o Saci, representante simbólico do escravo, protegeu Pedrinho, seu amo, não deixando nada de mau lhe acontecer. Constata-se, pois, certa similaridade na relação de confiança entre o Saci e Pedrinho e a estabelecida entre cativo e senhor.

Se o escravo fosse fiel ao seu dono, não sofreria maus-tratos em função de sua lealdade; no entanto, caso traísse a confiança de seu proprietário,

deveria submeter-se à aplicação de penas cruéis.³⁸

Dessa forma, a fidelidade demonstrada pelo Saci torna-o bom e a relação dicotômica prevalecente é novamente a de feio/bem.

SDR4

“Pedrinho não entendeu, ficando de boca aberta a ver as manobras do saci. A engenhosa criaturinha trepou que nem macaco pelas estalactites gotejantes da gruta até alcançar a que ficava bem a prumo sobre a cabeça da Cuca. (LOBATO, 1979, p. 67)”

SDR5

“ – Bem – continuou o duendezinho – agora que o perigo já passou, tratemos de voltar à caverna da Cuca. E depressa, antes que amanheça. Lembre-se que prometemos a Dona Benta estar no sítio com a menina sumida logo ao romper da manhã”. (LOBATO, 1979, p. 73)

SDR6

– Amigo saci, estou sentindo uma coisa chamada fome. Mostre-me a sua habilidade em sair-se de todos os apuros, arrancando um jantar.
 – Nada mais fácil – respondeu o pernetinha. Gosta de palmito?
 – Gosto, sim. Mas como poderemos derrubar uma palmeira tão alta para colher o palmito? Sem machado é impossível. O saci deu uma risada. (LOBATO, 1979, p. 35-36)

SDR7

– Logo vi. Seria ótimo que me ensinasse o segredo dessa planta. Com ela a gente poderia até transformar um burro morto em Bucéfalo...
 O saci, apesar das suas habilidades e espertezas de demoninho, ignorava a história dos cavalos célebres, e pois ficou na mesma com a citação do tal Bucéfalo. (LOBATO, 1979, p. 64)

SDR8

“Mas vendo que se tinha enganado, debatia-se no maior acesso de cólera, de desespero, sentindo-se completamente vencida. E por quem! Por um menino de nove anos e mais um sacizinho”... . (LOBATO, 1979, p. 74)

³⁸ Chiavenato (1980) relata que os escravos, após a jornada dura de trabalho, eram revistados cuidadosamente pelos seus superiores. Os suspeitos de roubo passavam muito mal nas mãos dos feitores. Quando trabalhavam nas minas, o melhor meio de esconder pequenas pedras preciosas, e usado costumeiramente pelos escravos, era introduzi-las no ânus. Em caso de descoberta pelos fiscais, os negros passavam por um processo de lavagem dolorosa e humilhante, aplicada com brutalidade, não raro lhes acarretando danos graves. A escravidão era o verdadeiro inferno do negro.

As designações “engenhosa criaturinha” (SDR4), “duendezinho” (SDR5), “pernetinha” (SDR6), “demoninho” (SDR7) e “sacizinho” (SDR8) não se referem a um Saci mau, mas a um Saci dócil, camarada, que procura ajudar Pedrinho e Narizinho contra as artimanhas da bruxa Cuca. Tais designações parecem referir-se ao Saci como um ser extremamente ágil, vivaz, inteligente, habilidoso e esperto.

Esses atributos, a ele conferidos, fazem-no um ente guardião, protetor de Pedrinho e Narizinho contra as maldades da Cuca, remetendo à FD indígena, uma vez que os sacis eram considerados os protetores das florestas, inclusive entendendo de plantas e ervas medicinais.

Com relação ao uso dos diminutivos, presentes nas SDRs 5, 6, 7 e 8, parece haver uma certa relação com a forma como os escravos mais novos eram designados, quando postos à venda por seus donos na praça. Os anúncios nos jornais da época ressaltavam atributos de moço, novo, jovem, ou qualificativos no diminutivo como “negrinho” ou “mulatinho”; ao tratar o cativo defeituoso, o anúncio era dado pelo apelido em função da deformidade apresentada. (WEIMER, 1991) No caso das SDRs, entretanto, o uso do diminutivo não produz apenas esse efeito de sentido, até porque se encontra presente em vocábulos ligados a Diabo, Satanás, Lúcifer, enfim, espíritos que fazem o mal.

Concebem-se os espíritos como sendo malévolos no folclore, na mitologia e nas religiões do mundo inteiro. Podem surgir de todas as formas e tamanhos e seu objetivo principal é querer fazer alguma coisa ruim. O Saci, também conhecido como “Coisa-ruim”, remete ainda à FD religiosa cristã. Ser designado de “Coisa-ruim” (o mal) significa estar em oposição a Deus (o Bem). Na grande maioria das culturas, é possível encontrar histórias apavorantes de demônios e de suas ações demoníacas. Na Idade Média, os demônios foram considerados reais e eram responsabilizados pelo mal e sofrimento do mundo. Hoje são vistos como fruto da imaginação humana. (KRONZEK & KRONZEK, 2003)

Relatos muito antigos sobre demônios são encontrados nas culturas da Mesopotâmia, Pérsia, Egito e Israel, em que inúmeros espíritos maus levavam a culpa pelas doenças, pela destruição das plantações, pelas inundações, pelos incêndios, pelas pragas, pelos ódios e pelas guerras. Os demônios antigos podiam assumir várias formas como moscas, cães, touros, monstros de muitas cabeças, pássaros agourentos, entre outras. A noção européia de demônios surgiu por meio dessas tradições, assim como do demônio da Grécia antiga. Tais espíritos invisíveis,

relatados como intermediários entre o homem e os deuses, podiam ser bons ou maus. O demônio mau carregava os homens para o caminho errado e incentivava ações más, contrariamente aos demônios bons levavam para o caminho do bem e da proteção. Parece que tais SDRs querem referir-se aos demônios bons, e não aos demônios maus. Participa da construção desse efeito o uso dos diminutivos.

Tem-se, então, no caso dessas SDRs, um Saci feio, mas que pratica o bem. Portanto, a deformidade física e a cor negra inerentes ao Saci não o impediram de realizar boas ações, contrariando a voz do senso comum quando afirma que os heróis das histórias infantis são bonitos e bons e os vilões são feios e maus.

SDR9

– Nada de perguntas. Faça o que eu fizer, sem discutir – ordenou o diabrete, afastando-se dali para arrancar braçadas de folhas da árvore mais próxima. Pedrinho fez o mesmo. Em seguida o saci lascou da mesma árvore umas embiras, com as quais amarrou a folhagem em redor do seu corpinho. O menino fez o mesmo. (LOBATO, 1979, p. 65)

O vocábulo “diabrete” talvez seja a maneira menos freqüente de uso do diminutivo de diabo. A mais usual é “diabinho”. Entretanto, nesse caso, o narrador refere-se ao diminutivo de Saci, optando pela primeira forma em detrimento da segunda.

Constata-se pela leitura do enunciado tratar-se de um Saci camarada, dócil, em virtude de a iniciativa de resolução dos problemas surgidos na mata é dele próprio, inclusive ordenando que Pedrinho lhe obedeça sem discutir o porquê dos fatos, devido a ele conhecer os mistérios ali existentes e, portanto, é a personagem mais indicada para tomar à frente quaisquer decisões. Diante disso, verifica-se que parece haver certa contradição presente no enunciado, pois Pedrinho deveria representar o amo, enquanto o Saci, o escravo. Entretanto, não é esse efeito de sentido produzido pelo enunciado. Na história de Monteiro Lobato, o menino e o capeta tiveram de entrar num acordo. Pedrinho concedeu a liberdade ao Saci e este, por sua vez, prometeu-lhe proteção. Assim, as iniciativas de defesa e proteção ao garoto couberam ao duende, conferindo-lhe uma postura mais dinâmica que a de Pedrinho, demonstrando mais uma vez que o Saci vem subverter a relação normalmente estabelecida pela voz do senso comum de que os heróis das histórias infantis são bonitos e belos. Já os vilões são feios e maus.

Reportando-se ao período da escravidão no Brasil Colonial e Imperial, tinha-se uma relação entre senhores severos, mas paternal e, escravos serviçais “bárbaros” e dóceis. (SCHWARCZ, 1987) Era, portanto, uma relação hierárquica, na qual o senhor detinha o poder, e o escravo lhe devia obediência, o que remete à FD escravagista. Na história de Lobato, Pedrinho (branco) devia obediência ao Saci (negro), embora essa obediência fosse para o próprio bem do garoto, produzindo esse efeito de sentido.

SDR10

Com o amigo pernetá ao lado sentia-se seguro; mas ficar, por minutos que fosse, entregue a si próprio, naquela mata cheia de mistérios e ainda mais naquela hora sinistra da meia-noite, era duro de roer. Pedrinho, entretanto, dominou-se e disse, fazendo das tripas o coração:

– Pois vá, mas não se demore muito porque ... porque gosto muito da sua prosa, ouviu?

[...] – Que há?

– Coisa muito grave. Quando saí do Sítio de Dona Benta, deixei lá uma coruja, que é minha escrava, com ordem de avisar-me de qualquer coisa fora do comum que acontecesse. Pois bem: a coruja acaba de chegar com uma notícia nada agradável. (LOBATO, 1979, p. 56-57)

Verifica-se nessa SDR que o Saci é visto como “amigo”. Ser amigo significa ser companheiro, parceiro nas horas boas ou más, saber compreender alguém com seus defeitos e qualidades. O Saci agiu dessa forma em relação a Pedrinho. O moleque deu sua palavra ao garoto de que iria protegê-lo dos perigos da floresta em troca de sua liberdade e assim o fez, remetendo essa atitude à FD indígena, pois demonstra que o Saci, assim como os índios, conhecem profundamente a floresta, inclusive as plantas e ervas medicinais. O garoto sentia-se seguro com a presença do Saci, pois este parecia ter um conhecimento vasto sobre as coisas da vida, tranquilizando Pedrinho, livrando-o dos receios e temores para enfrentar as adversidades na mata. O Saci passa, então, a ser considerado por Pedrinho um herói, em razão de conhecer a floresta e seus mistérios como ninguém, evitando com isso o garoto ser vítima de animais e seres fabulosos que às vezes por ali perambulam assustando os andantes.

Entretanto, a designação de “amigo” ao Saci vem acompanhada de um atributo pejorativo – “pernetá”, apontando para a deformidade física do Saci, tornando-o feio, mas bom e companheiro. Paralelamente ao fato de o Saci ser considerado amigo, aparece também como pernetá. Ora, ser chamado de pernetá

não é nada agradável. Parece soar como um insulto. Vale lembrar também que o Saci é negro. Portanto, além da deformidade física inerente a ele, carrega o estigma da cor. Isso faz ressurgir sua condição de ente degradante e inferior, reportando à FD racista. Historicamente, verifica-se que os “brancos” (senhores, capitães-do-mato, feitores e fiscais), quando insultavam os escravos apontando-lhes alguma deformidade física porventura apresentada, era para lembrá-los de sua condição de seres socialmente inferiores e subordinados à vontade de seus donos.

Além disso, é curioso mencionar que, na história de Monteiro Lobato, o Saci mantém uma coruja como escrava. O protagonista do livro de Lobato passa a agir como amo em relação a esse pássaro agourento. Da mesma forma como se deu na sua obra, durante o período da escravidão, alguns cativos, quando adquiriam a liberdade, constituíam seu próprio negócio. Para tanto, necessitavam de mão-de-obra escrava para ampliar o seu comércio, além, é claro, da ajuda do cativo na lida doméstica. Observa-se que o negro alforriado pelo seu antigo dono age amparado pelas leis vigentes na época da sociedade escravagista, do mesmo modo que o senhor-de-engenho, podendo comprar, vender e permutar escravos.

SDR11

“É aqui, dentro destes gomos, que se geram e crescem meus irmãos de uma perna só – disse o saci. Quando chegam em idade de correr mundo, furam os gomos e saltam fora. Repare quantos gomos furados. De cada um deles já saiu um saci”. (LOBATO, 1979, p. 26)

Constata-se pelo enunciado que, nessa posição-sujeito, o Saci está se referindo à classe de entes denominada Saci. O fato de o Saci atribuir a designação “meus irmãos” a seus semelhantes parece de um lado, ser bom em função de determinados aspectos históricos. Observe-se: na designação “meus irmãos”, depreende-se que o Saci trata com toda consideração os seus iguais, atribuindo-lhes o qualificativo de irmãos, o que às vezes não ocorria, de certa forma, com a classe dos escravos, durante a escravidão. Havia aqueles delatores dos cativos insurreitos a pedido do seu senhor, a fim de ganharem sua confiança, além de receberem recompensa pecuniária. Nesse sentido, também há subversão do vínculo dicotômico entre belo/bem e feio/mal normalmente estabelecido pela voz do senso comum. Na SDR ora examinada, o Saci é bom, dócil, porém defeituoso, levando a crer que a relação de dualidade estabelecida para o herói da história está para feio/bem. Por apresentarem deformidades físicas decorrentes das agressões

sofridas por ordem de seus senhores, os escravos também acabavam se sentindo oprimidos e subordinados aos seus donos. Observa-se, como já foi dito, que aos cativos, quando apresentavam alguma deformidade, eram atribuídos apelidos por causa de tais defeitos. Desse modo, se o escravo não tinha olho, apelidavam-no de caolho. Se fosse desdentado, seu apelido era banguela, se não tivesse perna, levava o apelido de pernetta, e assim por diante.

SDR12

Assustado com aquela manobra, o pobre porco disparou numa galopada louca pela mata afora, na direção desejada pelo saci. Este habilíssimo duendezinho tinha jeitos para tudo, inclusive dirigir porcos-do-mato como se os trouxesse seguros por um bom par de rédeas. Pedrinho não percebeu de que modo o saci conseguia isso, nem teve tempo de perguntá-lo. (LOBATO, 1979, p. 59)

De acordo com essa posição-sujeito, que confere ao Saci a designação destacada, constata-se ser ele realmente um duende muito habilidoso, esperto e artiloso, a tal ponto de a designação “habilíssimo” encontrar-se no grau superlativo absoluto sintético, hiperbolizando a predicação. Entretanto, a expressão “habilíssimo duendezinho” parece encerrar contradições, pois ter habilidade é uma característica considerada pelo senso comum que expressa algo positivo, enquanto ser chamado de “duendezinho”, ao contrário, negativo, visto serem os duendes esteticamente criaturas desprovidas de beleza, zombeteiros, cômicos e pregadores de peças. O Saci tem muitas semelhanças com um duende, mas não é um duende, o que vem demonstrar mais uma vez a quebra da relação normalmente estabelecida entre belo/bem e feio/mal. Como os duendes, a personagem possui traços físicos diferentes do que se considera normal. É “pernetta” e “negra”. Esses traços remetem à situação vivida pelo escravo na época do Brasil Colonial e Imperial, sofrendo maus-tratos. A posição-sujeito identificada aqui, portanto, parece filiar-se à FD escravagista. Acrescenta-se ainda que empregar atributos diminutivos ao Saci sugere a FD racista, pois lembra a condição social de inferioridade do negro. (GUIMARÃES, 2002)

SDR13

– Esse saczinho ainda fica aí durante quatro anos. A conta da nossa vida dentro dos gomos é de sete anos. Depois saímos para viver no mundo setenta e sete anos juntos. Alcançando essa idade, viramos cogumelos venenosos, ou orelhas-de-pau. Pedrinho regalou-se de contemplar o sacizete adormecido e ali ficaria se o saci não o puxasse pela manga. (LOBATO, 1979, p. 27)

Nessa posição-sujeito, a personagem Saci pode ser concebida como um ente bom, embora apresente deformidade física, o que leva a subverter a relação dicotômica normalmente estabelecida pelo senso comum segundo a qual o belo estaria associado ao bem, e o feio ao mal. De acordo com a gramática tradicional, o vocábulo “sacizete”, também diminutivo de “saci”, embora não seja a forma mais comum – “saczinho” – pode ser considerado como tal. Na história de Monteiro Lobato, o termo “sacizete” é visto como uma entidade tão pequena que consegue viver nos gomos de bambu. Apesar da sua pequenez, o Saci está sempre atento a tudo. Nesse enunciado, vale o clichê conforme o qual “tamanho não é documento”, pois o Saci estaria descansando na mata mas, ao mesmo tempo em que descansa, observa com cuidado os acontecimentos ao seu redor, a tal ponto de ter tomado a iniciativa de puxar Pedrinho pela manga da blusa para de lá saírem. O Saci cumpre com o prometido ao garoto, protegendo-o dos perigos da floresta como o faziam os escravos domésticos – aqueles que viviam na casa-grande e eram de toda confiança dos senhores. Estes, com medo de serem mortos pelos escravos trabalhadores na senzala, acordavam com os escravos domésticos os quais, em caso de ouvirem alguma notícia referente à organização de rebelião contra o seu senhor, lhes delatassem os cativos insubordinados e, em troca, o amo presenteava-os com alguma quantia em dinheiro. A relação de confiança entre senhor e escravo parecia estar consolidada. O mesmo parece ocorrer com o Saci e Pedrinho, apontando para a FD escravagista.

BLOCO B – SACI-MAU

SDR1

Pedrinho calou-se. Embora nunca o houvesse confessado a ninguém, percebia-se que tinha medo de saci. Nesse ponto não havia nenhuma diferença entre ele, que era da cidade, e os demais meninos nascidos e crescidos na roça. Todos tinham medo de saci, tais eram as histórias correntes a respeito do endiabrado moleque duma perna só. Desde esse dia ficou Pedrinho com o saci na cabeça. Vivia falando em saci e tomando informações a respeito. (LOBATO, 1979, 16)

Nessa posição-sujeito, tem-se um Saci rebelde, indócil, violento. Atribuir-lhe a designação de “endiabrado moleque de uma perna só” significa caracterizá-lo como um ente ativo, esperto, astuto, capaz das mais terríveis artimanhas, ainda que fisicamente seja desprovido de um membro inferior. Sua capacidade de pensar e raciocinar de forma inteligente e rápida desperta o respeito por todas as personagens do Sítio.

Ao retroceder ao passado da história do Brasil, mais precisamente ao período da escravidão, pôde-se constatar que, na sociedade escravista, vivia-se em permanente estado de terror. O medo das insurreições escravas assombrava a noite dos brancos. A violência, tanto física quanto moral, empregada pelos amos aos escravos era aterrorizante.

Na história de Monteiro Lobato, a representação do Saci sem perna, remonta a esse período, quando a força bruta dos senhores era a única forma de lidar com escravos desobedientes. Os senhores-de-engenho resolveram criar um sistema de terror maciço e permanente que obedecia ao duplo propósito de extinguir rebeldias e assegurar o normal funcionamento da organização econômica.

Os castigos e os tormentos aos escravos não constituíam atos isolados de puro sadismo dos amos e seus feitores, mas uma necessidade imposta irrecusavelmente pela própria ordem escravista. Para evitar esse lamentável desfecho, muitos cativos se suicidavam, outros tentavam resgatar sua humanidade pela fuga. Entretanto, a própria fuga não foi considerada a melhor forma de libertação enquanto não descobriram a região de Palmares, convertendo-se, de início, num refúgio seguro e, posteriormente, num foco de insurreições.

A figura do Saci parece ligar-se então ao escravo que precisa usar a astúcia e não a força física para enfrentar seus donos. Na realidade, nessa situação,

só a inteligência e a esperteza constituem-se em escudos ou armas poderosas. Tais características, no entanto, para a FD escravagista, são deslocadas do âmbito do político para o âmbito da religião. Dessa forma, os escravos que fogem e se insurgem contra o poder dos senhores são colocados na posição de demônios.

A posição-sujeito que se pode depreender da expressão designativa “endiabrado moleque de uma perna só”, vinculada à FD escravagista, coaduna-se com o observado no senso comum a respeito das personagens das histórias infantis: o bem sempre está ligado ao belo, e o feio, ao mal. É o que ocorre com o Saci de acordo com este enunciado, pois ele é feio e mau.

SDR2

Encantado com a beleza daquele sítio, o menino parou para descansar. Juntou um monte de folhas caídas; fez cama; deitou-se de barriga para o ar e mãos cruzadas na nuca. E ali ficou num enlevo que nunca sentira antes. [...] De repente notou que o saci dentro da garrafa fazia gesto de quem quer dizer qualquer coisa. Pedrinho não se admirou daquilo. Era tão natural que o capetinha afinal aparecesse...

– Que aconteceu que está assim inquieto, meu caro saci? – perguntou-lhe em tom brincalhão. (LOBATO, 1979, 24-25)

A designação “meu caro saci” presente no enunciado parece, num primeiro momento, significar o quanto Pedrinho preza o moleque. Entretanto, não é esse efeito de sentido produzido pelo enunciado, uma vez que o garoto estava mantendo preso o Saci dentro de uma garrafa para tê-lo como seu escravo, o que remete à FD escravagista. O “tom brincalhão” constante do enunciado parece mostrar uma posição sádica de Pedrinho em manter preso o moleque.

Para o senso comum, é inadmissível manter uma pessoa em cativeiro, tanto mais quando se a admira e a respeita. Por meio da memória histórica, resgata-se o fato de que os senhores-de-engenho mantinham as populações escravas encarceradas nas senzalas, sendo a tortura o recurso utilizado para fazer valer o direito do senhor de exigir trabalho sem trégua por parte dos cativos. Entretanto, os negros eram resistentes à escravidão. Tal resistência podia não ser aparente. Isso levou alguns historiadores a acreditar numa suposta “passividade negra”. A resistência do negro ao trabalho escravo – quando não era explícita, mediante a fuga e a rebelião – manifestava-se de forma velada. Nesse caso, a produção passava a ser lenta ou sem qualidade. Havia roubos, assassinatos. Além da tortura, como meio de exigir trabalho e obediência, havia práticas criminosas cometidas por

senhores e sinhás que, por ciúme, crueldade ou prazer, praticavam abusos de toda ordem. (SANTOS, 2001)

Nessa posição-sujeito, o Saci aparece como um ente indócil, rebelde, o que o torna moralmente mau. Além disso, é feio esteticamente, pois apresenta deformidade física, confirmando o entendimento do senso comum de que os vilões das histórias infantis são feios e maus. Os heróis, por sua vez, belos e bons.

SDR3

Depois de tudo ouvir com a maior atenção, Pedrinho voltou para casa decidido a pegar um saci, custasse o que custasse. Contou o seu projeto a Narizinho e longamente discutiu com ela sobre o que faria no caso de escravizar um daqueles terríveis capetinhas. (LOBATO, 1979, p. 21)

De acordo com o enunciado, “terríveis capetinhas” não se quer dizer qualquer capeta, mas está-se referindo ao Saci ou aos sacis existentes. No caso dessa SDR, trata-se da classe de entes denominada Saci. A predicação inserida no termo designativo remete novamente ao domínio religioso – “capetinhas” – cujo efeito de sentido é exacerbado pelo uso da adjetivação – “terríveis”. Constata-se novamente a ligação entre feio/mau.

Ao mesmo tempo, a expressão parece apontar para a astúcia, uma característica que pode ser atribuída ao mal, dada sua ligação à habilidade de enganar e ao ardil. Tais elementos remetem à FD escravagista.

“Escravizar terríveis capetinhas” encontra suas raízes possivelmente no tempo da escravidão, quando os cativos que queriam fugir usavam meios táticos. Às vezes, sutis e engenhosos; outras vezes, notórios e agressivos, como roubo, assassinato e furto. Tudo em nome de sua liberdade. Eram chamados de quilombolas, uma vez que formavam uma comunidade a qual apresentava regras preestabelecidas e era dirigida por um líder.

Os quilombos se estruturavam como sociedades de classes. A necessidade de uma organização militar que defendesse o quilombo contra as expedições dos senhores provavelmente tenha sido a origem dessa classe. (FREITAS, 1983) A comunidade mais conhecida no Brasil nessa época é Palmares, liderada, durante muitos anos, por Zumbi, elevado à categoria de herói, assim como o Saci na história de Monteiro Lobato.

SDR4

Pela informação do tio Barnabé, logo que a gente põe a garrafa dentro da peneira o saci por si mesmo entra dentro dela, porque como todos os filhos das trevas têm a tendência de procurar sempre o lugar mais escuro. De modo que Pedrinho o mais que tinha a fazer era arrolhar a garrafa e erguer a peneira. Assim fez, e foi com o ar de vitória de quem houvesse conquistado um império que levantou no ar a garrafa para examiná-la contra a luz. (LOBATO, 1979, p. 22)

SDR5

– Vou revelar os segredos da mata virgem – disse-lhe o saci – e talvez seja a primeira criatura humana a conhecer tais segredos. Para começar, temos de ir ao sacizeiro onde nasci, onde nasceram meus irmãos e onde todos os sacis se escondem durante o dia, enquanto o sol está de fora. [...] Somos os eternos namorados da lua. É por isso que os poetas nos chamam de filhos das trevas. (LOBATO, 1979, p. 25-26)

Nessas seqüências, a expressão “filhos das trevas” (SDR4) expõe, de maneira mais contundente, sua filiação com a FD religiosa cristã, pois, ao colocar o Saci como “filho das trevas”, situa-o no domínio demoníaco, junto às forças do mal. Também reporta à FD religiosa africana, ao lembrar Exu, orixá que tem muitas contradições, um misto de bondade e maldade.

Assim como a designação “filhos das trevas”, o atributo “eternos namorados da lua” (SDR5), também parece fazer parte das características de um Saci que pratica maldades. Conforme a interpretação de Paul Diel (apud CHEVALIER, 2003), o substantivo “lua” relaciona-se à noite. Ambas simbolizam a imaginação insana, provinda do subconsciente, ou seja, a imaginação repressora. Aplica-se essa simbolização em diversas culturas, a heróis ou divindades que são consideradas lunares, noturnas, inacabadas e maléficas.

De acordo com a FD religiosa cristã, o Saci representa o diabo, a escuridão. É a luta do bem contra o mal. O bem estaria representado na figura de Deus, enquanto o mal estaria vinculado à figura do demônio. Nessa perspectiva, o Saci representa a maldade, sendo considerado um ser monstruoso, pois faz parte do mundo infernal, tendo inclusive na sua origem, pata de bode, um dos símbolos de representação do diabo. Sob a perspectiva da FD religiosa africana, o Saci tem muito de Exu, ou seja, tem múltiplos e contraditórios aspectos, o que acaba sendo impossível defini-lo de forma coerente. Assim como Exu, apresenta um caráter irascível, gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes. É astucioso, grosseiro, vaidoso, chegando a ser comparado com o Diabo,

representando as forças da maldade, perversidade, ódio, opondo-se à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus. Todavia, o Saci, da mesma forma que Exu, possui o seu lado bom. Quando tratado com consideração, mostra-se prestativo e serviçal. Além disso, utiliza o seu lado inteligente de procurar compreender o problema dos outros e de dar bons conselhos, com todo zelo e cuidado, mas sempre esperando uma recompensa. (VERGER, 2002) Entretanto, não parece ser este lado bom do Saci que o enunciado quer se referir, uma vez que as designações “filhos das trevas” e “eternos namorados da lua” parecem remeter à idéia de um Saci que gosta de viver somente durante a noite, execrando o sol e a claridade. Observa-se que, nessa posição-sujeito, tem-se um Saci feio, pois fisicamente é defeituoso, além de ser malévolo, o que vem manter a idéia segundo a qual o senso comum, ao se referir aos personagens das histórias infantis, costuma associar os vilões ao feio e mau, e os heróis, ao belo e bom.

A execração ao sol e à claridade revela-se também na designação “sacizeiro” (SDR5) que, segundo Lobato, quer dizer o local onde nascem os sacis. Nele tais criaturas se escondem durante o dia, por terem pavor à claridade, ao sol, enfim, à luz do dia. Gostam da escuridão, por isso são chamados de “filhos das trevas” e “eternos namorados da lua”.

Além disso, o termo “sacizeiro” pode significar uma forma de sociedade constituída por vários sacis, com divisão de trabalho, de tarefas entre todos os seus membros. Talvez possa lembrar Palmares, comunidade constituída de fugitivos. Os cativos escapavam do jugo de senhores e formavam pequenos quilombos nos esconderijos das florestas, afastadas ou distantes das unidades produtivas, nos subúrbios das áreas urbanas ainda improvisadas e mesmo nas regiões de fronteiras.

No período colonial e pós-colonial, as comunidades de quilombolas e de mocambos reuniram milhares de habitantes, embora a maior parte contasse com fugitivos. A mais conhecida comunidade de toda a América – Palmares – surgiu no final do Século XVI e permaneceu até o Século XVIII, representando uma esperança aos cativos e uma ameaça a autoridades e senhores.

SDR6

Nem em sonhos Pedrinho jamais esperou que pudesse observar um quadro mais curioso. Aqueles minúsculos capetinhas eram as mais travessas e irrequietas criaturas que se possa imaginar. Não paravam um só instante. Cabriolavam nos musgos do chão, pulavam como pulgas, dançavam, inventavam mil travessuras. E tudo faziam sem por um só instante tirarem o pitinho da boca. (LOBATO, 1979, p. 51)

Nesse enunciado, observam-se duas expressões designativas: “minúsculos capetinhas” e “travessas e irrequietas criaturas”, relativas ao Saci. Na primeira, verifica-se o uso do diminutivo, que aponta para o vigor de sua juventude: ágil, vistoso, esperto, inteligente, mas pronto para fazer pequenas maldades.

Um aspecto que chama a atenção diz respeito à redundância semântica implicada nos dois termos não só quanto à idéia de pequenez, mas também de insignificância, provocando um efeito de sentido diferente do constatado na SDR5. Aqui, minimiza-se a relação do Saci com o demônio, e o que é materializado lingüisticamente se refere a ações, não más, embora traquinas.

Isso se repete em “travessas e irrequietas criaturas”. Nesse caso, pode-se observar também a contradição existente entre o fato de o Saci ser esperto, usar de modo inteligente sua astúcia, com a condição de negro que lhe é característica, levando-se em conta o apregoado pelo senso comum. De acordo com ele, ser negro é ser privado de beleza estética. É também ser passivo, burro, inferior e sujo, elementos que constituem a FD racista. Dessa forma, o negro simboliza o mal e o falso. (SANTOS, 2002)

Durante o período da escravidão, constata-se que o escravo era desvalorizado e considerado ser inferior a tal ponto de ser reduzido pelo seu senhor ao *status* de “coisa”. O escravo era visto pelo seu proprietário como um objeto, ou seja, um simples instrumento de produção econômica. O próprio cativo passava a acreditar em sua condição de ser inferior, pois se sentia impotente em mudar sua condição, embora ainda acreditasse que fosse um ser humano. A par de negar sua condição de “coisificação”, passava a afirmar-se como pessoa, apresentando uma personalidade contraditória e ambivalente. O sistema escravista previa grande quantidade de escravos que viviam sob o jugo dos senhores e feitores em condições rigorosas, sendo o número de escravos muito superior ao dos proprietários.

Em razão disso, o perigo das rebeliões era uma constante, uma vez que o escravo ora negava-se ao trabalho, ora fugia, ora revoltava-se e, não raras vezes, optava pela auto-libertação por meio do suicídio. (MAESTRI FILHO, 1979) Para evitá-las, era preciso o ordenamento jurídico estatal apresentar certos mecanismos de controle e de manutenção da ordem, tais como a forma de tratamento dos escravos, o modo de educá-los para integrá-los à sociedade, a cristianização, bem como a repressão do Estado.

É possível que os “minúsculos capetinhas” ou as “travessas e irrequietas criaturas”, sendo difíceis de domesticar, representem indícios da rebeldia dos negros frente à imposição histórica de sua “integração” numa sociedade, cujos princípios são definidos pelos brancos.

Além disso, a cor negra do Saci situa-o fora do padrão universal de beleza, o do branco, constituindo o imaginário social e, conseqüentemente, mantendo-se no senso comum.

SDR7

“ – O saci está aqui dentro, sim – disse ele a Narzinho. Mas está invisível, como me explicou tio Barnabé. Para a gente ver o capetinha é preciso cair na modorra – e repetiu as palavras que o negro lhe dissera”. (LOBATO, 1979, p. 22)

Verifica-se, em tal enunciado, que entre o Saci e Pedrinho ainda não havia se configurado um vínculo de confiança nesse estágio da história. O menino tinha o Saci como um servo ao mantê-lo prisioneiro dentro de uma garrafa. Assim, o capeta não poderia realizar as pequenas maldades que tio Barnabé havia contado a Pedrinho: gorar os ovos das ninhadas, azedar o leite, virar o prego para cima para espetar o pé do primeiro a passar, entre tantas outras diabruras. Nessa posição-sujeito, o Saci apresenta um caráter indócil, rebelde e insurgente.

O aprisionamento do Saci dentro da garrafa pode estar representando o aprisionamento do escravo dentro da senzala, o que remete à FD escravagista. O cativo da senzala, em sua grande maioria, não possuía vínculo de confiança com o seu senhor, até pela sua condição inferior de subordinado e maltratado pelo seu dono. Com isso, as insurreições entre escravos eram muito comuns, acarretando uma insegurança enorme nos proprietários, pois se viam ameaçados pelos cativos de serem mortos, de estuprarem e matarem suas filhas e esposas como forma de vingança. Enfim, os donos de escravos e sua família estavam constantemente correndo riscos de vida durante o sistema escravista.

Conforme afirma Freitas (1984), enquanto existiu escravidão no Brasil, houve revolta dos escravos, marcada por protestos e insurreições armadas. Os escravos eram considerados seres malditos do mundo, abaixo da espécie humana. Entretanto formavam a maioria da população e suportavam sozinhos o fardo da produção humana. O escravo constituía uma propriedade total e ilimitada do seu dono. Não possuía existência civil, pois não era capaz de direitos e obrigações. O escravo podia ser reduzido à qualidade de coisa, ser vendido, alugado, penhorado, testado e morto.

Os castigos e os tormentos infligidos aos escravos não constituíam atos isolados de puro sadismo dos amos e seus feitores, mas uma necessidade imposta irrecusavelmente pela própria ordem escravista. Sem a compulsão do terror, o indivíduo não trabalharia nem se submeteria ao cativo. A deformidade física do Saci retrata o tormento que os escravos sofreram nas mãos dos senhores-de-engenho. Sua aparência horrenda, acrescida da maldade praticada por ele, mantém a idéia concebida pelo senso comum de que o feio está associado ao mal, enquanto o belo está atrelado ao bem.

SDR8

“Nisto ouvi no terreiro um barulhinho que não me engana. “Vai ver que é saci!” – pensei comigo. E era mesmo. Dali a pouco um saci preto que nem carvão, de carapuça vermelha e pitinho na boca apareceu na janela”. (LOBATO, 1979, p. 18)

Destaca-se nesse enunciado o processo comparativo entre os adjetivos “preto” e “carvão”. Afirmar que o Saci é preto consiste uma redundância, em razão de todo Saci ser de cor preta, e compará-lo ao carvão significa reduzi-lo a coisa, destituindo-o de humanidade.

Para Chevalier e Gheerbrant (2003), o vocábulo “carvão” simboliza a energia oculta, o fogo escondido. Um carvão em brasa significa uma força material ou espiritual contida, a qual aquece e ilumina, sem chama e sem explosão. Todavia, não é essa a acepção aqui encontrada. “Saci preto que nem carvão” ou a variante “preto que nem tição” são restos deixados pelo processo histórico da escravidão no Brasil.

De acordo com Freitas, “o escravo se tornou o homem-coisa, propriedade total e ilimitada do senhor, privado de quaisquer direitos e submetidos a uma relação de absoluta dependência”. (1982, p. 14)

A cor negra lembra a essência servil do que sempre foi o escravo no Brasil colonial e imperial. Após a abolição da escravatura, o negro continuou a ser visto como ser degradado e, pelas condições de vida no meio urbano, tornou-se malandro, ladrão, prostituta, inclusive assassino. (MAESTRI, 2003) Além da deformidade física do Saci pela falta de uma das pernas, há também a questão da sua cor negra a qual não se pode deixar de mencionar, o que implica estereótipos e preconceitos raciais, como já foi dito anteriormente. Nessa posição-sujeito, o Saci é feio e pratica o mal pela sua condição de escravo rebelde e vingativo.

Além disso, observa-se a designação “saci preto que nem carvão” vir acompanhada no enunciado de alguns traços característicos presentes nessa personagem, quais sejam: a “carapuça vermelha” e o “pitinho na boca”. O uso do casquete vermelho e do pito na boca do Saci são características determinantes dessa entidade. O barrete vermelho é o símbolo da liberdade. O Saci, de posse do barrete, adquire poderes mágicos, inclusive pode aparecer e desaparecer quando quiser e em outro lugar. A cor vermelha pode significar também o amor divino, que, unido ao negro, consistirá no símbolo do amor infernal, do egoísmo, da raiva e de todas as paixões do homem degradado. (SANTOS, 2002)

Retrocedendo ao final do Império, em que se sucedeu a abolição da escravatura, os negros adquiriam a liberdade e, com isso, alguns poderes para decidir sobre sua vida como, por exemplo, casar, ter o seu próprio negócio. Outros não tiveram a mesma sorte e viviam da mendicância ou acabavam se suicidando. Outros, ainda, não quiseram sair das casas dos seus antigos senhores e ficavam trabalhando para eles e, em contrapartida, tinham direito à moradia, comida e roupa lavada, além de módicas contribuições pecuniárias. Enfim, continuavam sendo explorados.

Com relação ao cachimbo usado pelo Saci, os folcloristas justificam esse uso pelo fato de ele adorar fumo, por isso sempre andava com um pitinho na boca, o que remete à FD religiosa africana. Quando o Saci pede fumo a alguém, principalmente aos viajantes, “ai daquele que se negue a dá-lo”. O Saci ficava transtornado e praticava as mais terríveis diabruras, inclusive confundia os viajantes para estes se perderem na mata e não acharem o caminho de volta. O fumo é muito utilizado nas religiões africanas pelos pretos velhos e serve também de oferenda para os orixás, que o apreciam. Na história de Lobato, tio Barnabé encarna o preto velho e tem por hábito pitar um cachimbo o qual já serviu até de armadilha para que

pregasse um susto no Saci, pois o capeta tinha o costume de entrar à noite no rancho de palha do caboclo para fumar o seu cachimbo às escondidas.

SDR9

Dona Benta começou a admirar a coragem do neto, mas disse ainda:

– E há aranhas caranguejeiras, daquelas peludas, enormes, que devoram até filhotes de passarinhos.

O menino cuspiu de lado com desprezo e esfregou o pé em cima.

– Aranha mata-se assim, vovó – e seu pé parecia mesmo estar esmagando várias aranhas caranguejeiras. – E também há sacis – rematou Dona Benta. (LOBATO, 1979, p. 15-16)

Observando-se a seqüência acima, depreende-se que a personagem Dona Benta, ao se referir ao moleque travesso, trata-o simplesmente por Saci. De acordo com o Pequeno Dicionário Aurélio (1979), o vocábulo Saci vem do tupi-guarani. É uma das mais populares entidades fantásticas do Brasil, sendo considerado como negrinho de uma só perna, de cachimbo e com barrete vermelho (fonte de seus poderes mágicos), e, consoante a crença popular, persegue os viajantes ou lhes arma ciladas pelo caminho. É também conhecido por “saci-cererê”, “saci-pererê”, “matimpererê”, “martim-pererê”, “matintapereira”, “matintaperera” e “matitaperê”. Pode significar, além disso, uma ave cuculiforme, cuculídea – *Tapera naevia*, com duas subespécies, uma das quais ocorre ao norte e leste, e a outra no sul do Brasil. Tem coloração geral pardo-amarelada, com numerosas manchas escuras nas coberteiras das asas, topete avermelhado, com manchas claras e escuras, garganta, sobrelha e abdome brancos. Alimenta-se de insetos e costuma pôr ovos em ninhos de João-teneném. O sinônimo, nesta acepção, é “crispim”, “fenfém”, “peitica”, “peito-ferido”, “peixe-frito”, “piririguá”, “roceiro-planta”, “sede-sede”, “seco-fico”, “sem-fim”, “tempo-quente”.

Observa-se que, tanto no sentido de ser considerado como uma entidade fantástica, ou seja, negrinho de uma perna só, quanto na perspectiva de ser ave de canto monótono e incômodo, parece evidenciar que o Saci é visto de forma depreciativa, assustadora ou até mesmo pejorativa. Assim, a posição-sujeito dessa SDR aponta para o Saci como um ser monstruoso, assustador, que provoca medo nas pessoas. Daí associá-lo ao mal.

Dona Benta, ao descrever para Pedrinho os bichos assustadores que existem na mata, inclui os “sacis” entre eles. O vocábulo “sacis” gramaticalmente

caracteriza-se, então, por ser um substantivo comum plural. Para Neves (2000, p. 84), “o plural é quantificado por qualquer elemento que identifique mais de uma unidade discreta (com ou sem exatidão numérica)”. O uso do plural aqui tem um valor genérico. São todos e quaisquer sacis, e não a personagem. Acrescente-se, ainda, o fato de esse vocábulo vir posposto a um elemento inclusivo, qual seja: “também”, reforçando a idéia de Dona Benta, para quem o Saci deve ser inserido entre aqueles seres repugnantes, assustadores e agourentos que fazem parte do imaginário fantástico. Para evidenciar tais afirmações, encontram-se, nessa SDR, orações coordenadas aditivas identificadas pela conjunção “e”, vindo a confirmar a idéia segundo a qual a avó de Pedrinho inclui o Saci-Pererê entre os seres pavorosos da floresta.

Ora, o Saci, como ser repugnante, assustador e agourento não pode ser visto, portanto, como padrão de beleza. Pelo contrário. Ao apresentar mutilação numa das pernas, acaba assustando os andantes que com ele se cruzam ou se deparam. Tem-se, de novo, a relação dicotômica mantida entre feio e mau.

SDR10

– Ah!, menino, mecê não imagina como saci é arteiro!... Tem uma perna só, sim, mas quando quer *cruza as pernas* como se tivesse duas! São coisas que só ele entende e ninguém pode explicar. Cruzou as pernas e começou a tirar baforadas, uma atrás da outra, muito satisfeito da vida. (LOBATO, 1979, p. 19)

Ao se designar o vocábulo “saci”, a primeira coisa que vem à mente das pessoas é tratar-se de um negrinho muito arteiro, retinto como carvão. Graças a seus poderes mágicos, o Saci pode aparecer e desaparecer a qualquer momento, em virtude de dispor de uma carapuça vermelha a qual lhe confere tais poderes. Com o casquete a sua disposição, realiza tantas diabruras que somente podem ser atribuídas a ele. Esse caráter sobrenatural do Saci remete à FD religiosa africana. Nessa posição-sujeito, o Saci estaria mais voltado a práticas de feitiçarias invocadoras do mal do que propriamente do bem, reportando à defesa dos maus-tratos sofridos pelos escravos durante o processo de escravização no Brasil.

Os escravos buscavam na religião um modo de amenizar o seu sofrimento. A crença em feitiçarias, durante a escravidão, era tão intensa que os cativos acabavam se conformando com sua condição como forma de reduzir tal sofrimento. Na história de Lobato, os poderes mágicos conferidos ao Saci têm muito

a ver com as práticas de feitiçaria realizadas durante o Brasil-Colônia. O Saci parece representar o diabo, ou seja, criatura com característica predominantemente malévola e com poderes sobrenaturais. Assim, não raras vezes, a vida cotidiana da colônia parecia estar impregnada de demônios. A mentalidade do povo delineava de maneira clara o inferno. O universo econômico era associado a elementos divinos como se a colônia fosse um lugar de passagem, propício à purgação dos pecados cometidos aqui ou na metrópole. Em outras palavras, a colônia era o purgatório onde se purgavam penas e mazelas inerentes aos conflitos e tensões sociais, e onde, divinizando-se o universo produtivo, buscava-se alcançar a salvação. A metrópole, portanto, era o destino a ser alcançado, depois de cumpridas as penas, e também, do mesmo modo, para onde se direcionava o que era produzido na colônia. (SOUZA, 2002)

O Saci faz parte desse universo. Feio, com deformidade física, criatura abominável e que pratica atitudes malignas, enfim, o mal.

SDR11

Em seguida pôs-se a procurar o meu pito de barro. Achou o pito naquela mesa, pôs uma brasiinha dentro e *paque, paque, paque...* tirou justamente sete fumaçadas. O saci gosta muito do número sete.

Eu disse cá comigo: “Deixe estar coisa-ruizinho, que eu ainda apronto uma boa para você. Você há de voltar outro dia e eu te curo”. (LOBATO, 1979, p. 19)

Atribuir o adjetivo de “coisa-ruizinho” ao Saci significa demonizá-lo, ou seja, apontá-lo como diabo, o que remete à FD religiosa cristã, pelo fato de a própria designação presente no enunciado indicar que, nesta posição-sujeito, o Saci parece ser criatura de índole malévola. Durante o processo de colonização no Brasil, esse sistema assumia freqüentemente feições de inferno, em razão de várias forças trabalharem no sentido de demonizar o cotidiano. Os vícios ali encontrados eram elementos que desintegravam a sociedade e lançavam a população colonial nos braços do Diabo. Os senhores-de-engenho caracterizavam-se como os próprios demônios diante dos erros dos escravos e, não raras vezes, instigavam-nos ao erro, o que lhes custava o suplício de lhe serem infligidos castigos cruéis.

Para Souza,

O escravismo, portanto, arrastava ao inferno senhores e escravos; os primeiros, compactuando-se com as gentilidades africanas, entregando-se à lascívia com escravas negras, prostituindo outras tantas acabavam se tornando sequazes de Satã; os segundos, mantendo suas práticas religiosas, as tais 'aberrações satânicas', também davam pontos ao Inimigo. (1986, p. 144)

Portanto, no período colonial, as tensões sociais eram caracterizadas como sendo o inferno, em que escravos envenenavam os senhores ou então acabavam se suicidando para evitar os tormentos.

De acordo com Laytano (1987), como forma de amenizar suas angústias e ansiedades, os negros cultivavam no seu interior uma saudade trazida da África e que se extravasou de forma mística, na religião, nos cantos e nas danças, no culto dos Deuses pagãos.

Era muito comum, na época da escravidão, a existência de feiticeiros que adivinhassem o futuro, descobrissem objetos perdidos, curassem doenças e feitiços, enfim, procurassem tornar menos áspera e ameaçadora as agruras ligadas ao universo material.

A maldade e feiúra do “coisa-ruizinho” mantêm a voz do senso comum, qual seja, a de que a dualidade belo/bem estaria associada aos heróis, enquanto a dualidade feio/mal estaria vinculada aos vilões das histórias infantis.

8 CONCLUSÃO

Esta pesquisa teve como foco de interesse o exame das diferentes designações do vocábulo Saci na obra *O Saci* de Monteiro Lobato, à luz do referencial teórico da AD francesa. Sua execução baseou-se em três questões, explicitadas na introdução, e seguiu um percurso que compreende o levantamento teórico do discurso do imaginário fantástico, da questão racial no discurso de Monteiro Lobato, do quadro teórico referencial da AD e da designação, chegando aos procedimentos metodológicos os quais nortearam as análises, aspectos indispensáveis à realização deste estudo.

Sobre o imaginário fantástico, realizou-se uma retrospectiva histórica e uma reflexão filosófica, buscando resgatar diferentes percepções e observações, desde a Antigüidade, passando pela Idade Média até a contemporaneidade, acerca dos monstros e de seu impacto, em áreas como a medicina e o direito, bem como nas atitudes e comportamentos humanos.

Tal estudo foi desenvolvido, em função do fato de o Saci nele se enquadrar em vista de sua deformidade física e de seu pertencimento a esse imaginário fantástico. Essa personagem foi caracterizada também pela ambivalência de seus atos e atitudes, ora positivas, ora negativas. Além disso, verificou-se que o mito da história de Monteiro Lobato materializa estereótipos e preconceitos raciais oriundos do sistema escravista durante o Brasil colonial e imperial.

Monteiro Lobato não escondia sua concepção racista. Considerava os traços físicos dos negros extremamente grosseiros, brutalizados. Quando criava personagens de cor, referia-se de maneira discriminatória como “negro”, “negrinho”, “beijuda”, “preto velho”, “Saci preto que nem carvão”. Lobato não gostava do negro mantendo contato com o branco, mas tinha admiração e respeito quando isolado, demonstrando o quanto era racista.

Quanto ao quadro referencial teórico da AD, foram contempladas as noções de discurso, de memória discursiva, de condições de produção, de identidade e de designação. O discurso é visto como objeto teórico da AD (objeto histórico-ideológico), produzido socialmente a partir de sua materialidade específica (a língua). A memória discursiva caracteriza-se pelas possibilidades de dizeres que se atualizam no momento da enunciação, como efeito de um esquecimento correspondente a um deslocamento da memória como virtualidade de significações.

As condições de produção são consideradas como responsáveis pelo estabelecimento das relações de força no interior do discurso e mantêm com a linguagem uma relação necessária, constituindo com ela o sentido do texto. A identidade é uma construção simbólica. Não existe uma identidade autêntica, mas uma pluralidade de identidades, construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos. (ORTIZ, 2006) A designação e a referência não podem mais ser compreendidas como mera correspondência entre as palavras e os objetos, mas sim num quadro teórico que possibilite constatar como as palavras produzem sentidos historicamente.

Tais conceitos foram importantes, em virtude de permitirem uma análise mais adaptada à dinâmica do discurso que não se esgota no funcionamento das unidades lingüísticas, mas exige o estabelecimento de relações com a exterioridade a qual o determina. Foram eles responsáveis pela condução do processo interpretativo das determinações históricas envolvidas nos processos designativos, presentes no *corpus* discursivo selecionado.

Os procedimentos metodológicos pautaram-se nos seguintes princípios: o “universal discursivo”, conjunto de todas FDs que se encontram presentes e dialogam numa dada conjuntura, conceito através do qual se chegou às FDs escravagista, indígena, religiosa africana, religiosa cristã e racista; o “campo discursivo de referência”, conceito relativo aos tipos específicos de discurso, aqui delimitado como o discurso literário; o “espaço discursivo”, subdivisão do anterior, referindo-se, neste caso, ao discurso literário infantil; o *corpus* empírico e discursivo, noções com base nas quais foram organizadas, em função dos objetivos da pesquisa, as seqüências discursivas de referência submetidas à análise. No caso desta dissertação, essas seqüências foram escolhidas por apresentarem designações referentes ao Saci, presentes na obra *O Saci* de Monteiro Lobato.

Com fundamento nessas considerações teóricas encontradas nas SDR selecionadas, concluiu-se que as designações apontam para duas posições-sujeito, a saber: a) posição-sujeito1 (PS1), a de um Saci dócil, camarada, amigo, que mantém uma relação de confiança com Pedrinho; b) posição-sujeito 2 (PS2), a de um Saci, o qual aparece como indócil, desconfiado e insurgente, lembrando o escravo fugido, rebelde, ou seja, o quilombola do período do Brasil colonial e imperial.

Na posição-sujeito 1 (PS1), observou-se a existência de uma subversão das dicotomias belo/bem e feio/mal, normalmente estabelecidas pelo senso comum, com relação ao protagonista da história. Nessa posição-sujeito, o Saci é bom e feio. Sua bondade decorre de seu companheirismo e de sua amizade por Pedrinho, preocupando-se sempre em protegê-lo contra as possíveis adversidades da floresta. A relação entre eles caracteriza-se, sobretudo, pela confiança mútua. Por outro lado, sua feiúra configura-se em razão da deformidade física inerente a ele, pois apresenta mutilação numa das pernas. Na posição sujeito 1, parece haver uma relação de igualdade entre o Saci e o garoto. Já na posição sujeito 2, o Saci é mau e feio. Sua maldade lembra muito o escravo rebelde, insurgente, que vivia numa comunidade própria denominada quilombos, conforme dito anteriormente. Aqui surge a FD escravagista. Entretanto, nessa posição, a dicotomia existente ocorre entre feio/mal, o que mantém a voz do senso comum, segundo a qual os vilões das histórias infantis são feios e maus. Nesse caso, o Saci configura-se o próprio vilão.

Na PS1, verifica-se também que o Saci assume, em alguns momentos, o papel de herói, enquanto na PS2 ele é rebelde, malandro e trapaceiro. (QUEIROZ, 1987) Na posição-sujeito 1 (PS1), o Saci age com uma inteligência apurada, pois tem conhecimento da floresta, sabe andar por ela sem se perder, remetendo à FD indígena, porque assim como os índios, o Saci conhece mais do que ninguém seus atalhos. Ele entende também de práticas de cura, o que faz referência à FD religiosa africana, agindo como uma espécie de feiticeiro, curandeiro por entender de ervas e plantas medicinais. Mostra-se ainda o responsável por transformações ambientais ao tornar o mundo habitável pelos homens ao livrá-los de criaturas monstruosas. Além disso, é dotado de poderes superiores aos dos seres humanos, empregando-os em sentido construtivo, o que remete à FD religiosa cristã, lembrando o Diabo bom. Na posição-sujeito 2 (PS2) o capeta pode provocar inúmeros problemas de maior ou menor monta, sendo considerado astucioso, rebelde, voluntarioso, embusteiro, malicioso, velhaco e arteiro. Possui poderes sobrenaturais, empregando-os em sentido destrutivo, o que remonta à FD religiosa cristã, evidenciando similitudes com o Diabo mau.

Observou-se também que, além da deformidade física aparente pela falta de uma das pernas, a cor negra do Saci parece ser vista como um defeito, o que remete à FD racista. Os senhores, quando queriam encontrar um escravo fugido, colocavam anúncios no jornal da cidade, gratificando quem os encontrasse. Os

anúncios constavam de apelidos como, por exemplo, negro, negrinho, preto, pretinho, para dar ênfase à cor do escravo, forma de demonstrar a inferioridade do negro ou de indicar seus defeitos físicos: pernetá, banguela, caolho. No período da escravidão, os negros eram considerados brutos e sem inteligência. (SANTOS, 2002) As idéias sobre a incapacidade intelectual da raça negra, seu primitivismo, sua inferioridade, enfim, estavam profundamente arraigadas no pensamento coletivo no período Colonial e Imperial. A sociedade brasileira, durante essa época, era constituída de forma hierárquica, tradicional, sem qualquer pretensão a que todos os homens fossem livres e iguais. (QUEIROZ, 1983) Monteiro Lobato, ao publicar o livro *O Saci*, em 1921, procurou amenizar os traços estigmatizantes da escravidão que faziam parte da personagem Saci, transformando-o numa figura ímpar das histórias infantis. Conferiu-lhe o caráter de moleque travesso, dispendo de poderes mágicos. O companheiro de Pedrinho, não raro, alterna boas e más ações. Em síntese, suas atitudes são marcadas pela contradição.

É importante salientar que a sociedade ocidental sempre teve por princípio criar dicotomias para compreensão do real com o objetivo de evitar possíveis contradições e incoerências. Na linguagem usual, observa-se, por exemplo, a separação entre o belo e o feio, entre o branco e o negro, entre Deus e o Diabo. Do ponto de vista ontológico, as contradições e ambigüidades são inerentes aos seres humanos, uma vez que tais seres são imperfeitos. Portanto, não há motivos para cindi-las.

Finalmente, ao trazer a concepção dualista para o mundo da ficção, do imaginário, do irreal, mais especificamente para a obra *O Saci* de Lobato, observou-se, com base nas múltiplas designações do vocábulo “Saci” presentes nas SDR selecionadas, que tal personagem é constituída por duas posições-sujeito distintas e antagônicas. Entretanto, tais posições não são excludentes, mas conciliáveis. Vale dizer: num dado momento da história, uma pode prevalecer sobre a outra. Na posição-sujeito 1, o Saci, talvez funcione mais como um herói, enquanto na posição-sujeito 2 parece assumir o papel de vilão, demonstrando sua natureza contraditória.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA FILHO, Hermógenes. Reflexão sobre literatura negra na realidade política brasileira. In *Criação crioula, Nu elefante branco*. São Paulo: Imprensa oficial, 1987, p. 38-39.

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Trad. Walter José Evangelista e Maria Laura Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. Saci-pererê: uma alegoria mestiça do sertão. In PAIVA, Eduardo; ANASTASIA, Carla Maria Junho (Orgs.). *O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver – séculos XVI a XIX*. São Paulo: Annablume, 2002, p. 379-392.

_____. Saci-pererê, um mito sertanejo? In *Nossa História*, ano 1, nº 6. São Paulo: Biblioteca Nacional/ Vera Cruz, 2004, p. 40-44.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura Popular Brasileira*. São Paulo: Melhoramentos, 1977.

ARNAULD, Antoine & LANCELOT, Claude. *Gramática de Port-Royal*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

AZEVEDO, Ricardo. *Meu livro de folclore*. São Paulo: Ática, 2002.

_____. *Armazém do Folclore*. São Paulo: Ática, 2003.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BELLEI, Sérgio Luiz Prado. *Monstros, índios e canibais*. Ensaios de crítica literária e cultural. Florianópolis, Insular, 2000.

BENISTE, José. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de Lingüística Geral I*. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Néri. Campinas, SP: Pontes/ Editora da Unicamp.

BITTENCOURT, José Maria. *No Reino dos Exus*. Rio de Janeiro: Pallas, 1994.

BODEI, Remo. *As formas da beleza*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, SP: Edusc, 2005.

BROOKSHAW, David. *Raça e Cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

CARDOSO, Ciro F. S. O modo de produção escravista colonial na América. In SANTIAGO, Theo A. (Org.). *América colonial*. São Paulo: Ícone, 1988.

CARDOSO, Sílvia Helena Barbi. *A questão da referência: das teorias clássicas à dispersão de discursos*. Campinas, SP: Autores Associados, 2003.

CARNEIRO, Edison. *Religiões Negras: notas de etnografia religiosa; Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e do folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura Oral*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.

_____. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.

_____. *Geografia dos mitos brasileiros*. São Paulo: Global, 2002.

CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COELHO, Nelly Novaes. *O conto de fadas: símbolos – mitos – arquétipos*. São Paulo: Paulinas, 2008.

CORSO, Diana Lichtenstein et al. *Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

CORSO, Mário. *Monstruário: inventário de entidades imaginárias e de mitos brasileiros*. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

COURTINE, Jean – Jacques. Définitions d'orientations théoriques et construction de procédures en analyse du discours. *Philosophiques*. Grenoble, v. 9, n. 2, octobre, 1982.

_____. *Metamorfoses do Discurso Político: as derivas da fala pública*. Trad. Nilton Milanês, Carlos Piovezani Filho. São Carlos, SP: Clara Luz, 2006.

CRUZ, Nelson. *O caso do saci*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

DEL PRIORI, Mary. *Esquecidos por Deus: monstros no mundo europeu e ibero-americano (séculos XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Dicionário de Tupi Moderno. São Paulo: Conselho Estadual de Artes e ciências Humanas, 1978.

Dicionário de Símbolos. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DIWAN, Pietra. *Raça Pura: uma história da eugenia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Contexto, 2007.

ECO, Humberto. *História da Beleza*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2004.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

ERNST-PEREIRA, Aracy. *Na inconsistência do humor, o contraditório da vida. O discurso proverbial e o discurso de alterações*. Porto Alegre: PUCRS, 1994. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada), Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1994.

EVANS, Stephen C. Por que os super-heróis são bons? Homem-Aranha, os X-Men e o duplo perigo de Kierkegaard. In IRWIN, William (Coord.). Super-heróis e a filosofia: verdade, justiça e o caminho socrático. Trad. Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2005, p. 157 – 167).

FAGUNDES, Antônio Augusto. *Mitos e Lendas do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2003.

FEITOSA, Charles. Qualquer um de nós – A questão estética da feiúra no filme *Freaks*. *Revista Cult*. Ano 8, nº 97, p. 26-29, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2002.

FREITAS, Décio. O escravismo brasileiro. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

_____. *Escravos e Senhores de Escravos*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

_____. *Palmares - A Guerra dos Escravos*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1984.

FREYRE, Gilberto. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

GARCIAS, Gilberto de Lima. *De “Monstros” e outros seres humanos; pequena história sobre defeitos congênitos*. Pelotas, RS: Educat, 2002.

GIL, José. *Monstros*. Trad. José Luís Luna. Lisboa: Quetzal, 1994.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Classes, raças e democracia*. São Paulo: FAUSP/ Ed.34, 2002.

GUIMARÃES, Ruth. Yacy Yaterê, diabo menor. *Revista Trimestral Província de São Pedro*. nº 6, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo: Globo, 1946.

_____. *Os filhos do medo: atual conceito de demônio na tradição popular brasileira*. Porto Alegre: Globo, 1950.

JEKUPÉ, Olívio. *O saci verdadeiro*. Londrina, PR: EDUEL, 2002.

KRONZEK, Alan Zola & KRONZEK, Elizabeth. Trad. Rubens Figueiredo e Sabrina Ricci Netto. *O manual do bruxo*. Rio de Janeiro: Sexante, 2003.

KRUPAT, Arnold. Para entender os *trickster tales* dos nativos norte-americanos. SANTOS, Eloína Prati dos. In *Perspectivas da Literatura Ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*. Feira de Santana, BH: UEFS, 2003.

LAYTANO, Dante de. *Folclore do Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: EDUCS; Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Nova Dimensão, 1987.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro*. São Paulo: Pioneira, 1969.

LIMA, Luiz Soares de. As vozes da escravidão: subsídios para o estudo da influência africana no Português do Brasil. *Revista Língua e Texto*. Rio de Janeiro: Salamandra, 1986.

LOBATO, Monteiro. *Geografia de Dona Benta*. São Paulo: Brasiliense, 1942.

_____. *Furacão na Botocúndia*. AZEVEDO, Carmen Lúcia de; CAMARGOS, Márcia; SACCHETTA, Vladimir. (Orgs.). São Paulo: Senac, 2000.

_____. *Minotauro*. São Paulo: Brasiliense, 2003.

_____. *O Saci*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

_____. *O Sacy-Pererê: resultado de um inquérito*. Rio de Janeiro: Gráfica JB S.A., Edição fac-similar, 1998.

_____. *O Presidente Negro*. São Paulo: Globo, 2008.

_____. *Idéias de Jeca Tatu*. São Paulo: Globo, 2008.

LODY, Raul. *O negro no museu brasileiro: construindo identidades*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2005.

LOPES NETO, Simões. *Lendas do Sul*: Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2002.

MACHADO, Ângelo. *A outra perna do saci*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MAESTRI FILHO, Mário José. *Quilombos e quilombolas em terras gaúchas*. Caxias do Sul: UCS, 1979.

_____. *A Linguagem Escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

MAGALHÃES, Célia. *Os monstros e a questão racial na narrativa modernista brasileira*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MARCO POLO. *As viagens – “Il Milione”*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MASIP, Vicente. *Semântica: curso oficina sobre sentido e referência*. São Paulo: EPU, 2003.

MORAES, Eliane Robert. Anatomia do monstro. In BUENO, Maria Lúcia; CASTRO, Ana Lúcia (Orgs.). *Corpo, território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005.

Sobre sentido e referência. São Paulo: EPU, 2003.

NEVES, Maria Helena de Moura. *Gramática de Usos do Português*. São Paulo: UNESP, 2000.

ORLANDI, Eni. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 2005.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

PARÉ. Ambroise. *Monstruos y prodígios*. Trad. Ignácio Malaxecheverria. Madrid: Siruela, 1993.

Pequeno Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1979.

PÊCHEUX, Michel. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. Eni Orlandi. Campinas, SP: Unicamp, 1997.

_____. Papel da memória. In ACHARD, Pierre... [et al.]. *Papel da memória*. Trad. José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.

PÊCHEUX, Michel & FUCHS, C. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas (1975) In GADET, F.; HAK. *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas, SP: Unicamp, 1997, p. 164-171.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Atena, 1956.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

QUEIROZ, Renato da Silva. *Um mito bem brasileiro: estudo antropológico sobre o saci*. São Paulo: Polis, 1987.

QUEIROZ, Suely Robles Reis. Aspectos Ideológicos da Escravidão. *Estudos Econômicos*. v. 13, janeiro-abril, São Paulo: Instituto de Pesquisas Econômicas – IPE, 1983.

RIBEIRO, Maria Cristina Duarte. A corporalidade nos contos de fadas. In LEAL, Ondina Fachel (Org.). *Corpo e significado*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2001.

ROSEMBERG, Fúlvia [et al.]. Brasil: lugares de negros e brancos na mídia. Van Dijk (Org.). In *Racismo e Discurso na América Latina*. São Paulo: Contexto, 2008.

SAAD, Jorge. *O saci-pererê em: mistério em Vila Flor*. São Paulo: FTD, 1997.

SANTOS, Hélio. *A busca de um caminho para o Brasil: a trilha do círculo vicioso*. São Paulo: SENAC, 2001.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção de ser negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de Lingüística Geral*. BALLY, Charles; SECHEHAYE, Albert. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blickstein. São Paulo: Cultix, 1995.

SCHADEN, Francisco S.G. *Índios, caboclos e colonos: páginas de Etnografia, Sociologia e Folclore*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1963.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

STEIN, Stanley J. *Grandeza e decadência do café no Vale do Paraíba*. São Paulo: Brasiliense, 1961.

TUCHERMAN, I. A construção dos monstros e a questão das raças fabulosas. In RUBIN, A. A. C.; BENTZ, I. M. G.; PINTO, M. J. (Orgs.). *Práticas discursivas na cultura contemporânea*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 1999.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.

VIANA, Oliveira. *Populações Meridionais do Brasil*. Vol. I, Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.

_____. *Raça e Assimilação*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.

VOGT, Carlos. *Linguagem, pragmática e ideologia*. São Paulo: Hucitec, 1989.

WEIMER, Günter. *O trabalho escravo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Sagra/ UFRGS, 1991.