

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* - CPGSS

WILSON DE SOUSA GOMES

O “BANCO DO DIABO” E AS FORMAS DE REPRESENTAÇÃO “DO OUTRO”: A
CULTURA EM SANTA FÉ DE GOIÁS – O IMAGINÁRIO SOBRE O VESTÍGIO
INDÍGENA (1975 A 2005)

Goiânia - GO

2015

WILSON DE SOUSA GOMES

O “BANCO DO DIABO” E AS FORMAS DE REPRESENTAÇÃO “DO OUTRO”: A CULTURA EM SANTA FÉ DE GOIÁS – O IMAGINÁRIO SOBRE O VESTÍGIO INDÍGENA (1975 A 2005)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Poder e Representação

Orientador: Prof. Dr. Eduardo José Reinato

Goiânia - GO

2015

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Gomes, Wilson de Sousa.

G633b O “banco do diabo” e as formas de representação “do outro”
[manuscrito] : a cultura em Santa Fé de Goiás – o imaginário
sobre o vestígio indígena (1975 a 2005)/ Wilson de Sousa Gomes.
– Goiânia, 2015.
176 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em História,
2015.

“Orientador: Prof. Dr. Eduardo José Reinato”.
Bibliografia.

1. Índios. 2. Cultura. I. Título.

CDU 572.9(817.3)(043)



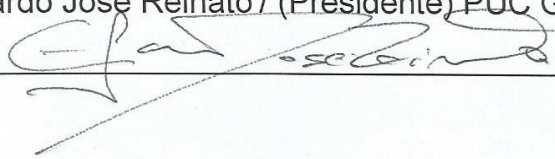
**PUC
GOIÁS**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

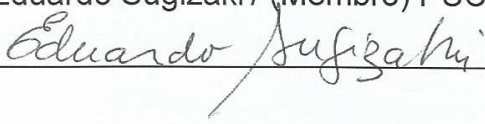
Av. Universitária, 1069 ● Setor Universitário
Caixa Postal 86 ● CEP 74605-010
Goiânia ● Goiás ● Brasil
Fone: (62) 3946.1070 ● Fax: (62) 3946.1070
www.pucgoias.edu.br ● prope@pucgoias.edu.br

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM HISTÓRIA DEFENDIDA EM
24 (VINTE E QUATRO) DE FEVEREIRO DE 2015 (DOIS MIL E
QUINZE) E APROVADO PELA BANCA EXAMINADORA.

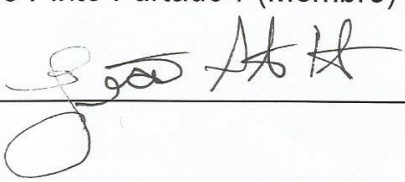
1) Dr. Eduardo José Reinato / (Presidente) PUC Goiás



2) Dr. Eduardo Sugizaki / (Membro) PUC Goiás



3) Dr. João Pinto Furtado / (Membro) UFMG



DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho aos professores, aos amigos e, em especial, a minha família. Em primeira instância a José Tadeu Gomes das Neves e Maria Aparecida de Souza Gomes. Pai e Mãe. Aos irmãos William de Sousa Gomes e Analice de Sousa Gomes e é claro, o sobrinho, Felipe Augusto de Sousa Gomes.

De igual forma, dedico esse trabalho a Marciêne das Dôres Caetano. Seu incentivo, paciência, atenção, afeto, carinho e amor se mostram de grande importância para conseguir vencer as dificuldades da vida, e isso, inclui a formação, a qualificação. A Você, Minha Esposa, Meu Amor: dedico essa pesquisa!

AGRADECIMENTOS

A lista de agradecimento é muito extensa e, infelizmente haverá esquecimento – me perdoem. Deixo meu muito obrigado aos professores que participaram da minha formação na Universidade Estadual de Goiás Câmpus de Jussara. Não poderia deixar de citar em especial, os Professores Mário Arruda da Costa, Luiz Carlos Bento, Rodolfo Belchior F. de Paulo e Rodrigo Tavares Godói pelos ensinamentos, troca de conhecimentos e Amizade.

Agradeço ao Programa de Mestrado em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e à Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC Goiás. Também dirijo meus agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e Programa de Suporte à Pós-Graduação de Instituições de Ensino Particulares/ PROSUP pela bolsa de mestrado concedida durante o período da minha pesquisa – algo de muita importância!

Agradeço aos professores do Programa de Mestrado em História com atenção especial aos Professores Eduardo Gusmão de Quadros, Eduardo Sugizaki e Albertina Vicentini, as longas conversas, discussões teóricas, incentivos e ‘chamados de atenção’ que, compartilhando de suas experiências, ajudaram-me a encontrar alguns caminhos na árdua tarefa da pesquisa e produção do conhecimento.

Não sendo diferente dos professores mencionados, agradeço em especial ao meu orientador, o professor Dr. Eduardo José Renato. Suas indicações de leitura, orientação de escrita e organização da estrutura da dissertação foram de fundamental importância para se encontrar o caminho correto. Agradeço pela liberdade dada na produção da dissertação, pela paciência e confiança que depositou em minha pessoa, acreditando em minha capacidade de crescimento e produção. MUITÍSSIMO obrigado!

Estendo os agradecimentos a Oldemar José de Moura (*in memória*), pelos comentários e apontamentos feitos em seu *Blog*, que foram muito importantes para repensar o objeto e as possibilidades de discussão. Por fim, agradeço à família Arrais Maciel que autorizou a consulta no arquivo particular da Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás – Goiás. Arquivo produzido e organizado por Lucimário Arrais Maciel (*in memória*).

A todos, meu muito obrigado!

RESUMO

Esta dissertação discute o “Banco do Diabo”; o objeto são as representações construídas acerca do suposto banco. Esse banco na verdade é definido pela literatura arqueológica de “lajedo de Santa Fé. Em uma linguagem técnica o sítio é definido por “GO – JU – 11”. Do ponto de vista científico esse sítio representa a passagem de tribos indígenas pela região do Alto Araguaia. Na leitura popular, o lajedo ‘*deixa*’ de ser um sítio arqueológico e passa a ser definido/nominado de “Banco do Diabo”. Dessa forma, o objetivo é compreender os motivos de representarem um sítio arqueológico como um local de negociação do maligno. A problemática centra em compreender os motivos de classificar a representação da cultura indígena feitas em pedras, de “Banco do Diabo”. A metodologia centra no confronto dos documentos com a historiografia para interpretar o que há de permanência e transformação no processo histórico de construção e desconstrução “do outro”. Em nosso caso, do outro, que é o indígena.

PALAVRAS – CHAVE: Representação. “Banco do Diabo”. Indígena.

ABSTRACT

This dissertation discusses the "Devil's Bank"; the object are the representations built up about the supposed bank. This bank is actually defined by archaeological literature as "lajedo de Santa Fé". In a technical language, the site is defined by "GO-JU-11". From scientific viewpoint, the site represents the passage of indigenous tribes in the region of Alto Araguaia. In popular belief, the lajedo "leaves" to be an archeological site and passes to be defined/named as being the Devil's Bank. In this way, the aim is to understand the reasons to represent an archaeological site as a place of negotiation of the evil one. The issue focuses on the understanding of qualifying the indigenous culture representation makes in stones as Devil's bank. The methodology focuses on the comparison of documents with historiography to interpret what's remained and transformation in the historical process of construction and deconstruction of "the other". In our case, the other that is the indigenous culture.

KEY - WORDS: Representation. "Devil's Bank." Indigenous.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – “Sítio do Lajedo de Santa Fé”	90
Figura 2 – Morro/Serra do Tira Pressa	94
Figura 3 – Localização do Petróglicos	95
Figura 4 – Petróglico	95
Figura 5 – Petróglico	95
Figura 6 – Petróglico	96
Figura 7 – Sítio arqueológico Petróglicos da Pintura	97
Figura 8 – Petróglico	98
Figura 9 – Petróglico	98
Figura 10 – Cacos de Cerâmica Indígena	100
Figura 11 – Conjunto das representações do petróglicos GO-JU-11	102
Figura 12 – Figuras do Lajedo de Santa Fé GO-JU-11	103
Figura 13 – Figuras do Lajedo Serra da Pintura GO-JU-25	104
Figura 14 – Paisagem Natural [Serra do Tira Pressa]	128
Figura 15 – Paisagem Natural [Serra do Tira Pressa]	128
Figura 16 – [Representação] Capeta	130

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I – CAPÍTULO I – PARAÍSO E INFERNO: O NATURAL, A NATUREZA E A QUESTÃO DO OUTRO NO BRASIL, OS DILEMAS DO IMAGINÁRIO	24
<i>1.1 O ‘Outro’ imaginado: a América e o Brasil, os dilemas do Ocidente</i>	24
<i>1.2 O imaginário diabólico sobre o Brasil, a natureza e o indígena</i>	36
<i>1.3 O diabo muda para o Brasil, um novo velho retrato do indígena</i>	44
<i>1.4 O Brasil no processo de construção do outro, o mal chega ao sertão</i>	56
PARTE II - CAPÍTULO II – ALGUMAS EXPLICAÇÕES SOBRE A (DES)CONSTRUÇÃO DO ‘OUTRO’: COM A CHEGADA DO MAL AO SERTÃO, OS PROBLEMAS COM O DIABO	66
<i>2.1 As formas de representação: cultura e sertão.</i>	66
<i>2.2 Santa Fé de Goiás e sua formação: os problemas com o outro.</i>	76
<i>2.3 Santa Fé de Goiás e o “Banco do Diabo” – o mal no sertão goiano.</i>	89
<i>2.4 O pacto como forma de representação</i>	105
PARTE III – CAPÍTULO III – SANTA FÉ DE GOIÁS E O “BANCO DO DIABO”: QUESTÕES DO PASSADO E DO PRESENTE NA CULTURA LOCAL	117
<i>3.1 O “Banco do Diabo” e os motivos do medo em Santa Fé de Goiás.</i>	117
<i>3.2 O imaginário: história sobre o “Banco do Diabo” como forma de realidade.</i>	126
<i>3.3 Narrativas e histórias: outras representações sobre o “Banco do Diabo”</i>	137
<i>3.4 Desmistificações do maligno: o “Banco do Diabo” como representação da cultura indígena</i>	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS	167

INTRODUÇÃO¹

Esse texto introdutório apresenta nosso objeto de pesquisa. São discutidas as representações que existem sobre o “Banco do Diabo” em Santa Fé de Goiás² (STGO). Nesse município e em outros vizinhos, as pessoas dizem que na Serra do Tira Pressa³, situado mais ou menos a 10 km de distância da parte urbana do município, no local chamado de “Banco do Diabo”⁴, manifestam-se forças sobrenaturais, malignas. Relatam estórias em que a narrativa constrói um enredo carregado de imaginação e representações.

Apontam que em noites de luas escuras, a meia noite exatamente, pessoas fazem pactos com o diabo. Como resultado, essas obtêm riquezas, dinheiro. Tal elemento torna-se um aspecto instigante. Ao depararmos com essa realidade cultural e estabelecer uma leitura interpretativa, percebeu-se que havia um ‘problema’ naquele local, não somente estórias e causos; havia uma relação de conflito entre culturas que pode ser definido como um choque simbólico. Não há o atrito físico entre culturas diferentes, existe uma cultura que mesmo na ausência do seu produtor, ainda se faz presente. Nesse jogo de afirmação e negação, identificamos o embate entre a cultura branca e a cultura indígena, traduzida em aspectos da cultura cristã *versus* a cultura indígena representada no “Banco do Diabo”.

Ao lidar com o conceito de representação, não há como fugir da temática do imaginário. Esse por sua vez, configura-se como um conceito complexo. Força-nos a entrar em um campo em que não há um consenso entre os cientistas e intelectuais. Nosso tema se situa entre a fronteira do empírico e imaginado. ‘Dialoga’ com as

¹ O início da introdução localiza o leitor sobre as particularidades do nosso objeto. Parte do texto foi conteúdo de uma comunicação oral realizada no dia 11 de novembro de 2013 na PUC/GO tendo como debatedor o professor Dr. Roberto Abdala (UFG). A comunicação se intitulou: História e Cultura: um olhar sobre o “banco do capeta”. VI SEMINÁRIO DE PESQUISA DA PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA PUC - GO / UFG, fazendo parte dos anais do evento.

² Os dados sobre as distâncias foram obtidos a partir do Google Maps.

³ O local é uma serra próxima a outras diversas. A paisagem natural pode ser descrita como um local de pastagem, cerrado e alguns locais de mata fechada. No pé dessa serra, há o “lajedo de Santa Fé” com diversos petróglifos. São desenhos na pedra de ordem antropomórfica, geométrica e zoomorfas. Os Termos definidos por Barbosa (1984). Outro fator é que: os moradores apontam que o nome de Serra do Tira Pressa é devido ao período das chuvas, por haver um atoleiro onde muitos carros ficam “encravados”, atolados, por isso, não há como ter pressa, “as coisas vão demorar muito!”.

⁴ As pessoas do município de Santa Fé de Goiás usam de várias denominações para definir o “lajedo de Santa Fé” o qual discutiremos ao longo do texto, entre os principais ‘apelidos’ temos: “Banco do Demônio”, “Toca do Lobo”; “Banco do Lobo”, “Banco do Lourival Lobo”, “Banco de Pegar Dinheiro”, “Banco de Santa Fé”, “O Banquinho”, “Banco do Capeta” e “Banco do Diabo”. Escolhemos a última representação para compor parte do título do trabalho devido ao acesso as fontes escritas.

atribuições de sentido que o formata em um campo da imaginação que representa algo do sobrenatural. Há no objeto pesquisado, duas particularidades: uma, é seu caráter formal, apontado pela arqueologia. O outro, são as ‘informalidades’ que o definem como um sinal, uma marca, uma manifestação que não seria fruto da ação humana. A primeira pode ser descrita como algo de características histórico-arqueológicas. Uma forma de representação científica que toma o “Banco do Diabo” como um sítio arqueológico.

Os desenhos construídos sobre uma laje de limonita pertencem à ordem antropomórfica, geométrica e zoomorfas, termos definidos por Barbosa (1984, p. 34). Ele é definido/classificado pelos arqueólogos como “GO – JU – 11”, o “sítio no lajedo de Santa Fé” (BARBOSA, 1984, p. 26 – 27). O “Banco do Diabo” demonstra a passagem de grupos horticultores que no passado deixaram suas marcas em rochas. Curioso o que os pesquisadores descrevem: “os supersticiosos afetam as sinalações, acendendo velas sobre as mesmas na expectativa de alcançarem riquezas. O sítio encontra-se na área da fase Itapirapuã”⁵ (BARBOSA, 1979, p. 67). Embora o arqueólogo não conhecesse o lajedo pela denominação de “Banco do Diabo”, dá testemunho das ações e práticas em que o imaginário, a cultura popular e a representação dão contornos ao sítio arqueológico.

O ato de acender velas e a expectativa de obter riqueza caracteriza a forma como é representado na cultura popular “o sítio do lajedo de Santa Fé”, popularmente conhecido como “Banco do Diabo”. Essa segunda singularidade e a sua forma de classificação dada pelas pessoas. Tal elemento nos chamou à atenção para a construção de uma representação negativa da cultura que existe no lajedo. O imaginário coloca em evidência o conflito de culturas.

Isso por que,

O imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para “exprimir-se”, o que é óbvio, mas para “existir”, [...]. O delírio mais elaborado bem como a fantasia mais secreta e mais vaga são feitos de “imagens” mas estas “imagens” lá estão como representando outra coisa; [...] Pois pressupõe a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é (CASTORIADIS, 1982, p. 154).

Esses se tornam elementos chave para problematizar o “Banco do Diabo” de Santa Fé de Goiás. Desenvolver um olhar que entenda as singularidades do objeto em relação a um passado-presente, que ainda presente, caracteriza as narrativas,

⁵ No momento as fases de desenvolvimento que a arqueologia trata não será nosso foco de análise. O assunto será retomado páginas abaixo.

histórias e estórias acerca desse elemento da cultura popular da Região do Alto Araguaia. Desdobrar as percepções e particularidades que historicamente situam ações e práticas que apresentam a longa duração como fundamento das visões de mundo, possibilita identificar a permanência no imaginário local. Fala – se isso devido às entrevistas⁶ e a historiografia consultada⁷. Percebido um alto índice de constância, as narrativas são carregadas de um conflito simbólico que ‘revive’ as lutas do passado.

Em uma entrevista há o seguinte depoimento:

Todos que vinham aqui pra visitar este lajedo em busca de enriquecimento sempre me procurava, eu levei muitas pessoas lá. Eles me diziam que lá existia o “Banco do Diabo”. Segundo eles, para retirar um dinheiro no local, aparecia tanta coisa!⁸

Aproximando o que foi narrado linhas acima com Barbosa (1979), o entrevistado apresenta o lajedo como um local de visitas. A procura por enriquecimento leva os desafiantes a enfrentarem as “tantas coisas”⁹ que havia no “Banco do Diabo”. A ‘retirada do dinheiro’ dependia do pacto e das relações pessoais que a pessoa estabelecia com o ‘gerente’, o capeta/diabo. Imaginário e imaginação se misturam na forma de figurar as situações vividas. As práticas e representações sobre o mal coloca em cena semelhanças e particularidades da figura do negro com rabo, da cabra parda, do gato preto e o bode, elementos que personificam o diabo ‘materialmente’ segundo Souza (1993, p. 170).

No “Banco do Diabo” não encontramos o confronto físico que caracterizou a luta entre ‘brancos e índios’ no passado. Agora, no presente, verifica-se o atrito não entre os corpos, as forças se concentram no campo da imaginação, da representação. Um dado importante é que o diabo não foi sempre o mesmo. Com a descoberta da América ele ganha cocares e penas¹⁰. O indígena ‘veste’ as feições “daquele” que precisava ser combatido e expulsado da Europa (SOUZA, 1993 e 1986). O diabo muda de endereço e características. O ‘bom selvagem’ passa a ser aquele que não tem alma, precisa ser catequizado para entrar na cultura cristã¹¹.

⁶ Entrevista realizada no ano de 2005.

⁷ Ver Laura de Mello e Souza (1986 e 1993)

⁸ Entrevista concedida por L. R. F. a Aparecida Neuzeni G. Bueno e Cleuza Divina de Carvalho em Santa Fé de Goiás, 17/10/2004.

⁹ Idem

¹⁰ Ver SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹¹ Idem

Nesse cenário é posto à prova a cultura de um, sobre o outro, a cultura da elite sobre a cultura popular, a cultura branca sobre a cultura indígena. Aqui escolhemos como recorte entender a cultura branca negando a cultura indígena e lhe atribuindo um peso sobrenatural. Pela documentação que tivemos acesso, olhamos na direção de uma problemática da cultura, com uma pitada de questões religiosas. Lançar um olhar sobre o “Banco do Diabo” por via da História é entender os “homens no tempo” (BLOCH, 2001, p. 07). A relação entre passado e presente diz um pouco do que permanece ou sofreu transformação ao longo do processo histórico.

Se a História se move no sentido da realidade, encontramos nela o sentimento de transitoriedade da existência temporal e suas dependências das causas passadas (HUMBOLDT, 2010). Assim, problematizaremos alguns pontos, lançando as seguintes questões: por que as pessoas definiram um local como o “Banco do Diabo”? E esse, justamente em um sítio arqueológico em que há a passagem do indígena e a sua marca e forma de representar as singularidades de seu mundo e cultura? Não teríamos uma coincidência muito forte de o capeta/diabo fixar um ‘banco’ em um lugar que habitou o indígena?

Essas e outras indagações estão presentes em nosso texto. Por mais que o passado tenha ‘ficado para trás’, em um processo temporal de análise histórica, ele é convocado a estar presente.

O passado é bastante singular: já passou e, no entanto, ainda está presente. O que aconteceu está naturalmente acontecido, mas ainda assim não nos damos por satisfeitos. Incessantemente, pomonos a rememorar o passado, a interpretá-lo e reinterpretá-lo (RÜSEN, 2011, p. 259).

Interpretar e reinterpretar o passado para entender o presente e suas relações históricas e culturais é algo da nossa inquietação. Por mais que queiramos deixar o passado de lado, não podemos, isso por ele ser um “pedaço de nós. [E] como não podemos viver sem o passado, este tem de estar, portanto, ao serviço da vida” (RÜSEN, 2011, p. 260). Discutir o “Banco do Diabo”, não é mudar o passado, é transformá-lo em História e colocá-lo a serviço do que é vital para nós.

Os significados ganham valor e importância quando orientam os sujeitos no tempo e espaço. Então, discutir o “Banco do Diabo” é pôr à prova aquilo que é tido como uma representação da realidade. Em outras palavras, é entender as

características de ‘materialidade’ do imaginário¹² local. Aqui não é uma questão de oposição ou de ofensa aos que acreditam na possibilidade de ficar rico fazendo o pacto com o diabo. Ou mesmo, de ataque àqueles que apontam as ‘histórias’ sobre o “banco do capeta/diabo” como real, já que:

Respeitando as conclusões dos Historiadores, [no entanto] levamos em consideração fatos relatados e vividos por pessoas que na década de 40 [1940] já tinham conhecimento da História do Banco do Capeta inclusive pessoas tendo passado por fatos curiosos e contos que garante ele [s.] que são verdadeiros. [...] Não importa a sua conclusão [a minha enquanto historiador]¹³. Pois, é científica e nós (sic) acreditamos nos fatos e história que foram contadas por pessoal que vivenciaram o poder do além (sic)¹⁴.

Nossa questão é entender até que ponto a expressão “Banco do Diabo” vem a ser a “outra realidade”, constitui uma representação em que há um local de atuação do diabo/capeta com o seu banco e, justamente em um lajedo de petroglifos. É compreensivo que no objeto pesquisado existe um conjunto de representações sociais envolvidas. Alguns apontamentos serão apresentados para que fique evidente a complexidade do “Banco do Diabo”. No entanto, optamos pela verticalização da pesquisa. Os recortes temáticos e conceituais utilizados apontam na direção de categorizar a fabricação de algo como diabólico.

Logo, recorreremos às “informações que nos fornece a História, entendida aqui no seu sentido de “ciência””. A referência é entender as representações e imaginário que constrói a realidade dos sujeitos de Santa Fé de Goiás. A realidade entendida como uma representação que satisfaz o saber local. E, imaginário enquanto “outra realidade, designada de forma oblíqua ou críptica de acordo com as regras de um simbolismo determinado” pode modificar uma realidade (DUBOIS, 1995, p. 28). Nas palavras do autor citado, o imaginário não pode ser entendido como real. Ele não se separa da noção de imagem e de imaginação. No caso do “Banco do Diabo”, as versões se dividem em duas: uma diz ser algo sem importância, uma história qualquer, um “mito” ou “lenda”; a outra, assume ser o lajedo, o local de fato do “Banco do Diabo” e onde acontecem os pactos, conforme a citação apresentada linhas acima.

¹² Ver DUBOIS, Claude-Gilbert. O Imaginário da Renascença. Brasília: UNB, 1995.

¹³ Aqui é uma crítica ao trabalho que realizei no ano de 2005. GOMES, Wilson de Sousa. As Representações do Imaginário Cristão: debate acerca da interpretação cristã sobre o “Banco do Capeta” em Santa Fé de Goiás de 1970 a 1980. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História). Universidade Estadual de Goiás, Unidade Universitária de Jussara, Jussara, 2005.

¹⁴ MOURA (2011)

O sentido atribuído pelo sujeito demonstra a sua forma de entender o mundo. Temos em outra citação o seguinte:

Aquilo é só mito, só lendas. [explica o entrevistado:] se eu vi, eu falo que vi, [é] aquilo que eu acredito. Mas eu não vi, não posso falar se vi alguma coisa. Por coincidência, meu trator quebrou lá no lajedo. Era meia noite. Eu falei: se tiver alguma coisa eu vejo. Fiquei até às três horas e não vi nada, e vim embora de a pé. [O entrevistado explica:] Lá [no lajedo] tem rastro de ema, pé de anta, corrente e tartaruga ¹⁵.

Como podemos perceber, as versões vão por duas mãos. Há os que defendem o caráter factual do nosso objeto. Outros apontam ser factual não o objeto em si, mas as “histórias”, os “fatos curiosos e contos”, as aventuras vividas pelas pessoas e acreditam ser real garantindo a verdade do que é narrado. Se for verdade ou mentira, no que é narrado e vivido subjetivamente, não é a questão a qual nos ocupamos. O esforço é compreender até que ponto o ‘real imaginado’ tem relação com a representação que entende os petróglifos produzidos por indígenas em uma legenda: “Banco do Diabo”. Nessa linha, perceber se há uma continuidade no processo de exclusão da outra cultura. Em outras palavras, queremos interpretar e compreender as representações que se fazem sobre o lajedo de Santa Fé, popularmente conhecido por “Banco do Diabo”.

Entender a “demonização do outro”, a diabolização do outro é dialogar com a História e a historiografia percebendo os processos históricos de continuidade, de permanência das práticas e ações de exclusão. Os ‘(pré -) conceitos’ para com a cultura do outro. Talvez tenhamos um imaginário que exterioriza uma ‘realidade’, ou seja, o “Banco do Diabo” como local do mal. Por outro lado, essa denominação pode ser a “demonização do outro”, da cultura do outro. Nesse caso, a cultura indígena é percebida como a marca que exprime a vontade do mal se representar. Nessa leitura, o lajedo de Santa Fé ganha um sentido negativo e sobrenatural. Em outras palavras, o “Banco do Diabo” é transformado em símbolo de negatização, isso por representar a outra cultura; a cultura que não é reconhecida como uma ação humana e sim das forças do mal.

O caráter sobrenatural evoca uma presença que seria a do ser do mal. Há aqui a aproximação entre os conceitos de representação e imaginário por evocar a presença de uma ausência que seria a do diabo sob a presença que seria a cultura

¹⁵ Entrevista concedida pelo senhor: D. A. S. no dia 12/10/2005 em Santa Fé de Goiás a Wilson de Sousa Gomes.

indígena¹⁶. Mesmo com os dados arqueológicos, ainda assim, muitas pessoas têm dúvidas sobre o que é o “Banco do Diabo”. O medo de aparecer o “gerente” do banco, motiva as estórias e fantasias sobre o lajedo. Tal fator se constitui como um elemento da cultura local de Santa Fé de Goiás e pode esconder aspectos do passado. Nesse, houve grandes confrontos e ações do governo provincial para combater as “hordas dos selvagens”. Dentre as ações de combate estava o aprisionamento do índio, a catequização e a aceitação do cristianismo como condição para que os povos indígenas pudessem “gozar do benefício social da Religião Católica”¹⁷ e serem úteis para a sociedade por via da submissão e o trabalho regular.

No presente, o índio é discriminado e excluído¹⁸. Ele é colocado como “digno de pena”, “selvagem”, “antropofágico”, feiticeiro, bruxos, e sem cultura¹⁹. Ao refletirmos se seria o “Banco do Diabo”, na verdade, uma relação de diabolização do outro, buscamos estabelecer uma analogia com as interpretações de Laura de Mello e Souza (1986 e 1993). Embora a historiadora trate do processo de colonização, onde houve a demonização do outro, que não fazia parte da cultura cristã, tal análise nos serve de exemplo e de suporte para nossa argumentação no processo de entender, parte dos elementos que envolvem a complexidade do nosso objeto.

A problemática central do trabalho entende o “Banco do Diabo” como uma representação social. Essa conduz nossa pesquisa e alimentou nossa investigação nesse trabalho de mestrado. Não temos uma solução definitiva, pronta e acabada. Nossa investigação caminha no sentido de buscar respostas que possam sanar algumas de nossas indagações. Podemos adiantar que o índio no imaginário goiano²⁰ é tido como não existente, ele é invisibilizado, colocado entre os animais e plantas. É tirada a sua historicidade. Logo, invisibilizar o outro com um suposto

¹⁶ Sobre o conceito de representação ver GINZBURG, Carlos. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. In: Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 85-103.

¹⁷ Relatórios dos governos à Província de Goyaz de 1845 – 1849: relatórios políticos, administrativos, econômicos, religiosos etc. Centro da Cultura Goiana: UCG, 1996. (Memórias Goianas; 4) e (5 e 6).

¹⁸ Witeze Jr, Geraldo. Passos, Aruanã Antônio dos. O Brasil é um Estado Racista? Dois ou três apontamentos e algumas definições. In: Revista Brasileira – Journal for Brazilian Studies.vol. 3, n.1. Dinamarca: s/editora, 2014.

¹⁹ Ver PORTELA, Cristiane de Assis. Nem Ressurgidos, Nem Emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980 - 2006). Goiânia – GO: UFG, 2006. (Dissertação de Mestrado) e LEONARDI, Victor Paes de Barros. Entre árvore e esquecimentos: história social os sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15 editores, 1996.

²⁰ Idem e PALACIN, Luis. Uma amnésia coletiva: a ausência do índio na memória goiana. In: Ciências Humanas em Revista. Goiânia – GO: UFG, 1992.

conflito entre o bem e o mal, onde o pacto e o ficar rico denotam as representações sobre o lajedo, é uma forma de despistar o passado que está presente entre as marcas e desenhos. Mesmo morto, o índio, a sua cultura e a identidade indígena, ainda se faz presente no contexto cultural do branco, embora esse tente omiti-lo usando a expressão “Banco do Diabo”.

Motivados a entender os conflitos apresentados acima, reporta-se a origem do problema. No ano de 2002 tivemos o contato com o lajedo de Santa Fé. Em uma viagem realizada ao município de Santa Fé de Goiás, com o professor Mário Arruda da Costa, na época, professor da Universidade Católica de Goiás e professor da Universidade Estadual de Goiás Campus de Jussara. Podemos dizer que o professor Mário Arruda, especialista em antropologia visual, foi o ‘causador’ do contato com o nosso objeto de pesquisa. A ação do professor foi pensada e realizada com o intuito de coletar cerâmicas de produção indígena e a construção de um trabalho para a Disciplina Temas da Antropologia, do Curso de Licenciatura em História, da Universidade Estadual de Goiás – Unidade de Jussara.

A partir dessa visita ao local/município, verifica que não havia apenas os elementos indígenas, existia/existe também, relações de cultura que traduzem formas de representação de conflitos. Em nossa perspectiva, na Serra do Tira Pressa, no município de Santa Fé de Goiás, onde existe o popular “Banco do Diabo”, encontramos um contexto carregado de complexidades sociais e culturais. A leitura que os moradores faziam dos desenhos inscritos no lajedo, desfigurava a cultura indígena. Havia alguns equívocos. O mau emprego dado ao lajedo afluía o “preconceito” que deturpa a realidade em uma visão dominada pela imaginação.

No ano de 2005, produzimos uma monografia de conclusão de curso intitulada de: *As Representações do Imaginário Cristão: debate acerca da interpretação cristã sobre o “Banco do Capeta” em Santa Fé de Goiás de 1970 a 1980*, sob a orientação do professor Rodolfo Belchior F. de Paula, especialista em História do Brasil pela Universidade Federal de Goiás. Ao procurar entender o conflito simbólico que envolvia o “Banco do Diabo”, percebe-se que havia a possibilidade desse tema ser trabalhado em outros horizontes de pesquisa e estudo.

Embora com foco específico, o trabalho estabelece analogias com contextos históricos variados. A partir de exemplos, procura-se maior clareza acerca dos objetivos pretendidos com a pesquisa. A análise construída ao longo do texto parte do princípio de que é fundamental para o historiador contar uma história. Construir

uma narrativa que seja capaz de interpretar os processos temporais do passado/presente, que ainda presente em nosso tempo, alimenta sentidos e orienta os indivíduos históricos no tempo.

Ao interpretar “os homens no tempo”, discutir as descobertas, os problemas histórico-culturais, transparece as representações que são construídas sobre o outro. Há no objeto pesquisado, duas particularidades como já dito, uma é o caráter formal, o outro é o ‘informal’. Tais aspectos nos ajudou a compreender os processos de construção acerca da cultura do outro e o porquê desse outro ser representado como o ser do mal. A partir da interpretação das representações que se fazem dos vestígios que há no lajedo de Santa Fé, do petróglifo, da cultura indígena, percebe-se que há um misto de características culturais que, interligado com a cultura popular, formam as definições sobre o “lajedo de Santa Fé”²¹ conhecido popularmente como “Banco do Diabo”²².

Tratar de descobrir a origem do “Banco do Diabo” causaria nossa perda em um universo de possíveis causas. A partir da documentação encontrada e analisada, centrou-se no processo de elevação; de atribuição de importância por parte das pessoas da sociedade santa-feense e, posteriormente, a desconstrução e, de certa forma, o esquecimento do “Banco do Diabo”. Se a produção do conhecimento em História se faz com documentos disponíveis ou elegidos, segundo Antoine Prost (2008, p. 75 - 79), compreender se o objeto é um ‘mito’, uma ‘história’, ou mesmo estórias, desvela as relações históricas estabelecidas na região do Alto Araguaia no que refere à cultura do outro.

A documentação trabalhada contempla relatórios dos pesquisadores do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Universidade Católica de Goiás. Os arqueólogos produziram mais de 60 páginas de documentos datilografados e

²¹ Essa definição pertence aos arqueólogos, definem o local na linguagem técnica de: “GO – JU – 11” que é Goiás – Jussara e o sítio arqueológico de: “sítio no lajedo de Santa Fé” que na época pertencia ao município de Jussara, Santa Fé era distrito de Jussara (BARSOSA, 1984, p. 26 – 27) e (BARBOSA, 1979, p. 67).

²² Parte do texto desse parágrafo foi conteúdo de uma comunicação oral apresentado no dia 26 de setembro de 2014, tendo como debatedor o professor Dr. Alexandre Martins (UFG). Apresentação intitulada: História Cultural: o conceito de representação como forma de entender o “Banco do Diabo” em Santa Fé de Goiás. VII Seminário de Pesquisa da Pós-graduação em História UFG/PUC-GO, fazendo parte dos Anais do evento.

manuscritos²³. Em um arquivo particular, a Família Arrais Maciel²⁴ guardou registros da vida cotidiana, política e cultural de Santa Fé de Goiás. Nas mais de 500 páginas de documentos escritos que foram analisados, encontra-se a atmosfera cultural e histórica do município. A documentação foi construída entre as décadas de 1990 e 2000. Narra da pré-história da cidade, à vinda dos pioneiros e suas origens; conta sobre o contato com os indígenas e sua cultura; discute a emancipação do município e os problemas políticos, econômicos, ambientais, religiosos e culturais.

Junto a isso, há dois artefatos documentais que nos ajudam a definir o recorte temporal e espacial. Um se refere às entrevistas realizadas com os moradores do município²⁵. São mais de 30 páginas de textos digitadas, que revelam os aspectos culturais de Santa Fé de Goiás e do nosso objeto. O outro é um *site* que conta a História do município e as várias estórias sobre o “Banco do Diabo”²⁶. Em relação ao objeto pesquisado, possuímos fatos, fatores e documentos que são de relevância para a desenvoltura da investigação.

Analisar as fontes é obter informações que possibilite a interpretação do tempo físico e do tempo imaginado. A mudança ou permanência dos aspectos históricos estão presentes nas ações e nas representações do passado e do presente. Recorrer à historiografia para entender esses processos, possibilita separar o que é do passado e que ainda se faz presente, em nosso presente. A descoberta da lógica que direciona preconceito e exclusões se configura com um recurso de grande importância para perceber nas fontes, os aspectos relacionados à contextos temporais passados²⁷.

Localizados objeto e tema, frisamos que o conceito de representação é central na pesquisa. Sendo que a representação é algo que expressa por via de signos, “sinais, emblemas, alegorias e símbolos”. Ela materializa expressões e

²³ Documentos arquivados no Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia (IGPA/PUC/GO). BARBOSA, Altair Sales. Projeto Alto Araguaia: registro dos sítios arqueológicos (GO-JU) [Relatórios]. Goiânia: PUC/GO, 1975. (Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia).

²⁴ Documentos digitalizados pelo Centro de Documentação de História – CEDOC da Universidade Estadual de Goiás Unidade Universitária de Jussara. A parte física dos documentos, do Arquivo Particular da família Arrais Maciel foi produzida por Lucimário Arrais Maciel (*in memoriam*), doado pela família santa-feense para ao Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central – IPEBHC da PUC/GO.

²⁵ Entrevistas realizadas no ano de 2005 por Wilson de Sousa Gomes com pessoas que viveram entre 1960 – 80 em Santa Fé de Goiás. As mesmas chegaram ao município e tiveram contato com as inscrições/gravuras na rocha/lajedo nessa década, momento em que muitas inscrições estavam sendo destruídas ou aterradas pelos donos das terras onde se localiza o “Banco do Diabo” justamente pela quantidade de visitas para as realizações de pactos e etc.

²⁶ MOURA (2011)

²⁷ Ver RÜSEN, Jörn. Reconstrução do Passado. Trad. Asta-Rose Alcaide. Brasília: UNB, 2007.

concepções dando presença ou ausência²⁸. Tal fator se constitui como instância da realidade do indivíduo, onde a representação faz “presente alguém ou alguma coisa ausente, inclusive uma idéia, por intermédio da presença de um objeto”²⁹, que, em nosso caso, a materialização é a presença do diabo em um petróglifo; um lajedo. Em outras palavras, o lajedo de Santa Fé passou a ter a presença do diabo. E a cultura indígena é representada como manifestação da força do mal³⁰.

Nessa linha de interpretação, a representação é alimentada pelo imaginário. Esse “no meio social [e] se estrutura possivelmente através de uma relação binária e de oposição, [assim, há algo a] “legitimar/invalidar”; “justificar/acusar”; “tranquilizar/perturbar”; “mobilizar/desencorajar”; “incluir/excluir”, etc.”(BACZKO *apud* CAMPOS, 2001, p. [4]). Se o imaginário é um instrumento de inclusão e exclusão, as representações sobre o objeto pesquisado abarcam aspectos que tranquiliza e perturba. Associa a cultura diferente em um jogo de alternância que agita as mentes e os corpos em uma dança macabra, para lembrar-se de Le Goff (1974, p. 77)³¹.

A particularidade do “Banco do Diabo” nos chamou à atenção devido às várias estórias e/ou histórias que se contam em bares e reuniões. Alguns moradores não autorizaram gravar entrevistas, suas narrativas carregavam detalhes e particularidades que enchem a imaginação dos que estavam presentes e ouvindo as versões³². O sujeito quando versava, apresentava minuciosas passagens sobre

²⁸ Ver GINZBURG, Carlos. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. In: Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 85-103

²⁹ FALCON, Francisco J. Calazans. História e Representação. In: Revista de História das Idéias, vol 21. S/cidade, 2000, p. 87-125.

³⁰ Parte do texto desse parágrafo foi conteúdo de uma comunicação oral apresentado no dia 26 de setembro de 2014, tendo como debatedor o professor Dr. Alexandre Martins (UFG). Apresentação intitulada: História Cultural: o conceito de representação como forma de entender o “Banco do Diabo” em Santa Fé de Goiás. VII Seminário de Pesquisa da Pós-graduação em História UFG/PUC-GO, fazendo parte dos Anais do evento.

³¹ Idem.

³² Ao organizar o projeto para passar pelo comitê de ética da PUC/GO, desistimos da ideia devido à burocracia do comitê e a falta de entrevistados. Seria um trabalho sem justificativa, visto que os moradores se recusavam a conceder os nomes para que realizassem as entrevistas. Ao saberem que as entrevistas seriam gravadas, registradas em áudio e vídeo, se recusavam a dar seus depoimentos. As causas podem ser diversas. As que conseguimos identificar fazem referência à questão de terra. “As terras serão tomadas para dar a índios ou aos sem terra?”. Também por questões religiosas, afinal, dariam o testemunho da força do mal. A influência de grandes fazendeiros coloca a questão da terra como patrimônio financeiro que poderia ser dada a índios ou sem terra. Pelo lado religioso, o “Banco do Diabo” torna-se algo misterioso. Houve situação de estarmos em uma reunião e ao explicar o motivo do trabalho, a necessidade da gravação, o ambiente se esvaziar, todos se recusarem a autorizar a gravação e ainda vão embora dizendo que não sabiam de nada e que não poderiam me ajudar. Como não poderíamos documentar sem a permissão trabalhamos com a documentação escrita. Salvo algumas entrevistas feitas no ano de 2005, o registro oral foi muito escasso. Como o mestrado tem prazo para ser cumprido, faremos novas tentativas somente no

as aventuras dos que se arriscavam a pegar o dinheiro com o diabo para ficar rico. Como podemos perceber, o “Banco do Diabo” revela ser um tema a ser explorado. Nosso objeto se localiza no campo da cultura, da cultura popular, da tradição popular, das representações. A cultura popular aqui entendida “em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominadores” (CHARTIER, 1995, p. 179).

Em resumo, temos uma problemática que no ocidente, toma o outro como o oposto. Representado negativamente, tornando-se o agente da desordem e da desestruturação do bem. Com isso, o repertório das histórias de STGO, trazem à luz, as questões relacionadas ao Ocidente Cristão. O inexplicável é explicável pela negativização do outro. Negar, é o ato de aceitar que ele não faz parte da cultura que o nega, logo, não precisa ser considerado, apenas apagado. Com essa ação, colocar o diabo é retomar os dilemas dessa tradição e cultura onde o bem enfrenta o mal, subjugando-o³³.

Logo, o “Banco do Diabo” se mostra como catalisador dos problemas sociais e dos conflitos entre diferentes culturas. Representa a permanência de alguns fatores da ordem estereotipa, excludente e preconceituosa que diabolizou os que não pertencem a cultura cristã. Tratados como “diferentes” foram classificados como a representação do próprio diabo na terra. “Afim, palavras e imagens são formas de representação do mundo que constituem o imaginário. Toda imagem dá a ver [...] todo discurso se reporta a uma imagem mental, assim como toda imagem comporta mensagem discursiva” (PESAVENTO, 2003, p. 86).

Dessa forma, discutir a representação do diabo e o indígena figurado a uma natureza diabólica, coloca em evidência o quanto essa categoria penetrou no sertão goiano. Definir o pacto com o diabo demonstra aspectos da cultura europeia e as suas marcas em nossa cultura. Pensar a problemática “Banco do Diabo” como forma

futuro, para, quem sabe, alguém falar e autorizar a gravação da narrativa. Pode ser o medo dos fazendeiros, da Igreja etc., não sabemos. Ao mesmo tempo em que a pessoa conta a história, se recusa “dando de ombro” e dizendo que não sabe de nada. Não se sabe o verdadeiro sentido que impedi o sujeito de falar sobre o assunto quando se diz que vai registrar, discutiremos isso ao longo do texto. Mas como exemplo, houve um fazendeiro que mandou aterrar as inscrições no lajedo; passou a máquina/trator de esteira para sumir com as inscrições, apagar as marcas. Esses elementos foram levados em conta para perceber a complexidade do objeto. Dessa forma, a interpretação se fundamenta no acesso a uma vasta documentação escrita que estava depositada na Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás fundada por Lucimário Arrais Maciel. A documentação tem elementos diretos e indiretos que nos ajudou a entender fatores de grande relevância sobre o imaginário local.

³³ Ver Darnton (1986, p. 81).

de expressão que define o lajedo, possibilitou evidenciar os medos, os mistérios, as histórias e os apelidos sobre o mal em STGO.

A dissertação tem como norte contribuir para a produção do conhecimento em História. A construção e divisão dos capítulos se dão na seguinte ordem: na primeira parte I – Capítulo I buscou-se fazer uma leitura histórica de como se dá a construção do outro. Primeiro paraíso, depois inferno e conseqüentemente a diabolização não só do paraíso – América e Brasil – como também os seus habitantes, especificamente os povos indígenas. Explorando as representações acerca do diabo e a diabolização indígena, buscou entender como o mal foi construído e chegou ao sertão.

Na parte II – Capítulo II apresentou-se os processos de construção do outro, os aspectos da cultura que muda da Europa, chega à América e ao Brasil. Uma vez no Brasil, do litoral vai ao sertão. Discutindo as definições do rito do pacto com o diabo, buscou mapear as características de matriz cristã europeia em relação à história e cultura de Santa Fé de Goiás. Definiu-se como a questão do pacto dá força à expressão “Banco do Diabo” para representar a cultura indígena em aspectos de diabolização. Trabalhando de forma pontual, buscou nas obras literárias alguns apontamentos para caracterizar o motivos do medo do lajedo de Santa Fé.

Na parte III – capítulo III, a interpretação retoma alguns pontos das discussões sobre o pacto com o diabo e centra em uma leitura das representações do lajedo. A partir das entrevistas e das fontes escritas demonstrou as visões sobre o “Banco do Diabo” e o seu processo de desmistificação. Esse trabalho visa demonstrar o motivo da desconfiança em ser ou não ser verdade as histórias narradas sobre o lajedo. Problematizando o imaginário pontuou os discursos de afirmação, negação e manutenção acerca do “Banco do Diabo” na cultura local.

Por último, no Capítulo Considerações finais, apresentou a razão do lajedo de Santa Fé ter força e marcar presença na cultura e história de Santa Fé de Goiás. Na retomada das discussões acerca do conflito entre a cultura branca e indígena é percebido que a última ainda se faz presente e resiste ao tempo e as representações construídas ao longo do tempo pela cultura branca. Imaginário e representação tornam-se conceitos chaves para compreender a relação entre passado e presente em nosso objeto.

PARTE I – CAPÍTULO I – PARAÍSO E INFERNO: O NATURAL, A NATUREZA E A QUESTÃO DO OUTRO NO BRASIL, OS DILEMAS DO IMAGINÁRIO.

1.1 O 'Outro' imaginado: a América e o Brasil, os dilemas do Ocidente

Refletir sobre o “Banco do Diabo” é pensar sobre os aspectos que estão imbricados na representação do outro. Imaginação e fantasia adquire concretude a partir do momento em que ganham força na cultura e na tradição. A interpretação de sinais na rocha, no lajedo, nas pedras etc., nos remete a um processo de longa data. Se pensarmos, a procura por pistas que demonstre o caminho do paraíso ou do inferno é representada de diversas formas. A procura do sinal do bem ou do mal se confunde com o próprio conflito entre ambos. Ler uma coisa como positivo, ou negativo, demonstra que a luta entre bem e o mal, se confunde com a própria história da civilização.

Segundo Laura de Mello Souza (1986, p. 31), a América é filha da Europa. Com essa afirmação, pode-se entender que o universo cultural do Novo Mundo foi construído a partir de velhas concepções. Segundo Nogueira (2002), céu e inferno fizeram parte da consciência dos ‘civilizados’ que estiveram em solo americano. Esse apontamento reflete as construções que foram feitas ao longo da história do ‘descobrimento’ da América e do Brasil. Pessoas procuraram o paraíso, e às vezes o encontrou; outras foram mandadas para o inferno e o viveu. O encontro com o belo, inocente e natural - natureza e o natural - originário da terra, em alguns momentos, significou o paraíso terreal. Em outros, o encontro com as feras, os insetos, os selvagens e a natureza cruel. Uma desordem total, para esses, não se defrontou com o paraíso, e sim, com o próprio inferno na terra.

Para os teólogos da Idade Média o paraíso terreal não representava um mundo intangível, incorpóreo, perdido no começo dos tempos, ou “alguma fantasia vagamente piedosa, e sim uma realidade ainda presente em sítio recôndito, mas porventura acessível” (HOLANDA, 2000, p. X). Mesmo não alcançando com olhos mortais, a visão do paraíso, a terra prometida, o lugar divino, esteve continuamente presente no imaginário dos povoadores do Ocidente. O autor citado aponta que esse imaginário não se desvincula da natureza; a relação homem - natureza e imaginação se entrelaçam no processo de construção da representação, seja para a perfeição ou para a imperfeição.

Para Dubois (1995, p. 23) a imagem não se separa do imaginário. A atividade imaginativa constrói a relação do que se vê com aquilo que se quer ver. A representação visual produz um sentido que pode estar diretamente ligado com o real ou mesmo ser uma alucinação. É admitido “um desvio do sentido, da vista para a visão, e a visão leva-nos tanto a um fenômeno da ótica física ou biológica como a uma faculdade alucinatória”. Quando a imagem entra no sistema de significação encadeia um conjunto de símbolos que funciona como o meio de dar representatividade à coisa vista, assim, ela é reconhecida. A América imaginada como o paraíso, representa o imaginário cristão em sua forma de concretude do mundo e, logicamente, a relação entre o bem e o mal.

Ancorados nessas afirmações, a concepção de “paraíso terreal representou em diferentes épocas um modo de interpretar-se a História, um efeito da História e um fator da História”. Nosso objeto se faz análogo a essa afirmativa, pois, a relação entre bem e mal, personificado no contato com o outro, ou com a cultura do outro, representa modos de interpretar da história enquanto conhecimento, e de vivência da história enquanto processo temporal dos homens. Os homens – espanhóis – colonizadores da América, no processo de conquista, esperavam encontrar um “paraíso feito de riqueza e beatitude celeste, que a eles se oferecia sem reclamar labor maior, mas sim como um dom gratuito” (HOLANDA, 2000, p. XV - XVIII).

A colonização é um momento em que se alteram as visões paradisíacas e infernais. A primeira se refere ao universo econômico e a “segunda, sempre relativa aos homens, índios, negros e logo depois colonos”. Na relação entre paraíso e inferno, as concepções populares se reduzem às eruditas. Ambas completavam o sentido dado à cultura e as trajetórias históricas do universo colonial (SOUZA, 1986, p. 17 - 18). Isso demonstra a forma de ver, de representar o mundo e o plano dialético de certo e errado, vida e morte, bem e mal, que determinou e determina os regimes de funcionamentos dos indivíduos no tempo e no espaço em acordo com suas ansiedades e necessidades de acesso ao real (DUBOIS, 1995).

Como exemplo, recorreremos à historiografia para que nossas ideias fiquem mais claras. Holanda (2000, p. XXI) apresenta que Pero de Magalhães Gândavo, definia que em Santa Cruz não faz calor excessivo ou frio, ressoava nessa afirmação, a visão do paraíso. É a ressonância do paraíso, da visão do paraíso dos fins do século XV. O local seria abençoado ou não, em acordo com as representações que o indivíduo tinha acesso. O mesmo Pero de Magalhães em um

tratado do século XVI intitulado: “Tratado da terra do Brasil [...] constrói uma imagem terrível” dos habitantes do Brasil. Os ‘seres’ “seriam desumanos e cruéis, vivendo como animais, sem ordem e sem sociedade” (LEONARDI, 1996, p. 19). Paraíso e inferno se alteram na forma de ler a América e o Brasil.

Segundo Holanda (2000, p. 01) o Brasil foi colocado como paraíso, o lugar em que Adão nasceu e viveu, para depois ir para Jerusalém, por via do oceano que se abria como aconteceu com o Mar vermelho aos israelitas. O mesmo aponta, que o “gosto da maravilha e do mistério” presente nos relatos dos viajantes, aparece pouco nos relatos portugueses. Parece que havia uma espécie de consciência que a riqueza fabulosa iria ser cerceada por uma noção mais nítida relacionada às limitações humanas e terrenas. No entanto, por mais que houvesse esse realismo, o colonizador português não escapava da fantasia; em outras palavras, do fantasiar as ações. E não era de se esperar coisa diversa, pois, a “tradição costumava primar sobre a invenção, e a credulidade sobre a imaginação”.

Ainda com Holanda, (2000) e Dubois (1995), por mais que o século XVI apresentasse por via das ciências exatas e da observação da natureza uma noção de exatidão, é indubitável que a noção do real sempre veio por vias tortuosas, por escamoteações transitórias. Fantástico e real se alteram em uma única visão. O homem europeu controla o globo racionalmente impondo sua cultura e credo. A América em certo sentido acelera o processo da ciência moderna. A tensão entre os opostos definiu o momento da colonização e revelava o índice da mentalidade religiosa na vida cotidiana. Com isso, “tensão entre o racional e o maravilhoso, entre o pensamento laico e religioso, entre o poder de Deus e o do Diabo, embate, enfim, entre o Bem e o Mal marcaram desta forma concepções diversas acerca do Novo Mundo” (SOUZA, 1993, p. 22). O Brasil não se furtaria a tal aspecto.

A imagem do paraíso terrestre alimentado pela fauna, a bondade do ar, a simplicidade e inocência de sua gente. Holanda (2000, p. 11), aponta que os marinheiros se fiavam em coisas que podiam ver e tocar. Por outro lado, ele afirma que na África, no Oriente, a exploração se constituiu em uma vasta empresa exorcística. Expulsou os demônios e os fantasmas que por milênios povoaram aqueles mundos. Os escritos dos navegantes, carregados de engrandecimentos e tidos por longo tempo por fantasiosos pareciam guardar certo cunho de verdade. Os navegantes contribuem com a ciência por ruir com velhas lendas e concepções

sobre os continentes e seus monstros. Mas, não romperam com a ideia de paraíso, que, desde Colombo era algo fixo, não se constituía como fantasia.

O básico do imaginário é criar uma imagem que se apresenta como real. Para os navegadores a analogia dos lugares com os apontamentos dos teólogos era imediata segundo Holanda (2000). A mentalidade era alimentada pela cultura cristã. Para Bellotti (2005), comércio e religião, salvação da alma, povoamento e evangelização motivaram Igreja e Estado nas aventuras e no contato com o outro. No imaginário constrói o outro; o outro mundo. A partir do imaginário constitui o outro enquanto ser a ser identificado. Há um cruzamento, do que se tem de real com o que se está vendo imaginado.

Ancorado nesse aspecto, é criada uma representação onde o outro torna-se símbolo do paraíso, da inocência e das riquezas fáceis. Por outro lado, ele é projetado como “bruxos e bruxas” são nomeados como ameaçadores e negativos. Para Homi K. Bhabha (1998, p. 106), por via da subjetivação é criado um estereótipo que garante a marginalização e exclusão. É criado um regime de verdade que não submete as representações à julgamentos normatizantes, ele é apropriado e usado de várias formas. Assim, o descobridor inventa e descobre o outro e a si próprio.

A relação entre bem e mal se alteram voluntária e involuntariamente. A imaginação, o imaginário em certos momentos é tido como real. Ou como único meio de acesso ao real para entender o eu e o outro. Nesse contexto, não podemos desconsiderar que mesmo visto como paraíso o novo é associado ao exótico, à natureza e aos animais, ao ser maligno. A representação imaginária não se dissocia da representação imaginária do espaço (DUBOIS, 1995). Por analogia, os europeus estabelecem os pontos de princípios para o seu entendimento e familiarização do outro. Por via de uma mentalidade doutrinária constituída pela instituição econômica e religiosa demoniza ou não. Tal fator dependeu do interesse que estava em jogo.

Parece-nos que negativar o outro teve maior força. Pois,

Aos olhos da Igreja e do Estado, precisa ser demonizado para ser exorcizado. Demonizar significa classificar o outro negativamente; definindo-se numa relação de alteridade, em que não existe uma instituição neutra, apriorística, delimitando as virtudes e os defeitos de cada grupo, de cada indivíduo (BELLOTTI, 2005, p. 12 e 13).

Assim, “[...] sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros” (SOUZA, 1993, p. 28). Os ritos tupis associados a

feitiços e com relação com o demoníaco. A mulher índia caracterizada com conotações sabáticas. O próprio Brasil foi visto como uma prisão para os degredados. Segundo a autora citada, o nome Brasil denomina a disputa religiosa das instituições da época do descobrimento com as ações do demônio. Muitos procuravam atenuar sua pena em Portugal e não vir para o lugar em brasa, o inferno chamado Brasil.

Paraíso e inferno caracterizavam o Novo Mundo. Segundo Souza (1993, p. 21), Colombo ao chegar a América, busca traços do que ele já conhecia. Queria encontrar o que ele já conhecia na Europa. O novo é construído a partir do velho (DUBOIS, 1995). Para Holanda (2000, p. 19), as concepções de Colombo, não estavam distantes das concepções da Idade Média. Para ele, paraíso era uma realidade física, que distante como aponta a bíblia, existe em algum lugar do globo. Não havia nisso nada de fantasioso. As descrições das terras distantes embora impregnadas de magia e lenda era definida como real, concreta e existente, cumprindo as palavras escritas na bíblia.

Mesmo no paraíso é encontra o perigo. Ou mesmo, a visão sobre ele dá lugar ao lugar do espanto.

Não serão apenas primores e deleites o que se há de oferecer aqui ao descobridor. Aos poucos, nesse mágico cenário, começa ele a entrever espantos e perigos. Lado a lado com aquela gente suave e sem malícia, povoam-no entidades misteriosas e certamente nocivas – cinocéfalos, *monoculi*, homens caudatos, sereias, amazonas –, que podem enredar em embaraços seu caminho (HOLANDA, 2000, p. 21).

O novo ofereceu ao colonizador a possibilidade de encontrar um sítio aprazível e também figuras monstruosas como, por exemplo, homens com rabo, seres estranhos, homens que nascem velhos e vão ficando jovens com o tempo. Crianças que procriam aos cinco anos e morrem aos oito. Homens sem cabeça, ou com os olhos e boca no peito, elementos já projetados nas velhas concepções do aventureiro.

A ideia de que existe na terra, com efeito, algum sítio de bem-aventurança, só acessível aos mortais através de mil perigos e apenas, manifesto, ora sob a aparência de uma região tenebrosa, ora de colunas ígneas que nos impedem alcança-lo, ou então de demônios ou pavorosos monstros, pode prevalecer (HOLANDA, 2000. p. 24).

Ainda como forma de exemplo, podemos apontar que o pensamento de que existia a fonte da juventude motivou muitos à sua procura. Acreditavam fielmente em

haver tal fonte. E essa seria capaz de devolver a juventude ao velho, e isso, 'não era imaginação' para o homem daquele tempo, era totalmente real seguindo as ideias do autor citado. Outra lenda que era encarada como verdade, é a questão da existência das amazonas. Muitos ao verem mulheres indígenas, assimilavam-nas com as amazonas e acreditavam existir uma ilha em que habitavam mulheres e essas, por sua vez, possuíam muito ouro e prata.

Quando a realidade vinha à tona, não se encontrava o procurado naquele local, as ilhas de mistério se deslocavam, o fabuloso ia para outros lugares. A mentalidade:

Acolhe de bom grado alguns modos de pensar de cunho analógico, desterrados hoje pela preeminência que alcançaram as ciências exatas. Em tudo discernem-se figuras e signos: o espetáculo terreno fornece, em sua própria evanescência, lições de eternidade. A natureza é, em suma, "o livro da Natureza", escrito por Deus e, como na Bíblia, encerra sentidos ocultos, além do literal. Até a razão discursiva, feita para o uso diário, e entre os espíritos mais "realistas" encontram-se as marcas dessa atitude, que traz no bojo um sentimento vivo da simpatia cósmica (HOLANDA, 2000, p. 74).

Os tesouros que existentes em abundância pela terra, resultavam em uma associação entre real e fantasia, onde ambos se misturavam de forma sólida.

Mas o que naquele primeiro momento podia parecer desvario ou fantasia, o tempo, a seu modo, se incumbia de transformar em realidade tangível: magnífica realidade, e quase sobrenatural, pois que assim deveriam parecer aqueles infindáveis tesouros que abarrotavam tantos e tantos galeões e nunca se esgotavam (HOLANDA, 2000, p. 120).

Um elemento importante apontado por Holanda (2000) e Souza (1986 e 1993) e serve de exemplo para explicar a questão da construção do outro é o ouvir. O ouvir era automático, mesmo que diferente do que se vê no real, o ouvir produzia as formas de representação que condicionava a forma de ver. Essa representação alimentava o universo imaginário. Esse

Acoplava-se ao novo fato, sendo, simultaneamente, fecundado por ele: os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro. Numa época em que ouvir valia mais do que ver, os olhos enxergavam primeiro o que se ouvia dizer; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido (SOUZA, 1986, p. 21 - 22).

Não se consegue reconhecer o outro. Ele é inventado. A forma de definir o outro, o coloca como propício ao mal.

Se perdia na incapacidade de reconhecimento do outro: o universo novo que se constituiu em torno da imagem americana. Haviam-se passado

trezentos anos, tempo suficiente para que as projeções mentais dos europeus quinhentistas se espraiassem pelo continente recém-descoberto, somando-se ao universo imaginário dos povos de outras culturas e, finalmente, fundindo-se a eles [...]. O novo mundo deveria muito aos elementos do imaginário europeu (SOUZA, 1986, p. 22).

A autora aponta que o “hábito de ouvir se aliou ao de ver, numa espécie de premonição do primado visual” (SOUZA, 1986, p. 22 – 23). A partir de narrativas escritas para serem ouvidas, construía-se a imagem, a representação do maravilhoso, do misterioso e do horrível. Entendendo que bastava ouvir de alguém para criar crédito sobre paraíso – Deus, ou sobre o Inferno – diabo, a associação se automatizava em acordo com a situação vivida - ouvida e ouvida - vista. Como a

Grande vedete [...] é o diabo: é ele que torna a natureza selvagem e indomável, é ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrábilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele, sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras (SOUZA, 1993, p. 29).

Com o Velho Mundo cristianizado, o diabo se muda para outro endereço. Ele vem para o Novo Mundo devido à cruz no velho, deixa o mediterrâneo, e se fixa no Brasil. O nome Brasil tendo mais importância do que Santa Cruz, já justifica a ação da coroa e igreja no sentido de construir e combater o mal. Pois, o Brasil era o único a trazer no nome, a tensão das “chamas vermelhas do reino do inferno” (SOUZA, 1993, p. 32). O reforço da ideia entre o bem e mal ganha atenção entre os teólogos e legitima a evangelização por parte das instituições da Metrópole.

Aqui o imaginário se relaciona com o simbólico na condição de existência e meio de exprimir um conteúdo. O delírio, a fantasia, a imaginação mais secreta são feitas de imagens que representam uma coisa, uma função, uma realidade (CASTORIADIS, 1982). Olhar para o Brasil era ter a convicção de enfrentar um Velho inimigo. Tal fator torna-se um entrave na compreensão da cultura indígena, demonstra um imaginário que está carregado da fundamentação religiosa dos teólogos e filósofos do cristianismo, como Santo Agostinho e Tomas de Aquino (SOUZA, 1993, p. 32).

Com isso, é possível apontar que devido à cultura cristã, o mandamento tradicional do cristão, os homens daquele tempo, não consegue distinguir totalmente o real da realidade representada em sua imaginação.

Pode dizer-se, ao contrário, que seu realismo é, de fato, tributário de sua credulidade, que constitui propriamente uma forma de radical docilidade ou passividade ante o real. Não há verdadeiramente nesse realismo uma

negação dos infinitos possíveis da natureza, nem, evidentemente, do sobrenatural, por mais que o afetem de preferência as formas mais visíveis, palpáveis ou apenas serviçais que oferece o mundo (HOLANDA, 2000, p. 122).

Entre 'viagens' imaginárias e reais, a crença, a cultura e a mentalidade cristã vigora. As viagens e as 'imagens' imaginárias, se "entremeavam com relatos fantásticos, com situações inverossímeis que, tendo ouvido de alguém, o mercador acreditava ter vivido" (SOUZA, 1986, p. 24). Esses elementos compunham o contexto dos homens desse tempo. O ouvir, o ter o testemunho de alguém seria o suficiente para definir algo como o paraíso ou o inferno. Como bem ou do mal. Percebe-se que é um aspecto complexo, pois ao mesmo tempo em que é uma fantasia, essa mesma fantasia é real e faz parte do mundo da cultura de quem a toma como verdade, mesmo não podendo palpar ou tocar, a coisa se estrutura, representando algo real no seu sentido mais concreto.

Por via de Souza (1986) e Holanda (2000) temos um exemplo que caracteriza a complexidade da fantasia que se torna realidade. Os autores narram sobre o reino místico de Preste João, o suposto monarca cristão no Oriente. Souza nos diz que a primeira parte do mito é documentada, existem fontes. Já a segunda parte sobre o reino cristão em meio ao Oriente, é totalmente imaginária. Holanda endossa tal aspecto dizendo que há de fato duas versões, a mais acreditada é a que aparece no livro de Duarte Barbosa. O livro foi produzido a partir da tradição oral cristã. Faremos o uso desse extenso exemplo para justificar nossa argumentação. O objetivo é a melhor compreensão sobre o "Banco do Diabo" e, a partir disso, buscase exemplos na historiografia para melhor evidenciar nossas ideias.

Um dado relevante é que: na parte onde pessoas vão fazer o pacto, viver as aventuras e posteriormente a desmistificação, ou seja, do reconhecimento como sítio arqueológico, há documentação. Já na parte dos pactos em ficar rico, adquirir riqueza, da retirada do dinheiro, não há documentos, apenas as estórias narradas. Embora contadas, as estórias narradas, não se permite o registro por parte das pessoas e, isso não seria diferente, em um lugar de cultura cristã, não se poderia adquirir um testemunho da força do mal. No limite, tranquiliza reconhecer o "Banco do Diabo" como coisa de índio, embora 'extraoficial', as estórias, a ficção e a fantasia, definem o lugar como o próprio nome diz: "Banco do Diabo".

Passou-se a criar uma realidade em cima do que é ouvido, o que se ouve ajuda a ver, embora o que é visto não seja o real, nesse caso, o sítio de Santa Fé, um sítio arqueológico de produção indígena. A cultura indígena não é reconhecida como da faculdade humana e sim, do sobrenatural. Com essa passagem retomamos nosso extenso exemplo sobre a pregação de São Tomé. Esse vai pregar no Oriente e morre por lá. Em volta dessa ação, surge o mito de que Tomé teria ressuscitado e que pregava do Oriente ao Ocidente. A fama de tal feito se espalha por todo o mundo e em cima disso, surge várias histórias.

As histórias se iniciam com o seguinte acontecimento: um dia na cidade de Meliapor, São Tomé perseguido por gentios, se esconde em um monte. Segundo as fontes de Holanda (2000, p. 134 - 135), o missionário tinha o poder de se transformar em pavão³⁴. Por falta de sorte um caçador avista um grande número de pavões reunidos em uma laje, ele atira sua flecha alveja o vistoso pavão. No mesmo instante, “em pleno ar” um corpo de homem cai ao chão. “O caçador esteve a olhá-lo muito admirado, até que o viu cair ao solo, e então se foi, caminho da cidade, a dizer o milagre”. As pessoas e as autoridades ao se dirigirem ao local encontram o São Tomé morto e junto dele, duas pegadas, enfim, a história tem outras cenas. O que nos interessa dessa história é que, a partir dessas pegadas, espalha-se a lenda de que São Tomé ressuscita e sai mundo a fora a pregar a fé cristã.

Da Índia, a China e a América, onde se encontra no lajedo, na rocha, nas pedras a marca de dois pés, ou mesmo de um, atribui-se a passagem de São Tomé em sua ação de pregação. A lenda ganha força e se espalha pelos noticiários e missionários. Com isso,

O crédito universal do motivo da impressão dos pés humanos, a que provavelmente não seriam alheios os nossos índios, a julgar pelos testemunhos de numerosos cronistas, dava ainda mais corpo à ideia. Aos europeus recém-vindos tratavam logo os naturais de mostrar essas impressões, encontradas em várias partes da costa (HOLANDA, 2000, p. 136).

³⁴Histórias de transformação em pavão, em cupim, em toco etc., são comuns nas narrativas e conversas de fim de tarde no interior, no sertão de Goiás. Conversando com um sertanejo do município do córrego do ouro residente no município de Fazenda Nova, obtive o seguinte relato: “o fulano sabia vira toco, quando ele ia em uma fazenda e não queria que o dono o visse, ele virava toco. Agora, agora o sicrano, virava cupim” e ele ainda comenta: “ora! Se alguém dá um tiro, ele ia vê”. Ou seja, há a crença de que pessoas podem se transformar em cupim ou toco, esse aspecto da mentalidade, da cultura cristã tem força e permanência na atualidade.

A crença, de que São Tomé sai a pregar ganha ainda outras conotações. Por exemplo, ao encontrar mais de um par de pegadas, atribuía aos seus seguidores São João Crisóstomo ou Doutor Angélico. Ainda poderia acrescentar a figura dos pés de uma criança, “de um menino que andasse em sua companhia, porventura seu anjo da guarda” (HOLANDA, 2000, p. 137). Aqui não queremos discutir a hagiografia, do referido santo. Nossa intenção é mostrar que a interpretação de petróglifos, seja pelo lado profano ou o sagrado, tem longa data e extensa geografia.

No Brasil a lenda se espalha por todo litoral. Associa-se o local das pegadas como um lugar milagroso. Pessoas raspam a rocha e carregam consigo fragmentos, aquilo no desejo de proteção. Os devotos tinham a prática “de raparem a parte de rocha onde ficara a impressão das pisadas para consigo levarem as raspas em relicários”. Em outros lugares onde corre água, acreditavam que ele “fazia curas milagrosas, extinguindo toda espécie de enfermidades” (HOLANDA, 2000, p. 138). Os missionários católicos faziam questão de alimentar a crença, acrescentando tradições cristãs e crenças primitivas.

Por outro lado, esses missionários e catequistas, usavam tais marcas para a “conversão do gentio à religião cristã”. Ou seja, aproveita da própria cultura indígena para implantar a cultura cristã. Os religiosos associavam as impressões de pés humanos e “encontradas em pedras através de várias partes do Brasil e ligadas pelos índios à lembrança ancestral de algum personagem adventício que, ao lado de revelações sobrenaturais, lhe tivesse comunicado misteres” como o cultivo de plantas, por exemplo, (HOLANDA, 2000, p. 139). De modo resumido, as pegadas³⁵ simbolizavam a mensagem, ou a passagem de um “mensageiro de verdades sobrenaturais”.

Para a cultura cristã,

Assim como os bens do espírito são muitas vezes inseparáveis dos corporais, que representam como o sinal visível de sua milagrosa eficácia, seria de esperar que, fruto, eles próprios, de um mistério sobre-humano, esses sinais de São Tomé ainda fossem, por acréscimo, causa de curas prodigiosas. Aqui, em geral no Oriente (HOLANDA, 2000, p. 141).

³⁵ Podemos ainda acrescentar “marcas ainda notáveis [...] ver-se estampados dois pés unidos, e logo adiante, dois cavoucos, cabendo em cada um deles um joelho, indicio de que o santo faria ali suas preces” (HOLANDA, 200 p. 146).

Raspagem da rocha, visita aos locais e a bebida da água alimentavam o imaginário e reforçavam a “pregação universal do Evangelho em eras mais remotas”. Seguindo os apontamentos do autor, “o primeiro passo para essa metamorfose do herói civilizador” é dado no Brasil. Apontar São Tomé como apóstolo dos gentios, é admitir a ideia da pregação universal do evangelho. Havia segundo Holanda (2000, p. 115), uma similitude entre a palavra “Sumé dos naturais da terra e o São Tomé apóstolo dos gentios”, que reforçava que eles conheciam a verdade cristã. Nesse contexto é alargada a guerra justa ao gentio, estes não seriam simples gentios, ignorantes da verdade revelada. O mito propedêutico é usado para justificar a ação de catequização e guerra.

As marcas na pedra, no lajedo, ou na rocha, desde o passado promoveram várias interpretações e formas de representar sentimentos e desejos. Tanto no contato dos portugueses com o Oriente, quanto os “índios da América, tendiam frequentemente a assimilar certos petróglifos a pisadas de algum antigo e misterioso personagem como o próprio Buda ou o discípulo do Cristo, deveriam naturalmente incliná-lo a essa identificação” (HOLANDA, 2000, p. 155). Trazendo isso para nosso contexto e objeto, o lajedo de Santa Fé embora não tendo a conotação de algo milagroso conforme a fonte que tivemos acesso, ainda carrega o misterioso. A assimilação com o mal, o atribuir ao misterioso não foge dos dilemas cristãos da eterna luta entre o bem e o mal.

Para os homens da colonização, tomar as coisas como literal era uma forma de apreender o diferente, de viver com o exótico e com o misterioso encarando-os com concretude. Não há como descartar que o processo de imaginação e imaginário alimentou a forma de representação do outro. Pois, o mistério e a fantasia se construíram a partir das

Histórias, tão populares entre os conquistadores e povoadores do Novo Mundo, não respondem apenas ao gosto das façanhas proezas, dos triunfos heroicos e gloriosos, ou ainda do senso agudo de honra, da dignidade, da cortesia varonil, como também à atração das paisagens de encantamento e mistério [...]. [Sobre o índio é] bem característicos da estreita dependência em que se acha o maravilhoso, nas suas notícias e crônicas, de depoimentos alheios, é o que nelas se pode ler acerca de indígenas monstruosos localizados em certos lugares do sertão brasileiro” (HOLANDA, 2000, p. 162 e 167).

Ancorando na citação, a monstruosidade do indígena será descrita como homens anãos, homens que nascem com os pés voltados para trás; homens gigantes; de que haveria lugares povoados somente de mulheres, as Amazonas etc.

Fato comum a todos é que os índios são definidos como pagãos. O maravilhoso ou o horroroso se situa na ordem do deslocar. O deslocamento geográfico promove o deslocamento imaginário, ou da representação onde o indivíduo leva não apenas seus bens materiais, mas também e, sobretudo, os bens imateriais segundo Holanda (1994, p. 149).

“Os países lendários e as humanidades monstruosas foram sendo empurrados para regiões cada vez mais distantes e periféricas” (SOUZA, 1986, p. 26). A partir de Bhabha (1998)³⁶ podemos entender que o deslocar carrega consigo a perspectiva da existência; da existência de uma fronteira. Para atravessar esse lugar é preciso estabelecer uma ponte em que lugar e indivíduo desconhecido passam a ser conhecido. Nessa lógica, o colonizador apresenta o outro como degenerado em um sentido figurado e literal. Com isso, em nome de uma supremacia cultural é justificada a dominação apresentando o outro com visível e compreensível a partir da sua negatização. .

O deslocar dá aos povos originários uma representação de serem os agentes do mal, o povoador classifica o outro atribuindo-lhe uma carga negativa. Abrindo um parêntese, se a América e o Brasil tiverem o sentido de misterioso, o sertão em certo sentido é tomado como possuidor do desconhecido, do maravilhoso. Ele alimenta a fantasia e a ficção. Para Holanda (2000, p. 169), sertão é o reforço, o sinônimo de mistério e monstruoso. O sertão além de parecer estar em todo lugar onde supostamente é deserto, ele anuncia o desconhecido é definido como espaço social a ser conquistado e preenchido segundo Lima (1998, p.44 e 57).

Ao fechar os parênteses, entendemos que nos lugares distantes, a metáfora tinha valor literal. “É indubitável que naqueles tempos as fórmulas literárias queriam ter, não raro, valor literal, mais literal com certeza do que o teriam se empregado hoje: as próprias metáforas nem sempre eram apenas metafóricas” (HOLANDA, 2000, p. 178). Para os colonizadores e suas imaginações, o autor define:

O importante é que não parecem ausentes, mas foram, ao invés disso, fatores ativos da expansão colonizadora, as mesmas manifestações sobrenaturais que em toda parte e em todos os tempos formaram como o cortejo mágico e resplendor das minas preciosas (HOLANDA, 2000, p. 179).

³⁶ Ver BHABHA, Homi K. O local da Cultura. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves e Myriam Ávila. Belo Horizonte – MG: UFMG, 1998, p. 20;60 e 109.

Entre as teses de a América ser o paraíso terreal, surgem, a partir de experiências negativas, movimentos que debatem, sobretudo entre os teólogos quinhentistas, “de que os índios são meio bichos”, duvida-se da sua bondade natural. Já no início dos embates entre índios e brancos os colonizadores não tinham motivos para engrandecer o indígena. “Os colonos não tinham naturalmente maior empenho em engrandecer os naturais da terra, alvo de sua cobiça de escravistas ou fonte de constantes inquietações [...] a balança irá pender decididamente para o lado dos defeitos” (HOLANDA, 2000, p. 372 e 341).

A partir disso, os indígenas eram tidos como o próprio diabo. Os “indígenas eram representantes de demônios reais”³⁷ (SOUZA, 1993, p. 38). Segundo a autora, a demonização do índio foi muito forte e os missionários tomaram como algo pessoal. O medo do inferno e do diabo define a marca da colonização no processo de ocidentalização do Novo Mundo. Embora o diabo tenha sido estranho para tupis, nauas, maias, incas e demais povos da América. Houve triunfo do imaginário cristão sobre os povos do novo continente. A concepção binária entre céu e inferno, natureza e cultura, bem e mal, se impôs. No processo de colonização da cultura indígena o europeu diaboliza a sua cultura, o próprio índio entra nesse conjunto simbólico como representante do Mal. Na verdade o Brasil foi estigmatizado como uma terra propícia à propagação do mal, os seus habitantes não fugiriam a esse destino.

1.2 O imaginário diabólico sobre o Brasil, a natureza e o indígena.

Diabolizar o outro não é aleatório, torna-se um aspecto necessário para construir o material – real de conforto do indivíduo. Estabelecer “vínculo” entre o que se vê com aquilo que se quer ver, dá forma e materialidade à coisa vista e imaginada. Dessa forma, um termo representa o outro, ambos representam algo. Esse aspecto “comporta, quase sempre, um comportamento “racional-real”: o que representa o real ou o que é indispensável para pensar ou para agir” (CASTORIADIS, 1982, p. 155). Uma imagem se apresenta como real ao manifestar a projeção da cultura do indivíduo sobre o outro. Tal aspecto é feito para a construção de uma realidade que satisfaça a sua consciência.

³⁷ Nessa passagem a autora faz referência ao olhar do europeu sobre a América.

Por ordem a uma realidade que supostamente está em desordem, é atribuído um sentido, que subjetivamente dê ferramentas para entender e agir nessa realidade. Construir o outro a partir das antigas concepções é tranquilizar a consciência e identificar e ser identificado. Ver nos índios aqueles que se entregam ao diabo, explicava a diversidade de ritos e cultos que contrapunha a visão ocidental-cristã e moderna, já estamos falando de um universo de conflito entre civilizados e supostamente selvagens. O imaginário dá a significação e ganha importância na organização do mundo. “Projeta desse modo a realidade do seu desejo num objeto que ele propõe subjetivamente, acreditando atribuir-lhe realidade” (DUBOIS, 1995, p. 29). O mundo é organizado por representações, conjuntos simbólicos e imagens reais e imaginárias. Esse fator define o outro e a si próprio, de forma a organizar em novas representações ampliando as fronteiras do incompreensível e incompleto para o completo e compreensível por via dos antigos conteúdos.

Para Souza (1993, p. 132) a vitalidade do imaginário vem das representações que se faziam do demônio no Velho Mundo. Esse, vai para a América em multidão e se multiplica na forma representativa. Agora, há um novo palco para a caça às bruxas e bruxos. Esses não existiam no Brasil, mas foram criados. Perseguido no Velho Mundo, o diabo é encontrado nos ritos indígenas, passa a ser o alvo perfeito para o estereótipo³⁸. Tal ação fazia valer a permanência de um imaginário de longa data que tranquiliza as consciências cristãs. Para Souza (1993) e Nogueira (2002) as representações iconográficas se demonstravam como fontes empíricas para definir a relação dicotômica entre bem e mal. Percebe-se a arte como um código das condutas e sentimentos dos homens. Na representação dos artistas há um modelo de canibalismo que evidencia as práticas Satã-anthropofágico antigüíssima no Velho Mundo, e que renasce no Novo. A revivência do canibalismo ressurgiu do adormecido imaginário ocidental em representações iconográficas.

Na fonte iconográfica³⁹ percebe-se o tratamento do suplício, da mutilação do sadismo, dos sofrimentos, da ação do demônio. Temas predominantes da Idade Média que são embebidos na Idade Moderna. Para Souza (1993) as representações

³⁸ Ver BHABHA, Homi K. O local da Cultura. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves e Myriam Ávila. Belo Horizonte – MG: UFMG, 1998, p. 106.

³⁹ A iconografia analisada pelos autores foram os quadros, esculturas e altares.

da obra de arte e dos textos escritos, fixam as sensibilidades de uma época, “da alma humana e do inconsciente humano”. Os temas que representam símbolos da dor, do erotismo, do prazer, do sacrifício, etc., esses sentidos, ou essa forma de atribuir sentido, demonstra o imaginário da época na sua relação com o mundo (DUBOIS, 1995). O mesmo paraíso passa a ser o inferno. A mentalidade cristã carrega a dicotomia, a duplicidade. Para cada bem existe um mal ou vice-versa (NOGUEIRA, 2002).

É importante percebermos o imaginário do período. Por via de ideias, representações e ações, foi construído e apresentado um universo simbólico que suscitam ações e sentimentos dos homens no tempo e espaço. O imaginário se estrutura por meio de práticas e discursos, afloram os diferentes sentidos de realidade. A concepção de um lugar como assustador despertava os “sentimentos de apreensão e terror. Atentar para o imaginário, um dado tão invisível e pertinente, requer sensibilidade para se enxergar a história que se constrói nos corações e mentes das pessoas” (BELLOTTI, 2005, p. 15).

Não se capta diretamente o imaginário. Pode-se percebê-lo a partir de suas manifestações. É o sujeito em sua vivência e história que constitui o aspecto da sua singularidade. Não é algo combinatório da realidade, embora transpareça aspectos lógicos e racionais como apontamos acima. Os elementos ultrapassam o limite do racional e se configura no pólo do imaginário (CASTORIADIS, 1982). O outro diabólico, funda suas raízes no imaginário europeu. O contato com o outro evoca a concepção binária do bem e mal, do civilizado e não-civilizado, do cristão e do não-cristão (SOUZA, 1993 e BELLOTTI, 2005).

Na tentativa de silenciar a cultura do outro, incorporam “práticas religiosas indígenas no rol das ações demoníacas, os europeus ampliaram o sentido de superstição, de maldade, de feitiçaria, revivendo com cores mais fortes as analogias com o sabá, o canibalismo e a magia” (BELLOTTI, 2005, p. 13). Constrói-se a imagem do eu, destruindo a imagem do outro, a identidade do outro. A política da colonização imprimiu “a exploração econômica e catequese” promovendo a ocidentalização e circularidade de níveis culturais (SOUZA, 1993, p. 55). Um fator importante que a autora aponta é que havia continuidade da cultura e da religião popular da Europa na América embora com outras características. As práticas religiosas da Colônia, no Brasil, se confundiam com os casos europeus. A ocidentalização mais do que a colonização demonstra a função de transmissora de

cultura que teve a empresa religiosa e estatal no centro do processo de legitimação das ações.

Degredados, condenados pela Inquisição, missionários, funcionários e outros, afirmaram a transmissão cultural e a forma de legitimar o imaginário demonológico no outro (SOUZA, 1993 e BELLOTTI, 2005). A ação da catequese e do Santo Ofício instituiu uma rede simbólica e funcional. Os sujeitos viveram fantásticamente uma cena, constituída de imagens que estão na sua significação nuclear. A cena vivida na imaginação possui uma conotação real na sua significação. A demonização do outro passa diretamente por cada indivíduo. Mas, não é criado totalmente sozinho, ele precisa da sociedade em sua produção historicamente constituída para responder às condições que lhes são apresentadas; seja para bem ou para mal⁴⁰.

A partir dos apontamentos de Souza (1993, p. 49) real e imaginário; simbólico e simbolismo; representação e prática definem ações e constitui a cena binária do conflito entre o bem e mal. A reconstituição do drama é revivido na experiência que o sujeito tem no tempo histórico. Suas significações e sentidos se concretizam na tensão imaginária. Ver em um lugar as matérias e conteúdos simbólicos é dar forma e cor ao imaginário. “Cada sociedade define e elabora uma imagem do mundo natural, do universo onde vive, tentando cada vez fazer um conjunto significativo” que lhe traga significado e ‘ordem’ a coisas (CASTORIADIS, 1982, p. 179).

No imaginário europeu o Brasil ocupa o lugar do mal, desde o nome que lembra as brasas ardentes do inferno, até a travessia do oceano que se caracteriza como um princípio de punição, da terrível viagem. O indígena eleito representante do Mal configura o diabo real (SOUZA, 1993). E os condenados cumprem a pena na terra para onde se mudou o velho inimigo de Deus. Então, as visões de um lugar demonizado se firmam em uma simbologia. O simbolismo funciona diretamente a algo que não é simbólico e é também não somente real – racional. Corresponde a redes simbólicas que se situam a uma época histórica singular. A forma de viver, de ver e de fazer define a existência do indivíduo e da própria forma de representar o mundo. O alimento do imaginário está nas representações que supridas pelo

⁴⁰ CASTORIADIS, Cornelius. A instituição imaginária da sociedade. Tradução de Guy Reynaud; revisão de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

simbolismo caracterizam os aspectos do certo, do errado e do que pode e não pode nas palavras de Castoriadis (1982, p. 155).

O imaginário não é algo que possa ser simplificado. Ele efetiva a relação do sujeito com o mundo. A imagem do mundo é a imagem que uma sociedade faz dele. Ao escolher os objetos, símbolos e representações essa sociedade constrói o imaginário que não é fixo, pelo contrário, é flexível, inovador e transformador. Contudo, um ponto importante é a imagem que se faz, se vincula a um passado, a algo que já existiu para daí criar suas formas e linhas de desenhar o mundo. Por via da relação entre bem e mal, ordem e desordem, certo e errado, o local ou o indivíduo ganha uma caricatura que relembra os velhos combates e conflitos religiosos que definiram a cultura do Ocidente. O Novo Mundo foi pensado na lógica de “um rei, um deus e uma lei” por uma Igreja e um Estado. Instituições que alimentaram o imaginário produzindo e reproduzindo representações de modo a se estabelecerem como reais na realidade cotidiana dos indivíduos.

Com a mudança do Diabo para a América, há também a transferência cultural. A ocidentalização do novo continente harmonizou as “tradições europeias” com o maravilhoso e assustador. Souza (1993) ensina que atribuir aspectos malignos a astecas, incas, maias e índios eram vesti-los com uma velha roupa. Com isso, se cria um ambiente familiar, onde as coisas existentes e não existentes se fizeram existir, para suprir a necessidade de si próprio. Seguindo os apontamentos de Schwarcz (2012, p. 359) o novo é mais velho do que novo “não se cria sobre o nada e no vazio. Os símbolos são eficientes quando se afirmam no interior de uma lógica comunitária afetiva de sentidos”.

Por mais que houvesse mudança nos sistemas de representação

Assistimos à construção de um sistema de conteúdos simbólicos onde se articulam de maneira eficaz a realidade e o imaginado, o mundo dos vivos e o além-tumba, intermediados por um universo invisível de seres sobrenaturais, que de uma maneira ferozmente maniqueísta, empenham-se num combate sem trégua [...] combate que transborda da esfera do sagrado para pautar condutas e comportamentos cotidianos, servindo de explicação para a realidade e as desventura vividas (NOGUEIRA, 2002, p. 11).

Com isso, chamar os costumes religiosos dos indígenas de feitiçaria era viver algo já vivido anteriormente. A alusão “aos tupis, com os quais os diabos mantinham comunicação constante, fosse por intermédio de demônios familiares em forma de animal – morcegos, pássaros negros –, fosse por meio [...] rituais [...] com

ervas” caracterizava um símbolo do mal. Definir os ritos indígenas como satânico, casava com as terminologias que empregava-se para representar, os sacerdotes ou responsáveis pelos espaços sagrados, o indígena como satânicos, bruxos, feiticeiros (SOUZA, 1993, p. 28).

Para garantir o controle da consciência precisava-se construir, detectar e divulgar um mal para posteriormente alimentar o imaginário de combate onde a missão de destruir o reino do maligno se fazia presente nos homens que vinham para adquirir riqueza e almas. De certa forma há uma infernalização do mundo e do outro.

Infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas [...] lugar imaginário das visões ocidentais de uma humanidade inviável. Houve perplexidade ante as nuvens de insetos, as cobras enormes, o calor intenso; mas ante o canibalismo e a lassidão do indígena, a feitiçaria e a música ruidosa dos negros, a mestiçagem e, por fim, o desejo de autonomia dos colonos, houve repúdio (SOUZA, 1986, p. 32).

Segundo a autora, se a América é filha da Europa, ela foi inventada a partir da bagagem que os viajantes e povoadores trouxeram do velho continente. Nomear a cultura do indígena como algo do mal, o local do diabo, é construir, inventar o outro e a outra cultura para justificar a sua. Ou seja, a branca, cristã e civilizada. Um dos frutos mais valiosos que se podia dar e colher na nova terra seria “salvar a gente indígena”. D João III apontava que a principal coisa que se cumpria com o povoamento da terra era a conversão da gente da terra à fé católica. De certa forma a religião fornece os mecanismos de justificação da conquista da nova terra e de sua gente.

“Portanto, sem que os propósitos materiais fossem acanhados, cristianizar era, de fato, parte integrante do programa colonizador dos portugueses diante do Novo Mundo” (SOUZA, 1986, p. 33 - 34). Se portar como apóstolos nas terras descobertas, tinha por objetivo mais almas. Quantas mais almas convertidas, maior seria a quantidade de riquezas encontradas. “Importava muito trazer índios do sertão, pois “posta ao lume e conhecimento da nossa Santa Fé”, suas almas seriam salvas”. Para a colônia deslocaram-se projeções do imaginário europeu.

Logo, a cristianização dos povos autóctones vinha junto com o seu denegrir. “Denegrindo-os, estava justificada a escravização” (SOUZA, 1986, p. 36). A expansão da fé, a colonização e o infamar do indígena, tinha por objetivo a sua escravização e extermínio. Por via da guerra ao mal, combatia o ser de carne e

osso. Daí para considerar os indígenas bárbaros, animais ou demônios/diabos, era uma forma de ver um mundo em 'caos' que necessitava de organização. Essa ação contra o indígena configurava a lógica de que: aquele que não pertence, ou não aceita a cultura cristã, logo é incorporado no rol dos seres do mal. Que representam o mal na terra e que deve ser combatido.

Nesse processo até mesmo os fenômenos da natureza foram diabolizados. Por exemplo, a travessia de um rio caudaloso era considerada muito perigosa, pois o "rio caudaloso podia estar habitado por diabos". No dia da realização de uma missa, se houvesse "tempestades, relâmpagos, trovões, vento e chuva" encarava-se tal fenômeno como o lugar de visibilidade do demônio, de onde ele anda (SOUZA, 1986, 69). Seguindo os apontamentos de Nogueira (2002, p. 30) os cristãos pensavam nas forças da natureza por via do sobrenatural. No drama cristão, o equilíbrio divino definia a ordem das coisas. Se for bem são os anjos, se vai mal, é o diabo. Parece que o diabo estava na rua no meio do vento em toda parte (ROSA, 2001).

Então, a natureza e o habitante do Novo Mundo eram maculados. Cobertos por uma manta negativa. No caso do indígena, sua cultura tratada como manifestação do diabo. Na relação com o sobrenatural o "homem da colônia paga tributo ao diabo e cofirma seu caráter de humanidade diabólica" o próprio índio vivia aterrorizado pelo diabo. Pois, seriam os indígenas seres que não conhecem Deus.

Induzidos ao erro pelo Maligno, incapazes de discernimento por serem privados de razão, os indígenas atolam-se mais e mais no engano da idolatria: adoram o Diabo através de seus ministros, os pajés, "pessoas de má vida, que se dedicaram a servir o diabo" [...] a demonização do homem colonial expandiu-se da figura do índio – seu primeiro objeto – para a do escravo (SOUZA, 1986, p. 70).

Sem entrar na discussão do negro no Brasil, essa passagem é importante para demonstrar os embates culturais. Devido o outro não ser igual, ou mesmo aceitar a mesma cultura, ele passa por uma construção onde ele é representante do maligno. O diabo se faz representado pelos fenômenos da natureza, pelo indígena e sua cultura e, posteriormente, pelo negro. Nos torna nítido que caos e ordem vigoram na relação de leitura do mundo onde a cultura mais forte militarmente negativiza o outro e seu mundo.

Em nome da civilização e das vantagens da fé cristã é criada uma situação em que o outro precisa ser salvo. Desenvolvimento econômico associado à

escravidão. Extermínio do indígena e da sua cultura em nome da cultura cristã serão os processos condutores de uma política baseada na dominação e anulação do outro. Conquistar almas, desenvolvimento econômico e garantia de posse do território, aparecem como milagre que iria salvar os povos atrasados.

A destruição de uns decorreu muitas vezes da construção de outros, num processo que foi simultâneo, embora muito diferenciado e plural, desde a época das grandes navegações, com o moderno e o não-moderno coexistindo no interior do mesmo mundo [...] aventura e a simpatia foram se combinando com esquecimentos, preconceitos e xenofobias de todo tipo [...] essa mentalidade se tornou dominante [...] morte matada inevitável justificando truculências “civilizadas” em nome do crescimento econômico [...] Com os fins justificando os meios, mais uma vez (LEONARDI, 1996, p. 177).

Seguindo os apontamentos da citação, o outro é inventado. “Mitos sobre a natureza selvagem de homens bárbaros e primitivos, histórias de canibalismo” são uma das várias invenções (LEONARDI, 1996, p. 180). A única cultura e civilização são a europeia na visão do colonizador. E eles forçam outras nações a seguir seus passos por meio da guerra militar, religiosa e cultural. Em nome de uma cultura, “qualquer outra forma de cultura local ou regional é no máximo folclórica e exótica” para não dizer diabólica. Nesse raciocínio, o etnocídio, a escravidão e o extermínio foram encarados como justo e necessário para o progresso da cultura ocidental, pelo menos do lado do vencedor. Do lado perdedor não há fontes que registre como se viveu as atrocidades da cultura branca.

Dessa forma, o conhecimento do outro foi se metamorfoseando em acordo com os momentos históricos ou as conveniências do vencedor. Em primeiro momento o encantamento; em segundo, repugnância; depois desencantamento e desprestígio.

No primeiro momento, não obstante tudo quanto nos hábitos ancestrais da gentildade pudesse repugnar a sua consciência cristã [...] fora também a impressão inicial que a homens de boa-vontade pudera produzir aquela gente em sua nudez e inocência, tamanha que não seria maior a de Adão antes do Pecado [...] sucede, no entanto, que, mal passado esse encantamento inaugural, a serena confiança parece mudar-se, entre eles, numa espécie de obstinação desencantada [...] pode-se seguramente afirmar, à vista dos documentos disponíveis, que ninguém, e o missionário talvez ainda menos do que o colono, se inclinaria de algum modo a notabilizá-los (HOLANDA, 2000, p. 373).

Os índios, adjetivados de cães, de porcos, na maneira de tratarem uns aos outros etc. Apresentar o índio com natureza tendente ao mal, segundo o autor citado, justificava a razão dos padres virem catequizá-los. Robustez e bestialidade

era o atributo usado para classificar o outro não pertencente ao universo das civilizações iluminadas. Por via de um tratamento a ferro e fogo, construiu a história do outro. Estado e Igreja consideraram que se portar dessa forma era a única maneira de salvar o outro.

Na teoria – em tese – respeitava-se a liberdade do índio. Na prática aplicava os castigos, o cativo, a escravidão e o ataque à cultura do indígena, nomeado de selvagem e infiel. Forçavam os pais a vender seus filhos e diziam ser sem afeto, não assumindo que a situação a qual se encontrava o obrigava a vender o filho para não morrer de fome. Nas palavras dos religiosos e colonos os naturais da terra são:

“Cruéis e bestiais” são os epítetos que lhes dá, capazes de matar aos que nunca lhes fizeram mal, no que não poupam a clérigos, nem a frades e nem mesmo a mulheres, algumas “de tal parecer, que os brutos animais se contentariam delas e não lhes fariam mal”. De pouco servem os benefícios, nem se pode esperar que diante deles essa gente tão carniceira de corpos humanos se incline, afinal, e se abstenha de seus costumes [...] o remédio era, pois, domá-los por temor e sujeição [...] para este gênero de gentes não há melhor pregação do que espada e vara de ferro, na qual mais do que em nenhuma outra é necessário (HOLANDA, 2000, p. 377).

Tomando por base a espada e o ferro, os civilizados expandiram a sua crença, o comércio, o desenvolvimento e o progresso. A incorporação do outro aos valores do ocidente incluía submetê-lo a condição de inferiores. Perda da terra, dos filhos, da crença, da cultura e por fim, da identidade, caracteriza o saldo das relações culturais entre brancos e índios. Os indígenas mortos foram apagados, esquecidos da História. Segundo Portela (2006), aos sobreviventes, seguramente podem ser definidos como resistentes, por suportar a violência física e simbólica sofrida ao longo da História do Brasil.

1.3 O diabo muda para o Brasil, um novo velho retrato do indígena.

Para bem ou para mal, os seres humanos se ligam uns aos outros. No limiar de constrangimento ou de estímulos, incentivos, as pessoas formam a consciência da realidade. Sem sombra de dúvida, sua formação inicial tem as gerações procedentes como exemplo, inspiração. O processo social reflete as complexas relações que desenvolvem o específico de cada geração, por conseguinte, a posição dessas no que refere à cultura do outro. É importante frisar que algo que desperta preconceito, ódio, vergonha e outros sentimentos num período, pode não ter a

mesma consistência em outro. É possível um movimento no sentido oposto que deixe claro a mudança e o processo que cada pessoa ou sociedade sofreram ao longo do tempo.

Aceitação ou negação ingressa no fluxo das mudanças históricas. O “Banco do Diabo” apresenta duas fases: uma como local de pacto e práticas mágicas; outra como um ambiente de cultura do índio, dos povos originários que remete novamente ao passado anterior ao momento de construção do “Banco do Diabo” como símbolo de demonização da cultura pétrea, da idade da pedra. É complexa essa relação, as variações temporais se mesclam em um arsenal de conjuntos históricos⁴¹ que apresentam a dificuldade da nossa sociedade em aceitar o outro, o índio, como ser humano; como produtor de cultura; como possuidor de cultura e por fim, como cidadão possuidor de uma cultura diferente da reconhecida como padrão⁴².

São várias posições de ordem política que permitem pensar problemas que abrangem a relação do eu, nós e dos outros. Os outros, sendo os indígenas, no seu processo histórico de resistência a invasão geográfica, física, e por último, quando há sobreviventes, o cultural; sofrem historicamente a exclusão, o etnocídio e o genocídio. Segundo Cristiane de Assis Portela (2006, p. 18) “a relação entre índios e não-índios [...] é tarefa extremamente complexa, sobretudo, por trazer em seu bojo a ruptura com visões já consagradas na história” e mesmo na historiografia que reforçam o seu esquecimento. “No Brasil, os índios foram sendo apagados e invisibilizados, diluídos inicialmente entre árvores (a natureza e os animais) e posteriormente, entre esquecimentos (os pobres e despossuídos)”.

Se fizermos uma rápida leitura do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB e alguns de seus participantes, na definição da nação predomina a visão romântica que busca um passado mitológico para construir uma memória nacional. “Tratava-se de encontrar uma “origem” honrosa num momento remoto em que conviveriam indígenas e nobres brancos em uma região igualmente lendária e perdida num passado imemorável”. A perpetuação da memória tinha como norte um projeto romântico de uma cultura genuinamente nacional. Para isso, sócios do IHGB recomendavam que “os brasileiros deviam se concentrar na descrição de sua

⁴¹ Primeiro visto como animal, depois uma natureza humana diferente, canibal e etc, por fim atrasado romantizado. O coitado, atualmente preguiçoso e impedidor do progresso segundo Leonardi (1996).

⁴² Ver: ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

natureza e costume, dando realce, sobretudo ao índio, o habitante primitivo e o mais autêntico” (SCHWARCZ, 2012, p. 337 - 340).

Embora o índio entrando em cena, e havendo o esquecimento do negro e da população mestiça⁴³; o que predominava de fato era a representação da cultura indígena associada à exotividade de sua gente e a vegetação tropical.

Sabia-se muito pouco a respeito dos indígenas, mas na literatura ferviam os romances épicos com chefes indígenas heroicos, amores silvestres tendo a floresta virgem como paisagem. Lançavam-se, pois, as bases para esse momento de fundação de nossa cultura, que aliava de maneira mítica “os naturais e a natureza”. O Brasil nunca foi tão tropical e exuberante e jamais tão branco e indígena (SCHWARCZ, 2012, p. 341).

É importante trazer essa passagem da nossa História e identificar as definições românticas e contraditórias do IHGB para demonstrar que a relação entre índios e brancos foi marcada por um discurso oficial e uma prática extraoficial que marca as ações sobre o outro. Se por um lado valoriza o índio e sua cultura associado à natureza, por outro, o extermínio, a morte, a aculturação e desconstrução da cultura para assimilação do índio na cultura branca configurava as relações reais⁴⁴. Sem entrar na discussão do mito de fundação, a autora citada usa algumas palavras que resumem e definem as relações sociais da época: o indígena deve morrer para que a nação vingue.

Se a literatura do IHGB exaltava o índio, a política do extermínio, da extinção não passou em branco⁴⁵. O indígena colocado como perdedor sacrificado, como vítima, carrega o estereótipo e oposição entre civilizado e não-civilizado construído ao longo da história. De um lado o indígena “silvícolas bárbaros ou catequizados; de outro os aborígenes indomáveis e livres como a natureza” (SCHWARCZ, 2012, p. 324). A associação do indígena com a natureza, a selva, o selvagem é constante e tem reflexo direto nas gerações posteriores, uma mais outra menos. A representação do estado de pureza, do passado mítico e heroico idealiza uma visão mítica sobre o outro.

⁴³SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nacionalidade e Patrimônio: o segundo reinado brasileiro e seu modelo tropical exótico. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 34, 2012. A autora lembra que em 1930 que o negro é tema oficial do estado como símbolo da mestiçagem, antes disso era vergonha devido a escravidão.

⁴⁴ Ver MAGALHÃES, Couto de. Viagem ao Araguaia. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Brasília: INL, 1975. Ele fala do ódio que havia entre índios e brancos nos locais mais afastados, no sertão brasileiro.

⁴⁵ PORTELA, Cristiane de Assis. Nem Ressurgidos, Nem Emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980 - 2006). Goiânia – GO: UFG, 2006. (Dissertação de Mestrado).

Há impressão que no século XIX, brancos e índios não viviam em um ambiente inóspito e marcado pela escravidão e morte. Se para alguns desse período, o índio se definia como símbolo de nobreza. Para outros ele será descrito “como ignorantes, bárbaros e portadores de instinto selvagem” representando um tipo que deveria ser esmagado pela civilização. As múltiplas formas de negação ou aceitação do outro, se ligam ao fator temporal⁴⁶. Recorrendo a Von Martius entende esse processo de forma mais direta.

Ainda no século apontado, Von Martius descreve que a nossa formação é fruto do encontro de três raças. Cada uma possuindo sua índole particular, inata. Embora ambas se influenciando mutuamente na formação da população nacional, o branco, absorve as outras raças como o índio e o negro e se projeta no processo hierárquico no topo da pirâmide racial. Para o autor a história dos aborígenes americanos está envolta em obscuridade. O autor liga o índio ao paraíso, ao aspecto mítico, posteriormente, ao purgatório, e por fim, ao exótico. O indígena com “inclinações físicas unicamente por sua razão instintiva” (MARTIUS, 1845, p. 393). O índio lhe chama atenção pela curiosidade que desperta. Sua dissertação descreve o índio como sendo privado de religião e razão, algo que merece atenção pelo caráter de ser raro. Sem historicidade, sem documentos históricos ou monumentos; sem lei, rei ou fé⁴⁷, o indígena é uma história perdida.

Para endossar os apontamentos Portela resume as ideias do autor:

Os indígenas representassem “um estado primitivo do homem”, destituindo-lhes a história ao considerá-los como “resíduo de uma perdida história”. Assim, primeiramente, deve-se considerá-los por suas características físicas, e a partir destas, seriam compreendidas as suas atividades “espirituais”, tendo como documento mais significativo, “a língua dos índios”. Considerando o tupi como língua homogeneizadora dos povos do Brasil, entende que não podemos duvidar que todas as tribos, que nela fazem-se inteligíveis pertençam a um único e grande povo, que sem dúvida possuiu a sua História própria, e que de um estado florescente de civilização, decaiu para o atual estado de degradação e dissolução (PORTELA, 2006, p. 20).

O indígena é um povo de uma “perda história” na visão do historiador alemão. Ele ainda acrescenta que a degradação e a dissolução é o seu destino pois,

Uma perda filosofia natural e de culto ainda enigmático. Uma indagação superficial do culto dos índios do Brasil contenta-se em considerá-los com uma espécie de xamanismo ou fetichismo [...] que dos restos atuais de

⁴⁶ Para o IHGB o índio como símbolo da nacionalidade; para o bandeirante: feras e escravos; para os modernistas: símbolo da cultura; para os fazendeiros do estado do Para: atraso econômico e ameaça. Para os colonizadores: canibais e sem alma. Todas as definições estão atreladas ao interesse temporal de representação do outro.

⁴⁷ LEONARDI, Victor Paes de Barros. Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.

ideias e cerimônias religiosas por noções anteriores mais puras, e por formas de culto antigo, do qual sacrifícios humanos dos prisioneiros, o canibalismo, e numerosos costumes e usos domésticos devem ser considerados com a mais bruta degeneração, e que somente deste modo tornam-se explicáveis (MARTIUS, 1845, p. 394).

Somente por via da degradação é possível uma explicação da história do indígena nas palavras do pensador alemão. A representação construída acerca do indígena é ligada ao aspecto natural, à natureza e ao enigmático. Como se não houvesse um meio racional de explicação e entendimento para a sua cultura. E quando se fala em cultura, relega-a ao pejorativo. O indígena é colocado entre o ser que pertence à esfera do selvagem, do primitivo que carece da ajuda do branco por se encontrar em degradação.

Em outra fonte temos que no

IHGB, os indígenas aparecem como parte constitutiva da nação, porém, é preponderante a valorização da cultura lusitana (proposta de branqueamento populacional). A dissertação de Von Martius “Como se deve escrever a história do Brasil” é texto fundador da história oficial do Brasil, estando nela contidos muitos dos elementos do olhar que a historiografia por muito tempo destinou aos povos indígenas. Nesta, a história do índio no Brasil tem relevância pelo caráter de exotismo e curiosidade que a permeia, devendo o historiador ser instigado pela explicação de como foram originadas estas “ruínas de povos” (PORTELA, 2006, p. 19 - 20).

Exotismo, curiosidade, degradação e ruína, são os fatos que motivavam o estudo da cultura indígena. Por outro lado, o caráter romântico e idealista, o indígena representado como símbolo de nobreza, de pureza e bravura. Não há a preocupação do índio como ser humano dotado de sua capacidade, cultura e historicidade. Ele está relacionado ao branco ou a civilização. E para a civilização vingar, o indígena tinha que morrer ⁴⁸ fisicamente ou culturalmente. Assimilação por via da catequização dava ao índio as vantagens da sociedade branca. Onde teria a sua liberdade cerceada e tornaria um escravo para o trabalho nas minas ou nas plantações.

Não há dúvida que a criação das coisas humanas se fazem a partir de indivíduos que vieram antes deles. A associação entre passado e presente é constante; claro que não podemos desconsiderar que há relações, em que não se tem a mínima ligação entre as coisas. “A vida dos seres humanos em comunidade certamente não é harmoniosa” (ELIAS, 1994, p. 20). Entender o processo de conflito

⁴⁸Ver: SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nacionalidade e Patrimônio: o segundo reinado brasileiro e seu modelo tropical exótico. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. N° 34, 2012.

e confronto corrobora para amenizar esses processos. Não justificando o presente pelo passado, e sim, refletindo sobre os aspectos do passado que respinga no presente.

O século XIX deixa algumas pistas que fortalecem as situações históricas de permanência nas relações do presente. Para Carneiro da Cunha as leis servem como norte. O autor considera que, os fatos ocorridos fora da lei são de suma importância para estabelecer o tratamento dado ao índio. Entretanto, mesmo ao concentrar no âmbito oficial, já há aspectos que delimitam a forma como a sociedade do período encarou os indígenas em suas características legais, territoriais, físicas e culturais.

O século XIX é um século heterogêneo, o único que conheceu três regimes políticos: embora dois terços do período se passem no Império, ele começa ainda na Colônia e termina na República Velha. Inicia-se em pleno tráfico negreiro e termina com o início das grandes vagas de imigrantes livres. É, como se sabe, um período de tensões entre oligarquias locais e surtos de centralização do poder. É também um século em que o Brasil, à sua maneira, se moderniza: à sua maneira, porque o poder e os privilégios pouco mudam (CUNHA, 1992, p. 133).

Manutenção dos privilégios e da ordem estabelecida. Esses são os elementos que definem o Brasil do século XIX. Um fato importante é a mão de obra indígena. Ela se desloca para a questão de terras. Se até a chegada da coroa em 1808, interesses diversos entre os moradores, os representantes da coroa e os jesuítas, tal elemento muda com a vinda da família real e a expulsão dos jesuítas em 1759. Embora voltando em 1840, os jesuítas ficam subordinados ao estado. Os indígenas sem representantes em nenhuma instância se manifestam com hostilidades, rebeliões e eventuais petições que eles mesmos encaminham ao imperador.

Sem entrar nas discussões da política indigenista, apresentam-se alguns momentos para que o leitor possa compreender melhor nossa interpretação. As pistas do passado evidenciam que o tratamento dado à cultura do outro variou em acordo com interesses e submissões. O indígena fora tratado como amigo apenas nos momentos em que atendeu aos interesses dos governos e não atrapalhou o progresso da nação. Quando impede ou deixa de ser útil, passa a ser sacralizado, condenado a ser escravo, a se extinguir para salvar pelo menos a alma.

Cunha nos apresenta que há momentos que ele deixa de ser humano:

Debate-se a partir do fim do século XVIII e até meados de século XIX, se se devem exterminar os índios “bravos”, “desinfestando” os sertões – solução geral propícia aos colonos – ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na

sociedade política – solução em geral propagada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra. Ou seja, nos termos da época, se se deve usar de brandura ou de violência. Este debate, cujas consequências práticas não deixam dúvidas, trata-se frequentemente de forma teórica, em termos da humanidade ou animalidade dos índios (CUNHA, 1992, p. 134).

É também no século XIX, que pela primeira vez, é colocada a questão da humanidade do índio. Já no século XVI foi declarado que o índio tem alma, mas o cientificismo demarca o índio na fronteira entre um antropoide dos humanos e um orangotango. Na fronteira entre um homem ou um animal. No caso de Von Martius, “apesar de suas extensas viagens pelo Brasil e seu conhecimento etnográfico e linguístico”, tem uma posição contrária aos que defendem a perfectibilidade dos índios, como José Bonifácio por exemplo.

Para Von Martius segundo Cunha:

Até por uma questão de orgulho nacional, a humanidade dos índios era afirmada oficialmente, mas privadamente ou para uso interno no país, no entanto, a ideia de bestialidade, da fereza, em suma da animalidade dos índios, era comumente expressa (CUNHA, 1992, p. 134).

As discussões mais uma vez remetiam ao natural, ao selvagem. A relação do índio com a natureza o coloca como um aspecto definidor dos estágios da humanidade. Cornelius de Pauw *apud* Cunha defende em 1768 que:

Assim como grandes animais não podiam vingar no Novo Mundo, a espécie humana estava igualmente destinada a degenerar nessas regiões sem chegar a atingir a maturidade: como prova bastavam os índios, que seriam a senescência de uma humanidade prematura envelhecida e destinada a extinção (CUNHA, 1992, p. 17).

Seguindo os apontamentos da autora, no Brasil houve poucas discussões a respeito dessa ideia, pelo menos debates contrários. Nos Estados Unidos da América e países latino-americanos que entenderam a mensagem, ela foi mal recebida. A condenação da possibilidade do Novo Mundo civilizar-se não soava bem na América. Não podemos esquecer que no Brasil houve dois defensores dessa ideia. Um foi Von Martius e o outro Varnhagen. O último apresentava que no mundo havia raças perdidas, e a indígena compunha uma delas. Incapaz de progredir no meio civilizado, estaria condenada ao desfecho. Seria o índio um ser incompatível com a civilização, marcado pela morte e desaparecimento do mundo.

Varnhagen *apud* José Carlos Reis entende os índios como “aqueles homens exóticos, habitantes daquela natureza exuberante”. Uma gente nômade, violenta que

cultuava a guerra entre os pares. “Não nutria o sentimento de patriotismo. Sem amor à pátria, essas gentes vagabundas” constituía uma única raça. Não possuem chefe, os laços familiares “eram muitos frouxos. Os filhos não respeitam as mães e só temiam os pais e tios”. Não possuíam sentimentos morais. A felicidade doméstica não poderia ser apreciada pelo “homem no estado selvagem” (REIS, 2007, p. 35).

Reduzindo o indígena ao estado de ferocidade devido não ter vínculo com a lei ou a religião, Varnhagen torna-se porta voz de toda uma corrente que defende o uso da força contra os índios bravos, recomenda a distribuição dos prisioneiros, dos cativos para a fixação; o trabalho compulsório como recompensa⁴⁹. O indígena, homem “selvagem cercado de perigos não sabe o que é tranquilidade d’alma: receia e teme tudo. Ele é inábil para concorrer para a melhoria da situação da humanidade”. Varnhagen insiste na humanidade bestial dos índios por não aceitarem a luz da civilização e do evangelho⁵⁰.

Cunha sintetiza acerca dos índios. Seres primitivos, infantis, ou uma velhice prematura da humanidade. Em suma, um fóssil vivo, que devem ser preservados nas matas para serem admirados romanticamente. A marca de um passado longínquo e atrasado, que o tempo guarda um destino funesto. “Estas ideias, que atribuem á natureza e à fatalidade de suas leis o que é produto de políticas e práticas humanas, são consoladoras para todos à exceção de suas vítimas” (CUNHA, 1992, p. 135).

Ainda no século XIX, por via do evolucionismo, havia três categorias de índios. Os bravos, domésticos ou mansos. Categorias subjacentes à animalidade. O bravo era o que mostrava hostilidade no momento de abrir estradas, fazer a navegação etc. os outros estavam nas aldeias e sedentarizados, tornavam-se agricultores e coletores mantendo o sustento das pessoas da cidade. Duas categorias de índios se destacam nos critérios de excelência da administração no século XIX, - me parece que não muda no XX – os tupi e os guarani virtualmente assimilados ou extintos. Os monumentos, alegorias e caricaturas apresentam “o índio do romantismo na literatura e na pintura. É o índio bom e, convenientemente, é o índio morto” (CUNHA, 1992, p. 136).

⁴⁹ CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.) História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAESP, 1992, p. 137.

⁵⁰ REIS, José Carlos. As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC. 09º ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

A outra categoria genericamente chama o índio de Botocudo. A esse devia fazer guerra, de reputação indomável, de grande ferocidade e violência. Nesse se incluem os tapuia, os kayapó, os canoeiros, os xavantes e outros quando olhamos para Goiás⁵¹. Por exemplo, D. João VI, assim que chega ao Brasil, desencadeia uma guerra contra os genericamente chamados de Botocudos⁵². Antes dele, a guerra contra o indígena sempre foi dada oficialmente como defensiva. Pela justificativa que era para o bem de todos, o bem-estar geral e a associação dos índios ao cristianismo e a sociedade civil, a ofensiva em nome da defensiva ganhava força e aceitação.

Tratar o índio com brandura e meios persuasivos fazia parte dos discursos oficiais. Por outro lado, o estímulo a organizar expedições ofensivas contra o índio, partia de várias províncias.

O ministro da Guerra por exemplo, estimula o presidente da província de Goiás, em 1835 e 1836, a organizar expedições ofensivas contra os [índios] Canoeiros [...] Xavantes e os quilombos, oferecendo-lhes as alternativas seguintes: se aceitassem a paz, seriam expulsos de seus territórios e suas lavouras queimadas, para que não retornassem; seriam mortos e os prisioneiros escravizados, caso não aceitassem⁵³ (CUNHA, 1992, p. 137).

Diante da alternativa, na prática é criado em regiões de índios hostis, os chamados presídios. Os destacamentos militares se estabeleciam nas rotas dos brancos com o objetivo de desinfetar o caminho. Os presídios pretendiam tornar-se núcleos de povoamentos e combaterem os índios que resistissem à instalação do núcleo branco. Outro fim que o núcleo objetivava, consistia em atrair os índios para serem reservas de remeiros, agricultores e fornecedores de lenha para os vapores.

Mesmo descrente com a navegação Taunay apresentou que muitas ações deviam ser desenvolvidas para mudar a realidade de Goiás para se assemelhar as do litoral. Defende uma ideia que anima as rivalidades e disputas das regiões. Para que o Goiás e o Rio Araguaia seja povoado e navegado, é preciso “ reunir com jeito e persistência, dirigir e educar com firmeza e benevolência, a gente esparsa, inativa, indolente, que é uma das pragas do interior do Brasil e de Goyaz; [...]. Será preciso

⁵¹ Ver ATAÍDES, Jézus Marco de. Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central. Goiânia: UCG, 1998; MAGALHÃES, Couto de. Viagem ao Araguaia. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Brasília: INL, 1975.

⁵² A guerra contra os gentios se deu no Espírito Santo e no Paraná, ver Cunha (1992).

⁵³ Essa ação do governo de Goiás tem seus antecedentes na abdicação de d. Pedro I ao trono. As ações, leis e decretos no que refere aos indígenas, tinham que passar por Assembleias legislativas provincianas e o governo geral. Após a saída de d. Pedro I, primeira há a descentralização do poder e cada província desencadeia uma política antiindigenista e apressa-se em extinguir vilas e aldeamentos.

ativar a catequese, aproveitando a brandura natural dos índios e ensinando-lhes outros hábitos de existência” (TAUNAY, 2004, p. 42).

Povoamento, ocupação dos espaços ‘vazios’ caracteriza o século XIX com a questão da terra para agricultura, pecuária, ouro e povoamento. A expansão da fronteira, o povoamento e o assegurar do território, dirigem os olhares para as questões de terra. Independente de serem libertos, índios, negros e brancos pobres, a atenção é quanto a propriedade fundiária e progresso da nação. Os sujeitos citados estavam condenados a viverem a margem da grande propriedade e a rigor, como mão de obra. Nesse contexto, o índio tem atenção diferenciada, pois, ‘assegurado’ o seu direito à terra, começa o processo de espoliação e irregularidades para lhes tirar de suas posses.

Todo o tipo de subterfúgio é usado para apontar que o índio é errante. “Dir-se-á, por exemplo, que os índios são errantes, que não se apegam ao território, que não têm noção de propriedade, não distingue o “teu” do “meu””. Logicamente que os índios conservavam a memória e apego a seus territórios tradicionais. Na verdade a ação maliciosa buscava desvirtuar a posse do índio convocando a guerra e a usurpação de sua terra. Nesse processo entra os aldeamentos como solução do problema. E é claro que os aldeamentos obedeciam, “com efeito, conveniências várias: não só se os tirava ou confinava em parcelas de regiões disputadas por frentes pastoris ou agrícolas, mas se os levava também para onde se achava seriam úteis” (CUNHA, 1992, p. 142 - 144).

As relações se resumiam em procurar um viveiro humano e aproveitar da força persuasiva ou bélica para prear os índios e os fazer escravos. A má-fé e a hipocrisia foram regra geral no que dispõe das questões indígenas. Autoridades civis, religiosos e outros, atendendo a interesses locais, atuavam como mediadores de guerra, prisão, escravização, exclusão e espoliação dos indígenas. O discurso oficial produzia uma imagem. Longe do Rio de Janeiro, no sertão, as relações entre brancos e indígenas resultavam em barbaridades de ambas as partes. No entanto, “como as sociedades indígenas são sempre militarmente mais fracas” padecem com a violência (LEONARDI, 1996, p. 203).

A partir de Portela percebe-se em Taunay a defesa da naturalização da violência.

Na mesma perspectiva que busca naturalizar a violência aos índios, Taunay (1979), em suas observações acerca das bandeiras paulistas, através de elogios ufanistas aos feitos bandeirantes, considera que as violências

empreendidas contra os índios eram “coisas da época”, além disso, pondera que os portugueses não poderiam ser condenados por tais feitos, já que era prática comum também aos espanhóis e outros europeus. (PORTELA, 2006, p. 21).

Sem justificar o presente pelo passado, há permanência de uma mentalidade de oposição contra o indígena e a sua cultura. A violência é a marca do passado, embora ainda esteja presente. De fato não se pode ‘culpar’ o português ou o bandeirante, afinal, eram homens do seu tempo. O que se faz importante, é refletir sobre esses processos violentos para entender no presente, como amenizar ou mesmo acabar com a violência contra as minorias que insiste em se fazer presente e efetiva. Seja a violência simbólica ou física há a manutenção.

Como o nosso país possui uma grande extensão territorial, observa-se que há elementos de desigualdade e contraste que define cada espaço e inclui tempo, relativo à sua particularidade. Assim, as

Tribos indígenas ainda virgens de contato com a civilização são contemporâneas de grandes metrópoles modernas. Aquilo que para o Brasil litorâneo é a história mais remota, só registrada nos documentos da colonização, para o Brasil do interior é crônica atual” (RIBEIRO, 1996, p. 16).

Na citação, há um aspecto que chama à atenção pela questão do tempo mental ser diferente do tempo cronológico. O que para uns tem um sentido de passado, para outros, ganha contorno de presente, algo imediato. Se por um lado não existe o indígena vivo de carne e osso em Santa Fé de Goiás, por outro, aquela marca registra a presença dele como alguém presente e próximo. Não é um problema do presente, é um problema do passado que tem reflexo no agora. Ou mesmo um problema do passado que ainda não foi resolvido.

Nas frentes de expansão da sociedade nacional, que avançavam por uma terra que consideravam sua e veem no índio uma ameaça e um obstáculo [...]. agora, como no passado, são sempre as mesmas entidades que se defrontam: uma etnia nacional em expansão e múltiplas etnias tribais a barrar o seu caminho (RIBEIRO, 1996, p. 19).

Assim, sob a lógica da guerra contra o outro, vigora o extermínio, o etnocídio. No século XIX e no início do XX, a tese da extinção dos povos indígenas vigora entre a sociedade. É “implantada uma política indigenista de descaracterização cultural e de extermínio físico, com a naturalização da ação civilizatória através de uma integração que se pressupunha inevitável” (PORTELA, 2006, p. 21). A autora aponta que o pessimismo sobre o destino do indígena é algo

que não se apaga facilmente. Se não olharmos os índios como resistentes; os apontamentos de Varnhagen, Von Martius e outros, terão acerto sobre a ruína do índio.

Como a história segue um curso que pode ter um desfecho em que nenhum indivíduo a tenha planejado, pensado ou pretendido. Em nossa perspectiva, o “Banco do Diabo” significa uma história diferente. Ele demonstra o quão duradouro e sólido é a cultura indígena. Essa cultura petrificada assume a forma de resistência e força. Se a demonização do outro é algo histórico e que marca a cultura nacional, regional e local, o lajedo é ainda hoje, a marca e a presença dos povos originários nas relações sociais e culturais das pessoas. Não compreender o sítio arqueológico como um produto da ação cultural indígena atribuindo-lhe um aspecto sobrenatural, retoma a violência entre brancos e índios que caracterizou a nossa formação cultural.

Em outras palavras, o sítio arqueológico, o lajedo apelidado de “Banco do Diabo” é um catalisador dos problemas sociais e históricos. Aqui a atenção não centra no “Banco do Diabo” como um aspecto arqueológico, físico – natural que por si só já é complexo como qualquer coisa que há no mundo. O problema não é o lajedo, a porção de rocha, a problemática e a complexidade envolve a cidade. As pessoas da cidade de STGO. As pessoas sim, são elas uma mistura heterogênea que torna mais complexo o lajedo, a cultura e a sociedade.

Os apontamentos caminham na direção de uma cultura; de uma cultura popular alimentada por relações de dependência da cultura dominante como apontado anteriormente. Embora não se identifique um modelo cultural específico, há repertórios e modelos que são compartilhados por meios sociais diferentes. Há a reprodução de ações e práticas do passado, que apropriados e manipulados de forma diversa⁵⁴, servem de suporte, de base e de interpretação sobre o “Banco do Diabo”. Transformado em um local de fala das pessoas, emite um conflito constante entre o “eu” e o “nós” da cultura.

Em alguns casos o indivíduo quer pensar diferente, mas é motivado, ou ameaçado a pensar de uma forma que seja aceito no conjunto social. O hábito cultural, que foi gerado pela sociedade, se mostra superior. Ele dita os padrões de comportamento. Não estamos desconsiderando a autonomia do indivíduo, contudo,

⁵⁴ Ver CHARTIER, Roger. “Cultura Popular”: revisando um conceito historiográfico. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16. 1995, p. 183 – 184.

ele busca seu fundamento em algum lugar. A construção de sua fala e pensamento é alimentada pela sociedade e cultura, logo, eles são os lugares de sustentação⁵⁵. Não dá para negar no todo, que os homens são construídos pela sociedade e pela cultura a qual ele tem contato, nisso reside a questão do indivíduo estar preso à alguns elementos, senão, a todos os valores e costumes da sua época.

Não se desconsidera que as pessoas sejam mais importantes que a sociedade, pois elas existem e são reais. Contudo, o que fazem é substrato do que são e o que elas acreditam. Lógico que isso tem um termômetro e esse, se chama: sociedade⁵⁶. Os cristãos seguem as tradições e práticas dos cristãos, é algo da esfera temporal que se pontua na identidade de ser cristão, esse é o seu traje cultural e social que herdamos do nosso passado. Diabolizar o outro, não é outra coisa se não, recorrer ao que nossos predecessores fizeram no passado. Ou seja, o diabo muda para o Brasil e ganha cocares e traços indígenas⁵⁷. O mal chega ao sertão.

1.4 O Brasil no processo de construção do outro, o mal chega ao sertão

A chegada dos navegadores portugueses às costas brasileiras retoma o sonho de atingir um paraíso terreal “uma região de eterna primavera, onde se vivia comumente por mais de cem anos em perpétua inocência”. Nesse paraíso, a cada lugar, coloca-se o nome de um santo. Batizam o lugar, a terra, antes de batizarem os gentios. Simbolicamente o Brasil é criado em um cenário de encantamento e descoberta de um lugar supostamente virgem. “Assim também a História do Brasil, a canônica, começa invariavelmente pelo “descobrimento” (CUNHA, 1992, p. 09). São os “descobridores” que a inauguram e conferem aos gentios uma entrada – de serviço – no grande curso da História”. Novos homens, um Novo Mundo e as velhas concepções.

Seguindo essas perspectivas, há elementos que retomam o índio como um ser que estava – talvez ainda esteja – à margem da História. Isso no descobrimento e depois no firmamento da nação (CABRAL, 2007). As discussões sobre os

⁵⁵ Ver: ELIAS, Norbert. A sociedade dos indivíduos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Ver SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

indígenas serem sociedades virgens, inocentes, primitivas, que viviam “condenadas a uma eterna infância”, acaloraram os debates durante muito tempo.

Na segunda metade do século XIX, essa época de triunfo do evolucionismo, prosperou a idéia de que certas sociedades teriam ficado na estaca zero da evolução, e que eram portanto algo como fósseis vivos que testemunhavam do passado das sociedades ocidentais. Foi quando as sociedades sem Estado se tornaram, na teoria ocidental, sociedades “primitivas”, condenadas a uma eterna infância. E porque tinham assim parado no tempo, não cabiam procurar-lhes a história (CUNHA, 1992, p. 11).

Ainda hoje, se pensa na sociedade indígena como se elas fossem do período do Brasil pré-cabralino. Reduz o índio e sua história a etnografia⁵⁸. Nega a historicidade indígena e camufla que muitas tribos tidas como isoladas, são fruto de descendentes de refatários que se retribalizaram ou aderiam a novos grupos para fugir das guerras, das missões e de regiões que sofriam com a invasão branca. Assim, alguns sertanejos e autoridades do estado e da igreja no sertão, coabitavam com isolamento e o deserto. Historicamente os povos indígenas “desaparecem da face da terra como consequência do que hoje se chama, num eufemismo envergonhado, “o encontro” de sociedades do Antigo e do Novo Mundo” (CUNHA, 1992, p. 12). O morticínio resulta do processo de expansão cultural branca, a “ganância e ambição” associada à conquista do território, obtenção de mão de obra para a extração de produtos e produção de riqueza denotam o ritmo da dominação.

A depopulação indígena, o extermínio e a escravidão é a forma como o branco admite o índio. Da mesma forma, o associam como aquele que atrapalha o progresso, que impede o desenvolvimento. Em outras palavras, o indígena é colocado como aquele que impede a ordem econômica, social e cultural dos dominadores. O indígena seria aquele que produz a desordem. A questão do trabalho era fundamental, lembrando que a Igreja no Brasil estava sob a tutela do Estado português, a associação que o trabalho era o meio de se purificar dos pecados; resultava na união de interesses do Estado e da Igreja em um propósito: fazer do índio um ser produtivo.

Um dado importante e que serve para entender Goiás indígena, é que “homogeneizar a população através da catequese e produzir gêneros rentáveis” definia a finalidade de levar a fé para os gentios; torná-los produtivos para o estado segundo Souza (1986, p. 78). A autora defende que o Brasil é fruto de uma

⁵⁸ Segundo Cunha (1992, p. 12).

cristianização imperfeita, apresenta que o imaginário era “afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada” devido o desconhecimento dos fundamentos do cristianismo. A culpa disso seria o abandono de Roma aos lugares longínquos. Para a mente cristã, os sofrimentos, o medo tem relação direta com o castigo e provação. Com isso, o Novo Mundo e depois o sertão passa a ser o “inferno, sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição de colônia” (SOUZA, 1986, p. 91) e acrescenta: no sertão havia um grande número de gentios e uma ausência total de operários.

Segundo Cabral (2007, p. 480), o novo mundo inicialmente com potência edênica, com a visão do paraíso, trouxe consigo a propensão subsequente a demonização. A polarização define o outro lugar e as pessoas do outro como local de desejo e de horror. Após o Brasil descoberto o horror se desloca para o sertão. Tal fator, torna-se elemento da identidade do brasileiro. O dilema entre bem e o mal, fruto de um processo histórico, define a forma de representar o mundo. No fundo, as representações definem de fato o mundo humano. Somente o mundo humano.

Os castigos que as pessoas empreendiam aos santos para que esses atendessem seus pedidos revelava a humanização. Segundo Freyre *apud* Souza (1986, p. 115) é esse fator que ajuda a pensar e definir que a relação era baseada na troca. O pedido sendo atendido respondia com agradecimento, do contrário, castigava-se o santo até o deferimento da vontade do devoto. Oficial e não oficial se misturava nessa relação. Há caso de pessoas que jogam fora as imagens dos santos; deixam-no de cabeça para baixo em vasilhas de água. Incubem-lhes de vigiar os doces e melados contra as formigas, de dar “conta do objeto perdido” (FREYRE, 2000, p. 52). É tomada a representação pela realidade, a imagem pela realidade.

Tal fator nos ajuda a pensar que paraíso ou inferno é algo criado a partir de um modelo, uma cultura. Os xingamentos, o ataque das imagens dos santos com chicotadas, surras e outros; até mesmo o decepar a cabeça revela o “impulso afetivo quanto à ira e o desrespeito” do devoto no ato de pedir e possivelmente, não ser atendido. Philippe Ariès (*apud* SOUZA, 1986, p. 130) define que o “cristianismo puro foi sempre um modelo imaginário”. Aponta que nos séculos 15 e 16 as populações europeias mais do que entender o cristianismo do ponto de vista conceitual, basicamente viviam ele no cotidiano. E isso, abriria brechas para a fuga do oficial.

Com a discussão entendemos que apontar, nomear um lugar de “Banco do Diabo”, não é algo somente do presente, na verdade, é uma relação do passado-presente que ainda presente, firma suas raízes em um universo cultural do próprio Ocidente, da ocidentalização do mundo (CABRAL, 2007 e MARKS, 2012). Se o Brasil é fruto desse processo de longa data, carrega consigo fatores que colorem sua formação e organização. O homem colonial, não era tão diferente do homem moderno⁵⁹. Ambos compartilhavam a vida cotidiana com os diabos, diabinhos, diabretes, mesmo sabendo que esse recurso era ilícito. Nesse contexto, “demônios passaram a ser aprisionados em práticas escusas e muitas vezes não confessadas”. Entre os séculos XVI e XVII no Brasil, o dia-a-dia foi povoado com os diabos domésticos, “como se fossem divindades domésticas e quase inofensivas” (SOUZA, 1986, p. 136).

“Nesta ordem de ideias, parece evidente que, ao longo da história do pensamento ocidental, sempre que o cristianismo deixa marcas da sua influência, está presente a crença no diabo”. Por mais que o diabo seja pintado com cores do horrível, falar do ocidente, da cultura ocidental é falar do próprio diabo. O cristão vive constantemente a presença do diabo. Isso por que: “a existência do demônio reveste-se, para a humanidade, de dupla face: ele, o rival de Deus, transformado em inimigo do mesmo homem, constitui-se – suma contradição – em criador de oportunidades de elevação moral” (NOGUEIRA, 2002, p. 08 e 09).

O homem vive o drama entre o bem e o mal. Desgraça, sofrimento e morte são associados ao mal. O homem tem que resistir e ser consciente em sua escolha para não cair em pecado, e com isso, cair sob o regimento e governo do diabo. Cada tempo cria a representação do diabo, elege uma figura para ser o símbolo do diabo. A partir disso, a sociedade começa a digladiar e se preocupar com os problemas reais. Há primeiro a batalha mental, depois a batalha real. Bem e mal povoa o drama cristão e a cultura ocidental.

Voltando ao exemplo apontado acima, no contexto da reforma se intensifica a luta entre homens e o diabo, ou os diabos.

Jean Wier assinalava a existência de 72 príncipes e 7 405 926 diabos, divididos em 111 legiões, cada um com 6 666 membros. Havia os ígneos, aéreos, terrestres, aquáticos, subterrâneos e lucífugos. Habitavam geleiras, metiam-se no corpo de roedores, controlavam tempestades. Bonifácio VIII e

⁵⁹ Ver MARTINS, José de Souza. Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: HUCITEC, 1997.

Guichard conservavam seus demônios domésticos guardados dentro de frascos (SOUZA, 1986, p. 137).

Segundo a autora da citação e Nogueira (2002, p. 08), o diabo é personagem comum na vida dos indivíduos. Para Nogueira o diabo sempre foi pintado com “monstruosidade horrível”, ele é uma representação, “uma forma de representação”. “Porque, enquanto espírito, o demônio não tem aspecto corpóreo”. O homem submergido na cultura e mentalidade de cada época, é ele quem pinta as cores do diabo. É quem o define. O homem de cada época cria seu próprio diabo, seja ele os bruxos e bruxas, personificado em homens e mulheres. Os povos de outras religiões, tidas como falsas ou representantes do mal. Ou em outros casos, os indígenas e sua cultura. É criada uma atmosfera de representação que nomeia o outro como o representante do mal, ou o próprio diabo.

Tais apontamentos tem a intenção de demonstrar que os usos das representações se atrelam a interesses religiosos, culturais e econômicos. Para Nogueira (2002) e Marks (2012) o diabo como elemento a ser combatido é um fenômeno da modernidade. Há um momento em que acondicionar o diabo em frascos fazia-se como uma prática comum⁶⁰. Uma vez aprisionado, o demônio “respondia perguntas, dava informações”, servia ao seu aprisionador. “Num mundo não-racionalizado, tudo podia ser explicado pela ação de forças sobrenaturais: ou Deus, ou o Diabo. Nenhuma delas parecia anormal, e a mentalidade popular aproximava uma da outra” (SOUZA, 1986, p. 137).

Conforme o cristianismo avança sobre as reminiscências pagãs, o diabo perde a força operadora; agora ele é classificado como aquele que tenta, que prova e testa os homens por ser o inimigo de Deus. Aquele que procura “seduzir as almas para arrancá-las de Deus e arrastá-las para o inferno” (MARKS, 2012, p. 24). Para a autora a concepção de uma luta inevitável entre Deus e o Diabo que perdura por longa data, é atemporal. No Brasil, as cartas jesuítas mostram a presença insistente do príncipe das trevas, do combate eterno. As mesmas defendem que satã se prontificava a tentar atrapalhar a missão de catequizar os índios, de ir “sertão adentro a fim de construir casa e capela para os índios”. Os combates na visão dos

⁶⁰ Ainda hoje, ano de 2014, se escuta histórias onde se narram que pessoas possuem um diabinho na garrafa. No distrito de Bacilância pertencente ao município de Fazenda Nova, uma moradora de um sítio me contava que: “todo mundo fala que o cumpadre G B tinha um diabo em uma garrafa, e ele ajudava ele, a saber das coisas”. Aproximando com os apontamentos de Martins (1997); Marks (2012), Souza (1986) e outros, o homem moderno não é tão diferente do homem colonial.

padres foram muitos e muitas vezes manifestação do ser maligno “na forma de mortandades de índios” (SOUZA, 1986, p. 138 – 139).

Para Cabral (2007, p. 480 - 481) no Brasil a questão do diabo possui centralidade. Constitui a própria identidade brasileira, isso tanto na idade moderna, quanto na atualidade. Ele aponta que toda a questão da demonização tem suas origens no fundamento da descoberta. Essa reflete o drama do novo e do desconhecido. Diabolizar o outro é o elemento básico para que ele seja combatido. Para as igrejas católicas e protestantes, o demônio podia também ser enxergado nos deuses pagãos; e mesmo no próprio índio que resistia a cultura cristã. Em linhas gerais, o suicídio e outras desgraças atroztes atribuíam-se a ação do mal.

A atribuição de grande força nefasta e desorganizadora ao diabo permeava portanto [n]os discursos eclesiásticos católicos e protestantes no início da Época Moderna. [...] foi, portanto, no início da Época Moderna, e não na Idade Média, que o inferno e seus habitantes tomaram conta da imaginação dos homens do Ocidente (SOUZA, 1986, p. 139).

Nesse momento que intensifica a guerra entre homem versus Diabo, uma guerra que perpetuada desde o berço do mundo. Na colônia as populações autóctones também viam o diabo como força poderosa e atuante. Os jesuítas ajudaram a demonizar ainda mais as concepções indígenas sobre o mal. “Índios apavoravam-se tanto com a ideia do Diabo que chegavam a morrer de puro medo do inferno”. Logicamente que os padres viam a “alteridade da cultura indígena” como demoníaca, seriam “hostes dos servidores de Satanás [...] consideraram as religiões de indígenas e africanos como “aberrações satânicas””. O universo mental carregava o conflito entre o bem e o mal. Deus sempre leva a melhor sobre o Diabo. Contudo, havia um dito popular, que contrariava a concepções oficiais. Ao mesmo tempo, traduzia a cultura popular em sua forma mais objetiva, ou seja, no caso da dúvida sobre o vencedor dos próximos conflitos e combates tinha-se o seguinte: “daí o dito popular de acender uma vela a Deus, outra ao Diabo” (SOUZA, 1986, p. 140).

Concordando com Cabral (2007) a diabolização acompanha o deslocar geográfico. Após a descoberta do Brasil, o diabólico se desloca para o interior, para o sertão. Se de início o litoral selvagem alimentou a imaginação de um paraíso *in natura*, posteriormente, esse mesmo lugar foi invertido e demonizado. Seguindo os apontamentos de Leonardi (1996) o Brasil é um país que foi colonizado, mas que também colonizou. No seu interior, o sertão foi colonizado por homens que

buscavam paraíso, riqueza e poder, elementos que não diferem dos homens modernos no processo de expansão das fronteiras econômicas, políticas e culturais.

Domesticar o sertão e seus habitantes atendia a diversos interesses, porém, a fé e o trabalho foram ponta de lança. Logicamente que a fé cristã, que se opunha ao rito indígena. O trabalho escravo que favorecia a imagem de um índio preguiçoso. Em outros termos, salvação e civilização são as bandeiras que justificam a ação de iluminar a vida obscura do sertão. Logo, para garantir a sua hegemonia necessita “detectar, divulgar e exorcizar o mal, garantindo assim, o domínio da consciência coletiva” (NOGUEIRA, 2002, p. 12).

Estado e Igreja usaram dessa metodologia para ocidentalizar as terras distantes segundo Souza (1986 e 1993). Nesse contexto a “imagem realmente herética, era estabelecida através do “pacto com o demônio”” não no sentido do contrato, mas sim de sujeição, a sujeição que o homem jurava ao diabo em ritual de homenagem como na relação de vassalagem entre o súdito e seu senhor. Definir o ritual indígena como um ritual de sujeição ao diabo se constituía na ferramenta de combatê-lo e convertê-lo aos benefícios do cristianismo, ou seja, perda da identidade e trabalho escravo.

Se olharmos o fator histórico do pacto, perceberemos que ele é definido como semelhante aos pactos entre os mercadores, “ambos traiçoeiros e furtivos, devendo ser desprezados pelos bons cristãos” (NOGUEIRA, 2002, p. 12). O diabo representa uma forma de rebeldia. Para atender a legitimação da cultura cristã, o próprio cristianismo define o diabo, o constrói para que seja reconhecido como inimigo identificado e posteriormente combatido.

Para Souza (1986, p. 141) o pacto se fazia como uma questão de escolha do diabo. Quando alguém se negava a seguir os valores cristãos logo era definido como herético, pagão, etc., ou seja, ele é diabolizado. Na mentalidade de cultura cristã, o diabo é aquele que causa a desorganização das coisas. Por outro lado, a autora cita que muitos recorrem a ele por não ter conseguido de Deus o seu pedido. Usando os apontamentos da autora como exemplo, há a narrativa de um fazendeiro que na porta da igreja dizia não acreditar em Deus e na Virgem Maria e sim no diabo. Em outro caso, aponta que André Gavião, durante uma missa, dissera que: tanto havia de esperar a porta do paraíso que antes, queria ir ao inferno. “No dia-a-dia, a cada momento colocava-se a possibilidade da escolha”.

Na mesma lógica, a autora cita Lázaro Aranha que diz que “Deus é diabo”. Um jogador de baralho roga ao amor de Deus para que o deixem jogar, depois “de quatro mãos, disse para os circunstantes: “deixe-me jogar por amor do diabo””. A cultura popular mistura a todo instante o bem e o mal. Ela não se faz sozinha, na relação com a cultura erudita, se constrói o arsenal imaginário para apontar os diversos caminhos escolhidos pelas pessoas. Em outras palavras, a necessidade do momento, determina a quem acender a vela, ou na dúvida, o melhor é ascender duas, uma para cada (SOUZA, 1986, p. 141).

Há outros casos que a autora ratifica a questão de Deus e Diabo na cultura cristã e ocidental. O bem e o mal; ordem e desordem; atrasado e progresso; civilizado e selvagem caracterizam a dicotomia do homem moderno no ocidente. Ainda no contexto dos exemplos há as denúncias das visitações e confissões do santo ofício no Brasil. Casos de prisões de pessoas porque elas teriam se entregado ao diabo, fizera o pacto. Simão Pires Tavares dizia que oferecia-se aos diabos para que eles o levassem. Já “Manuel Faleiro desesperado” pela fome e miséria, sem ter como dar o que comer aos filhos pedia ao diabo o que “comer, disse que se dava aos diabos” caso o pedido fosse atendido. Segundo Souza (1986, p. 142) o demo “era também convocado nas horas de lazer”. “Antonio Guedes despertava inveja com seus trejeitos”, questionado a responder como se fazia para conseguir trejeitos semelhantes aos dele responde que seria “necessário dar uma nádega ao diabo”.

O pacto se concretizava na relação de troca. Dava-se algo para conseguir alguma coisa. Em citação extensa, apresentamos o aspecto histórico do pacto.

Até o século XV, o demônio servia ao ser humano, podendo variar o grau da sujeição. Neste sentido, a prepotência de Lázaro Aranha, que trata os diabos de cães, é ainda medieval. A partir do século XV, a situação muda radicalmente: “o Demônio passa de servidor a amo”. Assim sendo, e apesar de, numa primeira leitura, poder parecer o contrário, as atitudes de sujeição ao Diabo são modernas. As ativas diferem um pouco das passivas: nestas, a adesão ao pacto é mais transparente. Entretanto, uma e outra trazem implícita a ideia de que é o Demo quem subjuga e dá as cartas. [...] na passividade ante o diabo existente na maior parte dos casos tratados, acham-se já presente os ecos das formulações demonológicas, as teorizações sobre o pacto, o poder desmesurado do Diabo sobre a terra. [...] cabe constatar que, apesar da distância e do isolamento, talvez por obra e graça da influência jesuítica, as populações coloniais não se achavam indiferentes à demonomania que se abatera sobre a Europa no início da Época Moderna [...]. [A colônia] assumia freqüentemente feições de inferno, várias forças trabalhavam no sentido de demonizar o cotidiano (SOUZA, 1986, p. 143).

Os demônios que servem ao homem são tidos como os domésticos, os familiares⁶¹. Na cultura popular, havia os diabos bons, alegres etc., ligados aos “gracejos e às brincadeiras”. Para Nogueira (2002, p. 12) se o pacto é o elemento que caracteriza o seguimento das ideias contrárias ao cristianismo, ele assume no próprio cristianismo a forma de manifestação do diabo e do drama cristão entre bem e mal. Nesse sentido a demonização, ou a diabolização do outro toma forma para alimentar a representação de uma realidade. Não apenas uma realidade popular, mas uma “mentalidade popular, [que] delineava-se, nítida, a visão do inferno [...] imagens de um dos infernos possíveis [...] em seu acervo imaginário” (SOUZA, 1986, p. 144 e 145).

O pacto caracteriza o cotidiano de “Céu e Inferno, sagrado e profano, práticas mágicas primitivas”. Um ponto importante sobre a construção negativa do outro é que: “crenças africanas e indígenas viam-se constantemente demonizadas pelo saber erudito, incapaz de dar conta da feição” das múltiplas faces culturais do outro. A complexidade das relações e conflitos culturais colocava “satã no papel de confirmador de Deus. O Inferno eram as tensões sociais, os envenenamentos de senhores, os atabaques batendo nas senzalas e nas vielas escuras das vilas coloniais, os quilombos que assombravam as matas [...] as curas mágicas”. A demonização das relações sociais demonstra que o bem e o mal se resumem ao próprio cotidiano das pessoas (SOUZA, 1986, p. 149 e 150).

Seguindo a linha de raciocínio da autora, a definição de inferno reflete os problemas enfrentados pelos sujeitos históricos em seus cotidianos. Os conflitos culturais, os problemas de ordem econômica e social enfrentados na realidade, no dado concreto, também eram traduzidos em elementos imaginários. Ser ajudado, ter dificuldade, não realizar uma tarefa passava pelo crivo sobrenatural. Deus e o diabo povoam a mentalidade, o imaginário e os fenômenos da natureza de forma a delimitar caminhos, crenças e denominações.

⁶¹ Em um conversa com uma senhora do meio rural, no mês de março de 2014, falava a ela sobre minha pesquisa, ela relata que as pessoas comentavam que o sogro dela – que morava em Córrego do Ouro GO – tinha “um diabinho na garrafa”. Ela nunca viu, mas era comentário corrente entre os familiares e amigos e do próprio sogro. É interessante, perceber com algumas coisas permanecem ainda na cultura popular. O exemplo que menciono representa um na diversidade de outras mais que se ouve em bares, reuniões de famílias e outros. Sobre os diabos familiares que são guardados em frascos para servirem ao aprisionador, remonta-se a uma tradição medieval, contudo, ainda percebemos sua presença na atualidade. Relacionado com a historiografia, segundo Rosa (2001), esse diabinhos seriam aprisionados no meio do redemoinho. Para Souza (1986) através de práticas escusas e não confessadas.

No caso dos enfrentadores do sertão, a lida com os índios contribuiu para a construção de duas representações. Quando o índio se sujeitava a catequese e ao trabalho, divinizavam-se. No caso contrário, as relações sociais se demonizavam e o índio era o próprio representante do mal na terra. O horror à cultura do indígena da parte dos brancos demonstra não somente uma questão religiosa, entre o bem civilizado e o mal bárbaro. Justifica uma guerra de corpo e alma onde o índio é classificado como preguiçoso e canibal. Que, ao defender sua terra e cultura, torna-se bárbaro, rude e violento. Demonizar o outro declarava justa a violência física e simbólica.

Com isso, entende-se que o mal chega primeiro no litoral brasileiro. Índios, colonos, negros, animais etc., foram vistos pelo imaginário europeu como seres diabólicos, feiticeiros segundo Souza (1986, p. 153). Após esse momento, o sertão recebe o mal. No processo da expansão da fronteira no Brasil, o sertão é definido como um lugar do 'vazio', do atraso, da desordem e da barbárie. É o lugar onde se encontra a selvageria. Em uma frase: o sertão é o mundo do diabo segundo Lima (1998). A grande questão é: o que é o sertão? Sabemos que ele tem um espaço geográfico, por outro lado, o sertão "acaba sendo toda a confusa e tumultuosa massa do mundo sensível". É o lugar do caos ilimitado, um espaço em que nos é dado a conhecer somente "uma parte ínfima" é um mundo intuível e conhecível. Um mundo onde o imaginado não entra em choque com o real; o imaginado é tido como real (ROSA, 2001). Para Lima (1998, p. 44) o sertão está "em todo o lugar em que se anuncie o desconhecido, o espaço a conquistar", assim como o diabo, ele é um elemento simbólico.

Se o diabo representa a desordem, o monstro, ou algo nesse sentido, o drama cristão o coloca disseminado no cotidiano e em "todo lugar". Apesar de habitar somente um lado do mundo, o mundo do outro, há um ponto importante sobre quem faz o pacto. Ele é visto como o que tem trato com o mal e representa o próprio monstro, o diabo. O monstro que "pactuando com o diabo" são representados em algum ser. Para Riobaldo o monstro é Hemógenes que pactuário, demonstra toda a sua malvadeza nas lutas e combates (ROSA, 2001). Para o homem branco o monstro tem vários representantes, o indígena e a sua cultura é um deles. A cultura indígena é nesse processo, nomeada e classificada negativamente. Ao indígena são atribuídos estereótipos que os tornam selvagem, monstro, símbolos do mal.

PARTE II - CAPÍTULO II – ALGUMAS EXPLICAÇÕES SOBRE A (DES)CONSTRUÇÃO DO ‘OUTRO’: COM A CHEGADA DO MAL AO SERTÃO, OS PROBLEMAS COM O DIABO.

2.1 As formas de representação: cultura e sertão.

Tratando de um problema de ordem cultural, a discussão que se faz nesse subitem, busca definir os aspectos do bem e do mal como algo atemporal. Assim, o tema do conflito entre bem e mal se configura como algo universal. Seguramente, esse combate entre as ‘partes’, se confunde com a própria História do Ocidente. Abarca elementos sociais, da religião e da cultura. Por mais que o homem moderno tenha assegurado à consciência de que: é ele, o dono do seu destino, as questões relacionadas ao mundo mágico fazem presente, abalam a certeza da ‘consciência das coisas’ do/no mundo. Embora a discussão tenha como objeto de pesquisa algo específico, entendemos que a definição do outro como inimigo o coloca como o diferente. Não é apenas o que não é igual, é aquele que deve ser negativado, combatido, excluído/exterminado.

Discutir o “Banco do Diabo” de STGO é entender a relação entre culturas diferentes. Brancos e índios em um mesmo espaço promovem conflitos mútuos. Logicamente que a cultura de um, entende a outra cultura, como a que promove a perturbação da ordem. A ação e o discurso sobre o outro, tem por objetivo fazer crer. Encontrar no seu limite o que se nega como tal e “não-mais-fazer-crer: é o verme no fruto, a instalação da dúvida que pode desenvolver-se sem limites ou, pelo menos, até apodrecer completamente” a ‘imagem’ do outro (HARTOG, 1999, p. 315). Arruinar o outro, a sua imagem, representa uma forma de torná-lo negativo. Aquele que promove a negação das coisas, da ordem, em última instância do progresso.

A negatificação possui um duplo pois, ao mesmo tempo em que lança um olhar de negação, projeta no mesmo olhar o sentido de afirmação. O eu bom/bem, representa o que se inscreve na ordem do bom funcionamento. Dos valores corretos, da boa cultura. Do outro lado, contra o outro, o ruim/mal, há a projeção de uma imagem carregada da desordem, do mau funcionamento. Despossuído de valores corretos e sem cultura, esse outro é na verdade, o representante do oposto.

Em outras palavras, há por parte da cultura dominante um jogo entre afirmação e negação.

Quando se afirma um dado positivo, remetem àqueles que têm a mesma identificação, cor, raça, modos, tradição, cultura, etc. Por outro lado, na afirmação negativa, o outro não tem “a mesma pele/raça/cultura”, ele não é identificado com o nós ou o eu do dominante; ele é identificado como o outro. Essa identificação é “baseada tanto na dominação e no prazer quanto na ansiedade e na defesa, pois é uma forma de crença múltipla e contraditória em seu reconhecimento da diferença e recusa da mesma” (BHABHA, 1998, p. 116).

Com isso, “selvageria, canibalismo, luxúria e anarquia são os indicadores de identificação” do ser que ganha aspectos negativos contrários ao bom/bem (BHABHA, 1998, p. 114). Segundo Marks (2012, p. 23) a duplicidade reside em um movimento de aceitação e negação. A própria consciência, ao negar, enreda o indivíduo em uma teia de contradições; existência ou não existência, real ou representação, tornam-se o dilema do indivíduo. Frente ao enigma das soluções se elege, ou elege algo, como o bem e o outro como o mal, isso para tranquilizar a consciência e da ordem às coisas.

Na relação entre brancos e índios o ódio deu o contorno do des/convívio. Para uma melhor compreensão das ideias, como exemplo, usamos os apontamentos de Darcy Ribeiro (1996). Segundo ele, em Conceição do Araguaia os moradores odeiam tanto os índios Kayapó e Gorotire, que contam histórias que embora inverídicas, falam de ataques e trucidação desses índios somente pelo deleite, o gosto de descrever a chacina e extermínio dos índios. Essa narrativa aponta uma situação do estado do Pará, mas, se aplica a região próxima de STGO.

Caiapônia⁶² é todo o território hoje compreendido pelo sul de Goiás [regiões próximas de STGO], sudeste de Mato Grosso, Triângulo Mineiro e Noroeste de São Paulo. Ali viveram e ali morreram os Kayapós meridionais, tribo da mesma família Jê e de cultura aparentada, mas diversa da sua homônima do norte, os kayapó setentrionais (RIBEIRO, 1996, p. 87).

A vontade do extermínio e o ódio não vêm do vazio, são relações históricas carregadas de sentido. Tem-se uma carga simbólica que remete o outro ao oposto

Para os bandeirantes, os kayapós representavam um obstáculo que devia ser eliminado: primeiro, para limpar o caminho que conduzia a tribos de “gente de mais qualidade”, depois, para desimpedir o rico território a rota que levava às minas de Goiás e, finalmente, para explorar o rico território aurífero e diamantífero por eles ocupados (RIBEIRO, 1996, p. 88).

⁶² Esse município fica cerca de 230 km de STGO.

Por interesses diversos, há a construção do outro como oposto. A representação dele como o que 'suja' o caminho, remete a fatos simbólicos que projeta a negatividade. Desimpedir significa limpar o obstáculo que promove o atraso e a desordem da empresa que explora as riquezas. Ocupar um lugar já ocupado, vem acompanhado da sua desocupação para ai sim, a sua ocupação ser feita por 'gente de melhor qualidade'. A contradição lança um olhar de oposição entre civilizados e não-civilizados. A partir de Souza (1986, p. 24) entende-se que esses elementos não são problema somente do estado do Pará ou do estado de Goiás. O Ocidente alimentado por uma cultura cristã estrutura a relação entre real e fantasioso; maravilhoso e terrível; o bem e o mal.

O processo de construção dos monstros, dos homens-bestas, das raças de monstros e dos monstros fictícios definia o contato com o outro.

Este esforço classificatório representaria o desejo e o empenho do homem ocidental de "se confirmar na sua normalidade, confrontando-a ponto por ponto com a deformidade das raças imaginárias" [...] a monstruosidade dos monstros foi de certa forma esvaziada pela sua interiorização (SOUZA, 1986, p. 50).

Com essa passagem percebemos que a construção de algo temeroso tem longa data. Em relação ao nosso objeto, existem alguns pontos que se repetem. Embora não sendo iguais, por questões de tempo e espaço, permanecem alguns traços na cultura local, que ecoa aspectos do passado. Demonstra como o medo é o combustível para se 'ver' o que não está se vendo. O medo do desconhecido é materializado como o monstro, que nada mais é que o reflexo dos vários medos interiores dos homens que temem a perda da integridade corporal, de ser punido por certo comportamento. O medo da possível desordem social. Então, se constrói algo, para apontar e defini-lo como o culpado ou responsável, daí torna-se fácil a identificação do inimigo.

A interiorização do monstro pode causar a conformação e não o esvaziamento. O reconhecimento do outro como oposto não é superado, há o preenchimento do vazio por uma representação que o define como o diferente.

Dessa forma, ver o horrível, o perigo, o desconhecido é ver o próprio demônio⁶³. (p. 52). Quanto às questões do duplo, temos:

[Um] tema universal e atemporal, a luta entre o bem e o mal, entre o poder de Deus e o do diabo perpassa a alma e a razão humanas, integrando aquele rol de “coisas que não são especialmente do dia, ou de um certo dia” [...] considerações a respeito da existência ou não do diabo na realidade física, [...] [é] alvo de representações religiosas, literárias e artísticas desde tempos imemoriais (MARKS, 2012, p. 23 - 24).

Sem entrar na discussão da existência ou não do diabo, o que nos chama atenção é o seu caráter imemorable, a variação da sua representação. O mal apresenta uma variação através dos tempos que vai da existência psicológica à realidade material. A religião judaico-cristã lhe deu forma e força. A “sua condição satânica é uma invenção do ocidente” (BONDER *apud* MARKS, 2012, p. 24). O seu caráter de obstáculo, de algo que descaminha, símbolo da tentação, de traidor reflete o transgressor. Segundo a referência citada, o mal não seria tão importante no mundo ocidental e cristão se não trouxesse à luz grandes questões relacionadas ao mundo humano.

Nas questões relacionadas ao rompimento, a transgressão de “expectativa, normas, ou padrões”, da tentação do indivíduo para que abra mão do que é correto e ‘bom’, a figuração do mal sempre está presente. Segundo Marks (2012, p. 24) o fantástico e horripilante reflete tradições da religião judaico-cristã que estrutura o bem e o mal em conceitos que se contrapõe na cultura do Ocidente. Assim, o fantástico e o misterioso compõe a cena que representa a relação de conflito. Para Souza (1986) o homem do ocidente antes da ação real recorre a sua imaginação para aliar real e fantasia na possível situação a ser vivida.

Monstro e selvagem são temas discutidos desde o mundo antigo. Ambos são provocadores das atitudes de medo. Trazendo esses apontamentos para o objeto analisado, pode-se afirmar que a cultura indígena, o “Banco do Diabo” e o pacto com o diabo, representaram símbolos que em contextos históricos variados, foram simbolizados como forma de firmar a relação com o outro. De construir a imagem do outro. Como exemplo, pode-se apontar que o índio “ameaçava a sociedade mas era exuberante, sexualmente ativo e levava uma existência livre nos

⁶³ Ver: SOUZA, Laura de Mello e. O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 51 – 52 e nota de rodapé nº 95 da página 50.

bosques. Seus atributos espirituais eram vistos como negativos, enquanto os dotes físicos eram considerados positivos” (SOUZA, 1986, p. 54).

A exuberância e a monstruosidade são os suportes para a percepção do índio com outra humanidade, ou mesmo despossuído dela. E representa a caracterização de correspondência com os animais ou com o diabo. “A percepção dos índios como uma outra humanidade, como animais e como demônios corresponde [...] a constatação [...] quase sempre, depreciativa” (SOUZA, 1986, p. 56). Segundo a autora, caracteres negativos do gentio, define-os sempre como bárbaros, cruéis, desonestos, sem crença, canibais etc.

Os indígenas se configuram como aqueles que:

Não pronunciam o F, o L e o R e, por conseguinte, não têm Fé, Lei ou Rei, “vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida”. “Gente é esta muito atrevida”, [...], incapaz de amizade, sem crença na alma, vingativa. “Mui desumanos e cruéis”, desapiedados, “mui desonestos e dados à sexualidade”, entregavam-se aos vícios “como se neles não houvera razão de humanos” (SOUZA, 1986, p. 56).

Aqui há um agravamento da representação do índio como monstro. Apesar de um contexto temporal diferente, a “exuberância sexual dos índios” escandaliza as relações da estrutura social. Em uma sociedade que condena a nudez, não terá bons olhos para quem anda livre, sem vestimentas, “nudez e à vida natural, é selvagem” (SOUZA, 1986, p. 54). Temos nesse momento, mais uma vez o duplo. Os aspectos descritos configuram como a transgressão da ordem do mundo do branco civilizado. Se o “demoníaco é justamente aquilo que vem para desagregar, negar e desestabilizar a ordem vigente por meio da transgressão”, o diabo representa aquele que promove a desordem (MARKS, 2012, p. 27). Envolto em uma carga de mistério, fantasia, apreensão e medo, a relação entre o bem e o mal se define pelo conflito, pela representação do outro.

Assim, o pacto é uma forma de definir o outro que rompe com padrões. Em se tratando do “Banco do Diabo” que é o lajedo de Santa Fé, um sítio arqueológico⁶⁴, há dois elementos que representam a transgressão. O diabo e a cultura indígena são percebidos como algo misterioso. O questionamento que se faz

⁶⁴ Para efeito acadêmico o lajedo é definido/classificado pelos arqueológicos como “GO – JU – 11” é o “sítio no lajedo de Santa Fé” (BARSOSA, 1984, p. 26 – 27) e (BARBOSA, 1979, p. 67). Agora popularmente as definições são: Toca-do-Lobo, banco do capeta, banco do lobo, “Banco do Diabo” e outros como discutiremos a frente.

é: “o grande mistério que gira em torno de seus sinais é o da significação” sobre o “Banco do Diabo”⁶⁵...

Em torno dele [o “Banco do Diabo”] surgiu lendas sobre uma possível aquisição de dinheiro através de pacto com o diabo/Essa lenda atraiu curiosos de diversas partes do Brasil/Na atualidade a lenda perdeu sentido com as descobertas e o interesse científico⁶⁶.

Segundo Marks (2012, p. 24) a representação do diabo tem diversas figurações. Da materialidade em carne e osso passou à existência puramente psicológica. Depois, houve o seu desmascaramento de forma a revelar os processos individuais e subjetivos. As figurações passam a ganhar nome e classificação científica. No entanto, mesmo após os arqueólogos realizarem pesquisas na Serra do Tira Pressa, no “lajedo de Santa Fé”⁶⁷ definindo-o como um sítio arqueológico, as o “Banco do Diabo” ainda vigora. Essa passagem mostra que no processo de interiorização do misterioso, do monstro, não há o esvaziamento completo. Aceita-se a nova denominação científica como um dado carregado de verdade, mas não se rompe com medos e receios contidos na consciência do indivíduo.

Veja o seguinte depoimento:

Eu fazia que eu não tinha medo. Teve uma época, que é... tinha... um amigo meu muito medroso... eu ia com ele à cavalo. Aquele tempo nós andava à cavalo. Quando ia chegando lá, ali bem pertinho, eu falei: B...?! Eu vou chega lá agora, vou pedir dinheiro pro diabo! Ele disse: S.. não fala um trem desse não, eu morro de medo! Não, eu vou pedi! Cheguei em cima do lajedo, eu falei: o diabo mais rico que existi ai, se quise me dá dinheiro eu quero... Ele sortou o cavalo na carreira, que quase eu não alcancei ele mais nunca...(o grifo é nosso)⁶⁸

A relação entre realidade e fantasia, materializa a ‘cena’ em uma relação do cômico e do trágico. O cavaleiro mesmo com medo demonstra que ir ao lajedo não é problema. Reconhecê-lo como o suposto local do mal não atinge o sentimento. Entretanto, ver o amigo pedir dinheiro para o “diabo mais rico” simboliza a possível aparição do mal e o firmamento do pacto. Os duplos aparecem na relação de afirmação e negação. O cavaleiro dispara na carreira e quase que seu amigo não o alcança. Por mais que o lajedo tenha recebido a carga de aspectos científicos

⁶⁵MACIEL (1999 b)

⁶⁶ MACIEL (S/ data a)

⁶⁷ Ver Relatório: BARBOSA, Altair Sales. Projeto Alto Araguaia: registro de sítios arqueológicos (GO - JU). In: Registro de Sítios Arqueológicos do Estado de Goiás. Goiânia: UCG/ IGPA, 1975.

⁶⁸Transcrição da entrevista do senhor S. B. S. Concedida dia 12/10/2005 em Santa Fé de Goiás a Wilson de Sousa Gomes.

tornando-se um sítio arqueológico na representação acadêmica, a desconfiança prevalece no momento de dúvida e o enigmático vem à tona.

Com esses apontamentos, quer-se apresentar uma leitura feita pela cultura branca. Há uma passagem que diz o seguinte: “Nem se deve ser desprezado, entre os traços da cultura mais característicos dos indígenas encontrado no Brasil, um que Wissler parece ter esquecido: o uso das máscaras demoníacas ou máscaras-animais, de importante significação mística e cultural” (FREYRE, 2000, p. 170). É uma leitura que estereotipa a cultura do outro pela cultura branca. Pois, não há notícias de que o índio preste culto ao demônio. O diabo nesse contexto torna-se uma forma de endossar a construção do outro, reforça o caráter de figuração do indígena, ou especificamente, da sua cultura. Eleger o outro como o representante do mal mesmo em termos simbólicos revive a projeção da diferença. O outro, diabo, indígena, conduz às questões da realidade vivida pelo indivíduo em seu conflito interno e externo. A questão do pacto é vista como relação do humano com a esfera do supra-humano e “faz parte do universo das divindades, mas que, em determinadas circunstâncias, surge e estabelece contato com a realidade” (MARKS, 2012, p. 11).

A realidade aponta para um local que simboliza uma cultura passada. Um sítio arqueológico de pessoas/humanas que deixam a sua cultura e sua marca e, mesmo após todo esforço por parte do homem branco e civilizado para eliminá-la, essa cultura persiste aos ataques simbólicos. A resistência temporal vence a supressão promovida pela diabolização e o “Banco do Diabo” passa a reforçar a representação de algo que não pode ser esquecido. Com o “Banco do Diabo” percebemos que a representação do seu ‘gerente’, o diabo, não foi sempre à mesma. O ‘diabo’, “não foi sempre o mesmo nesse mundo complexo e plural, heterogêneo pelas etnias e pelas culturas que abrigava” (SOUZA, 1993, p. 177). Na América e no Brasil ele ganha cocares e penas. Os rituais indígenas foram correlacionados como um rito da evocação do mal que precisava ser exorcizado e exterminado.

Negativar a cultura do outro para legitimar a sua própria, foi à lógica que vigorou na relação entre brancos e índios. E é claro, que a cultura mais forte militarmente impõe o seu repertório. Assim, reforça o caráter selvagem do indígena e sua relação com a natureza em oposição a civilização e aos valores cristãos. Recorrendo a historiografia como forma de analogia e exemplos, percebe que o

índio é sempre acusado e depreciado em todas as suas formas. Chegam mesmo a tirar-lhes a sua humanidade. Cronistas e historiadores dos primeiros tempos culpavam o atraso econômico do Brasil, devido o índio não se submeter a escravidão. Pois, os índios sempre foram fugitivos e mutáveis.

Dessa forma, reduz “o natural da terra à condição ínfima, chegando mesmo a questionar a sua humanidade”. Já que não eram afeitos ao trabalho sistemático, logo, se classificavam como preguiçosos. O índio vivia a descansar e a pensar em “comer, beber e matar gente”. O conflito entre as culturas dão o tom da classificação e construção do outro segundo Souza (1986, p. 57). Junto a isso se acrescenta outras configurações de mesmo sentido.

Os índios são uma canalha, e são grosseiros; mas, crédulos, manipulados por seus profetas, são uns coitados [...]. não têm fé, lei ou religião, nem civilidade, vivendo como “bestas irracionais”, da maneira que os fez a natureza estranhamente maravilhosos (SOUZA, 1986, p. 57 - 58).

Tratar o índio como animal ou demônio, justificou a ação de catequização e escravização no passado. As adjetivações relacionadas ao pecado como o incesto, poligamia e concubinatos se juntavam a “nudez, preguiça, cobiça, paganismos e canibalismo”. A deturpação da imagem do índio e a sua demonização ainda ganhava outro pilar de explicação para o seu atraso: a preguiça. Tachados de não terem nenhuma ocupação, automaticamente, associava-se a não trabalhar (SOUZA, 1986, p. 61).

A partir do olhar que o condena ao pecado e a preguiça por ‘falta’ de um deus cristão, revela-o improdutivo. Duvidam da possível humanidade do índio: “Humanidade esquisita, anti-humana, meio monstruosos, diferentes, pecadora. Seriam homens mesmo? Poderiam ser convertidos, receber a palavra divina?” (SOUZA, 1986, p. 62). Instaurada a dúvida da sua humanidade continuava sua negatificação por via de classificações que os nominavam de animal melancólico ou ser representante do mal, como veremos abaixo.

A detração indígena tem um caráter histórico percebido por Sergio Buarque de Holanda⁶⁹. O historiador apresenta que três elementos centralizam a forma de repúdio ao indígena, reduzindo-o as qualidades de animais. Os comportamentos qualificados de repugnantes que seria comum a todos os nativos. Com isso, “o

⁶⁹ Sergio Buarque de Holanda, nota de rodapé nº 153. Souza (1986, p. 63).

incesto, o canibalismo e a nudez”, representariam os elementos de baixo escalão da humanidade do indígena.

Surge a comparação com os animais: os índios seriam “gente bestial e de pouco saber”, incapazes de compreender [...]. Mas, apesar disso, limpos e bem curados. Portanto, bons animais: “são como as aves, ou animais montesinhos, aos quais o ar faz melhores penas e melhor cabelo que às mancás”. Daí o asseio, gordura, formosura de seus corpos (SOUZA, 1986, p. 63).

A definição de animal tem vários tons, uns mais brandos e outros mais exaltados. Nóbrega⁷⁰ aponta os índios como incapazes de se converterem. Os índios “são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem”. Os padres que chegaram ao Brasil pensaram que poderiam converter os indígenas em uma hora. Passados um ano, conseguiram a conversão de apenas um índio só, “tal a “sua rudeza e bestialidade”” (SOUZA, 1986, p. 64).

A autora continua o seu raciocínio, narrando que a ação do indígena de atacar o branco, colocava-o em uma condição de rude, antropofágico e cruel. Nessa relação o branco justificava a chamada “guerra justa” legitimando a captura do indígena. Usava-se da defesa que o indígena empreendia do seu território, da sua gente e cultura, para apresentá-lo como sem escrúpulos. Pelo indígena não aceitar a escravidão, por ser tido como possuidor de uma boca infernal que, como cristãos considera-o como seres representantes do mal na terra. De animal passa a ser demônio.

Ainda continua as depreciações. O índio,

O gentio do sertão e todo aquele que conserva os costumes pátrios aproximam-se, na crueldade, mais das feras que dos homens [...] antropófagos, todos aterrorizam [...] pela barbaridade de seus costumes e pela fereza do seu natural [...]. índios selvagens, tão brutos como [...] irracionais [...] serem os índios mais irracionais que os próprios bichos com base na antropofagia: nenhum animal como e seu semelhante, ou seja, um outro animam da mesma espécie, e o índio não só como outro índio como também os que lhes são próximos, parente e amigos (SOUZA, 1986, p. 66).

A autora apresenta que o homem Americano passa por três faces de construção e identificação. A primeira faz referência a sua monstruosidade, por serem raças desconhecidas. A segunda define o índio e, depois o colono, como bárbaro e rude. Feliz devido sua preguiça, mas sem civilidade, sem trabalho, atrasados. Na “terceira face da percepção européia do homem americano” seria ele possuidor de uma “humanidade inviável era a demonização” (SOUZA, 1986, p. 66-

⁷⁰ Manuel da Nóbrega, nota de rodapé nº 157. Souza (1986, p. 64).

67). O índio era reconhecido como animal, porco, cão no sentido de ser possuidor de maldade⁷¹. Com isso, o Brasil por excelência é o lugar de demonização do outro.

A infernalidade do demo chegará até a colorir o nome da colônia: Brasil, para nosso religioso – referência a frei Vicente – lembra as chamas infernais, vermelhas. E, aqui, ele foi vitorioso, pelo menos na primeira etapa da luta: esqueceu-se o nome de Santa Cruz, e a designação apadrinhada por Satanás acabou levando a melhor [...]. [No Brasil haverá] as hordas de seguidores do diabo: afinal, o inferno era aqui (SOUZA, 1986, p. 67).

A autora aponta um fator que tem grande permanência histórica. A demonização do outro, seja do índio, depois do colono, do negro e do americano, segue a lógica do avanço da expansão. Penetrar o território e enfrentar as adversidades do sertão revelava aos viajantes, missionários e povoadores um ambiente desconhecido. Paisagens desconhecidas revelaram, por parte dos exploradores não uma paisagem paradisíaca, mas lugares tidos como diabólicos⁷².

Nessa lógica, os índios que se catequizavam estavam sujeitos a Deus, os que resistiam, sujeitavam ao Diabo. Jesuítas apontavam que não viam traço melhor do inferno do que quando os índios bebem ou se reúnem matando algum para fazer o moquém.

Os índios são povo do diabo [...]. Demônios nos hábitos alimentares, são-no também nos de morar e vestir. [...] casas deste tem dois ou três buracos sem portas nem fecho: dentro delas vivem logo cento ou duzentas pessoas, cada casal em seu rancho, sem repartimento nenhum [...] e como a gente é muita, costuma ter fogo de dia e noite, verão e inverno, porque o fogo é sua roupa [...] parece a casa um inferno (SOUZA, 1986, p. 68).

O processo de demonização do índio é análogo a infernalização do Brasil. O conflito mental se desdobra em relação à dificuldade de catequização e avanço da evangelização. Nesse contexto, a própria natureza era inscrita como o habitar do diabo. Qualquer mudança ruim ou dificuldade encontrada no cotidiano, a culpa recaía sobre o demônio. Seria a luta de deus contra o diabo e os homens no meio enfrentando a fúria da natureza, das nuvens de insetos, cobras enormes, animais ferozes e índios canibais. O sobrenatural na mentalidade do cristão se resumia em o Diabo impedir ou atrapalhar as realizações de Deus.

Um ponto importante que destacamos é que: ao ir descobrindo mais terras, as lendas e os lugares fantasiosos também iam se deslocando. O encantamento acabava quando descobria um novo lugar. Com isso, as fantasias, os medos e

⁷¹ Silva Dias e Sérgio Buarque de Holanda, notas de rodapé nº 172 e 174 *apud* Souza (1986, p. 67)

⁷² Silva Dias, nota de rodapé nº 174 *apud* Souza (1986, p. 67).

esperança eram deslocados junto com as fronteiras geográficas. O sentimento de encontrar novas terras realimentava a possibilidade de haver ouro e riquezas a serem encontrados. Esse sentimento segundo Holanda (2000, p. 29) é um aspecto da cultura que no ocidente foi nutrido pela tradição cristã – algo do mundo judaico-cristão. Em outro autor, temos que os

“civilizados” cujo discurso se apoia numa concepção dual dos seres humanos – cristãos (os civilizados) e caboclos (índios), homens e pagãos, ou humanos e não-humanos. Um sistema classificatório básico que nos remete imediatamente aos primeiros tempos do Brasil colônia, e da expansão, em que essas categorias demarcavam com mortal severidade, como ainda hoje, de certo modo, os limites étnicos dos pertencentes e dos não-pertencentes ao gênero humano (MARTINS, 1997, p. 28).

O “Banco do Diabo” ou o lajedo de Santa Fé, para usar a definição popular e científica respectivamente, carrega a duplicidade. Na primeira definição é tirado o caráter humano dos petroglifos. Na segunda, é restituída a sua humanidade. Em STGO o “Banco do Diabo” passa por essas duas definições como discutiremos, contudo, não rompe com o duplo. Não há, após a interiorização, o esvaziamento. O medo, a insegurança em passar à noite perto do lajedo ainda renova as relações de conflito na consciência do indivíduo, a relação entre o bem e o mal. Para Marks (2012), o conflito é um aspecto de longa data e que se confunde com a própria história da humanidade. E, em nossa leitura, Santa Fé de Goiás não se furta a tal aspecto.

2.2 Santa Fé de Goiás e sua formação: os problemas com o outro.

A região onde se localiza Santa Fé de Goiás tem seu início próximo as Serras do Samambaia e do Tira Pressa. Os pioneiros fixam moradia nessa região. Devido a problemas com índios, esses primeiros povoadores se mudam das proximidades da serra e vão para onde se localiza a parte urbana do município de STGO na atualidade,

Refugiou-se na região da Samambaia, denominado hoje de Zezim da samambaia, devido muitos problemas com os Índios daquela região e como a caça era mais fácil e farta resolveram mudar para as margens do córrego da Serra “o Córrego do Colodino”⁷³.

Esse córrego apresentado na citação se localiza na ‘divisa’ entre a parte urbana e a saída da cidade que dá acesso a para a parte rural do município, em

⁷³ MOURA (2011)

direção a Serra do Tira Pressa. O senhor Claudio Gomes dos Santos fixa residência no sítio GO-JU-16, “Sítio arqueológico Claudino Gomes dos Santos”. Ele é o primeiro morador da fazenda desde 1930. Na época município de Jussara, distrito de Santa Fé. O sítio arqueológico encontrado na propriedade é um sítio cerâmico. Segundo Barbosa (1975, s/p), sobre uma chapada, inclinado para leste em direção ao Córrego da Serra, o local foi arado (arado de boi), havendo na época, no ano de 1975, as plantações de feijão, milho, arroz, etc. O proprietário tentou plantar café, mas acabou desistindo por falta de mão de obra.

O Sr. Claudino informou aos arqueólogos que:

Logo que fixou residência (sic) na região, a área era ocupada por bororo e Carajá, que costumavam rodear as casas, imitavam os animais domésticos (como o porco, galinha, cachorro). Não atacavam os moradores, mas os trabalhadores do fio de telégrafo, que passavam na região, eram constantemente atacados. O fio de telégrafo passava de Goiás [Cidade de Goiás] com estação em Itapirapuã (Estação Açoriano) indo a Registro do Araguaia. As mulheres indígenas usavam o cabelo muito comprido e os homens tinham cabelo até os ombros. Chamavam o governo de “papai grande”. Quando iam á Goiás ficavam arranchados detrás da igreja de Santa Bárbara, procuravam agradar o governo. O carajá tinha o nariz mais afilado, carimbo no rosto, mais altos; os bororos possuíam o nariz mais chato, eram de tez mais morena e mais baixos. “Um dia fizeram que um grupo grande que veio do fundo do quintal, pegaram um cachorro e o surraram, tocavam uma musica muito bonita, caminharam para a estrada, deixaram rastros no pó da estrada (um pé maior, dentro de um menor e assim diminuindo gradativamente). Sr. Claudino contou 60 rastros deste tipo, todos enfileirados (Carajá)” (BARBOSA, 1975, s/p.).

A partir do relato, percebe-se que a presença do índio era intensa na região. Não sendo apenas uma etnia; vários grupos circulam e demarca sua presença no espaço onde se localiza o município de Santa Fé de Goiás. Pela narrativa colhida pelo arqueólogo em seu relatório, pode-se afirmar que os índios que habitavam essa região são os Karajás e Bororos. Os arqueólogos não confirmam tal informação. Não apresentam que essas etnias, ou outras, foram as responsáveis pela construção dos desenhos na rocha. A partir do laudo técnico – os relatórios dos arqueólogos – e das referências usadas ao longo do texto como: Barbosa (1984), Barbosa (1979) e Schmitz (1979), seguramente não há autoria específica das representações construídas no lajedo. Em outras palavras, não sabemos especificamente quais tribos ou etnias são responsáveis pela confecção do petróglifos.

A partir disso, embora não podendo atribuir as representações do lajedo a um grupo determinado, nota-se certa hostilidade entre os brancos e os índios na narrativa do morador. O Sr. Claudino continua:

“Aproximadamente em 1938, os índios acamparam em terras do Sr. Cantilo; este lhes deu permissão para arrancar mandioca e eles também saíram pelo pasto matando novilha; o dono da fazenda não tentou tomar nenhuma atitude mais drástica por temer represálias. Alguns dias mais tarde, outro fazendeiro, Sr. Tônico Gomes deu uma festa, estes mesmos índios acamparam no terreiro, fizeram fogo, deitaram ao redor da fogueira com os pés voltados para o fogo (eram +-60), o cacique (“Capitão”) fincou uma estaca no chão, de cada um dos lados tinha um guarda, estes saíam do seu lugar, ao mesmo tempo, e encontravam em um determinado ponto, voltando para a festa, porém não aceitaram entrar, mas aceitaram o lanche se lhes trouxessem ao terreiro. Foi levado o balaio de quitanda e café, a um sinal do chefe um por um foi se levantando e se servindo até correr toda a roda. Como a festa continuava animada, os índios mais novos estivessem demonstrando interesse, o Sr. Claudino indagou ao chefe se os que quisessem poderiam dançar, ele deu permissão. No transcorrer da dança ocorreu um incidente, quando um branco fez proposta de casamento (sic) à uma das índias, esta deu o alarme, os índios queriam matar o rapaz, dizendo que o rapaz que havia feito a proposta “precisava morrer por ser adiantado”. O rapaz foi perseguido durante muito tempo e teve que fugir. Por causa dessa perseguição o delegado de Goiás dissolveu a “maloca”. (BARBOSA, 1975, s/p.).

A partir da citação, percebe-se o conflito entre as culturas. Com exceção do exemplo acima, não encontramos problemas de ordem física nos documentos interpretados. Contudo, é possível perceber que o índio não era bem visto, ou aceito. A convivência era uma linha tênue, qualquer deslize vinha à tona os problemas de morte como apontada pela fonte apresentada. Sobre os conflitos físicos, não aprofundaremos nessa discussão devido não termos fontes documentais, do ponto de vista historiográfico, fizemos nos capítulos iniciais uma narrativa que apresenta de modo geral que a relação entre brancos e índios sempre foi problemática.

Dessa forma, retomamos o processo de povoação de STGO para chegar ao “Banco do Diabo” e aprofundarmos nas representações feitas sobre o lajedo de Santa Fé. A estrada de acesso a STGO foi aberta a base de facão, foice, machado e outras ferramentas. Por via da criatividade dos antigos moradores abriram picadas que deu acesso ao povoado.

O Sr. Francisco Assis de Carvalho, ele me fez um relato curioso sobre a uma estrada que fôra feita sua picada, intinerada [incinerada] por sinais de fogos, nesta época não existia um engenheiro por aqui, então, descobriram uma maneira prática de fazer com que, a estrada não ficasse com muitas curvas, uma turma "os baiano, só o que sabemos sobre eles," que moravam as margens da BR 070. Onde passava a linha de telégrafo e outra turma liderada pelo Sr. Colodino iam sentido Santa Fé/BR 070, aí através da explosão dos foguetes e da fumaça, davam a eles o seguimento da picada. Hoje esta estrada é estadual GO-526, vindo da Serra da Vangilina [sic Serra

da Evangelina] passando por Cezaréia via Santa Fé de Goiás, findando no distrito de São Sebastião do Rio Claro "Queroba."⁷⁴.

Percebermos que as dificuldades eram enormes no interior distante. Abrir uma estrada, fixar residência etc., coloca o homem frente ao desafio de transformar a natureza. Sem recursos, ele utiliza de sua bagagem cultural para resolver os problemas e vencer os desafios. Não sendo uma regra geral, ou verdade absoluta, nas sociedades agrárias, fronteiriças; nas sociedades sertanejas, há o predomínio do simbólico, pode-se pensar “o sertão enquanto espaço simbólico” (LIMA, 1998, p. 43 - 44). Recorrer à própria consciência para enfrentar os medos, dúvidas e apreensões são as possibilidades que residem no padrão multifacetado das complexas experiências entre civilização cristã e povos originários. No processo histórico da nossa formação, diabolizar o outro, classificá-lo negativamente, foi uma arma do Estado e da Igreja para poder exorcizar e justificar sua exclusão ou mesmo extermínio (BELLOTTI, 2005, p. 12 - 13).

Não tomando o passado para justificar o presente, apresenta-se uma semelhança que coloca o homem moderno com as dificuldades do homem da colônia. Segundo Martins (1997), esses homens não eram tão distantes. Lima (1998) aponta que a sociedade brasileira tendo características de natureza cristã, - católica – não fugiria do conflito mental entre o bem e o mal. Representar o outro torna o guia da consciência dos indivíduos. Colocar valores como pecados e virtude, Deus e o Diabo, alimentam os conflitos, lutas, disputas, ideologias e etc., que se legitimaram nas relações históricas localizadas não em uma luta física mas, em contextos simbólicos que representam conflitos no universo do imaginário dos sujeitos. O conjunto de elementos da religião impregnado na mentalidade do sujeito define a sua cultura e o seu jeito de se portar no mundo e na sociedade (GOMES, 2005).

Como já dissemos, não estamos procurando a origem do “Banco do Diabo”. Busca-se entender o processo de sua construção para interpretar as representações que torna o lugar um espaço maligno. Pois, O “drama e/ou a trama se inicia no contexto rural e se estende ao perímetro urbano, promovendo riso, estórias, medo, e, sobretudo uma relação do passado com o presente”⁷⁵. Defendendo que é a partir

⁷⁴ Idem

⁷⁵ Ver GOMES, Wilson de Souza. As Representações do Imaginário Cristão: debate acerca da interpretação cristã sobre o “Banco do Capeta” em santa Fé de Goiás de 1970 a 1980. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História). Universidade Estadual de Goiás, Unidade Universitária de Jussara, Jussara, 2005.

de uma visão estruturada na cultura cristã, que se dá crédito aos desenhos do lajedo em não haver uma ação humana e sim, o sobrenatural, diabolizar seria o recurso mais próximo ao indivíduo frente aos enigmas que ele não consegue resolver imediatamente.

A diabolização ocorreria em atribuir à representação cultural indígena aspectos e características fictícias e imaginárias que geram práticas díspares no cotidiano dos sujeitos de Santa Fé de Goiás⁷⁶. Os apontamentos, as representações tendem a categorizar o petróglifo como sendo algo do mal, do ser maligno segundo as fontes que tivemos acesso. A personificação do capeta, do demônio, do diabo que são elementos do universo religioso em um petróglifo nos remete aos duplos, às dicotomias, aos dilemas do mal *versus* o bem, e isso, não é um problema apenas do ser religioso, se estende ao homem moderno no processo de ocidentalização⁷⁷.

E por que traçamos tal apontamento? Em uma distância pequena, pouco mais de 10km, a proximidade do povoador com as figuras podia se dá de forma constante. Já que, inicialmente surge o povoado próximo a essas serras, suas roças e plantações deviam ficar por lá. Logo, o ir e vir, e a vivência de ‘aventuras’, podem ter gerado histórias, brincadeiras, que poderia ser motivo para pregar uma peça; uma história para dormir, passar medo em outras pessoas, mas, ganhou força e caráter de verdade, compondo um repertório da cultura local.

“O “Banco do Diabo”, é uma lenda, superstição do povo. Até era uma maneira de puxar na armadilha, gente que era contrária, [...] Havia esses barulhos preparados, por gente que tinha interesse na armadilha, eee o sujeito ia, ia, ia, ia até que voltava, dava por medo”⁷⁸.

Com isso, na interpretação sobre a construção do outro, entender o processo de formação do município, possibilita contextualizar fatores que corroboraram para o surgimento do “Banco do Diabo” no imaginário local. Pois, em sua circunscrição territorial que se inicia, a denominação primeira foi a palavra santa, Santa Fé, Santa Fé do Paraíso e por fim, Santa Fé de Goiás. Tal fator demonstra a forte presença da cultura cristã em sua formação. Parece que dicotomia é a marca do município. A cidade de Santa Fé de Goiás, assim como outras cidades do interior goiano, abriga algumas versões sobre o seu surgimento e desenvolvimento.

A história de STGO não é o objeto central da discussão. Entretanto, fazer a análise do surgimento e desenvolvimento dessa cidade, permite situar alguns pontos

⁷⁶ Ver GOMES E SILVA (2013, p. 402)

⁷⁷ Ver Souza (1986 e 1993), Nogueira (2002), Marks (2012) e Witeze Jr; Passos (2014).

⁷⁸ Entrevista concedida por C. F em 2005 a Wilson de Sousa Gomes.

do “Banco do Diabo”. Outro elemento importante é que entender o processo de formação cultural e mental de Santa Fé de Goiás e região, possibilita situar o contato entre brancos e índios. A relação entre branco e índio no processo de construção do povoado define algumas das posições encontradas na documentação. Assim, o município de Santa Fé de Goiás é situado no

Noroeste Goiano, possui uma área de 1.169 km² (GO: 91°), estando a 362 metros de altitude, na qual dista 259 quilômetros da capital do estado. A região em que se encontra o município de Santa Fé de Goiás é de baixa densidade demográfica, se consideramos a densidade demográfica do Estado de Goiás, que é de 17,3 hab/km²⁷⁹. Situa-se numa região em que a atividade pastoril é bastante grande: [pertence] a microrregião Rio Vermelho⁸⁰.

A microrregião do Rio Vermelho inclui municípios como Britânia, Itapirapuã, Novo Brasil, Fazenda Nova, Montes Claros de Goiás, Jussara, Barra do Garça – MT, Aruanã, Cidade de Goiás, Araguapaz, Morzarlândia e Santa Fé de Goiás. Sua formação geológica, as rochas mais antigas, “correspondem ao período Pré-Cambriano”. Há três compartimentações geomorfológicas: “Planalto Cristalino, Planalto do Tocantins e Peneplanície do Araguaia”. O clima é caracteristicamente, tropical úmido. O verão é quente e chuvoso, o inverno bastante seco⁸¹.

Este tipo de Clima propicia a formação de uma cobertura vegetal, constituída na sua maior parte por Campos e Cerrado, sendo comum encontrar matas ciliares semicaducifolias em áreas de solo bastante fértil ou micro-climas localizados em serras (por exemplo). A temperatura média anual gira em torno de 24° C. A precipitação pluviométrica situa entre 1.750 mm. Os principais afluentes do Rio Araguaia que atravessam nessa área são: Rio do Peixe, Rio Vermelho, Rio Claro, [Rio Pilões], Rio São Felix, Rio Jurumirim, Rio Água Limpa do Rio Araguaia⁸².

A hidrografia é um dos aspectos atrativos da região. Por sua vez, STGO é “dotado de inúmeros cursos d’água, [e] sua vegetação” é generosa. “Apesar do intenso desmatamento nas décadas de 70 e 80, o município conta com áreas preservadas de grande valor científico, mineral e faunístico”. O visitante ao entrar pela “GO – 173 o que mais o surpreende são as Serras que quebram a monotonia

⁷⁹ A densidade demografia em Santa Fé de Goiás no ano de 2012, a ultima que encontramos, aponta para 4,19hab/Km². Fonte disponível em: <http://www.deepask.com/goes?page=santa-fe-de-goias/GO-Confira-a-populacao-e-a-densidade-demografica-do-seu-municipio>. Acesso em: 26/11/2014.

⁸⁰ Câmara Municipal de Santa Fé de Goiás. História da Cidade. Disponível em: <http://www.santafedegoias.legislativo.go.gov.br/historia/historia-da-cidade>. Acesso em 22/07/2014.

⁸¹ Tal apontamento tem por base: GOIÁS – Secretaria do Planejamento e Coordenação – DEDIN. Dados Sócios-Econômicos sobre a Micro-Região Rio Vermelho. Goiânia: SEPLAN, 1984, p. 15.

⁸² Idem.

da linha do horizonte, e convidam para desvendar os tesouros naturais de um município de Fé”⁸³.

Apesar do aspecto romântico, a mata e o cerrado são característicos da região e de STGO. Seu solo pertence aos “grupos Latossolo Vermelho Amarelo possuem textura média e argilosa; relevo plano, suave ondulado e ondulado. A vegetação predominante é mata e cerrado”. Seguindo essa ideia:

O cerrado é constituído de gramíneas e árvores pequenas, retorcidas e espaçadas, com casca protegidas por uma camada de cortiça. Pode acontecer que em alguns lugares, as árvores se densam aproximando do cerradão [...]. o cerrado é caracterizado, por árvores, que espaçam uma das outras, às vezes em formação compacta, constituídas de consorciações de uma outra espécie⁸⁴.

Em meio a Serras e Cerrados inicia o povoado que dá origem a cidade. “O povoamento nas proximidades das Serras Samambaia, Tira – a – pressa e Córrego da Serra” ⁸⁵ marca a região que hoje é conhecida como STGO. Como já mencionado, a primeira família chega à região no início da década de 1930. O senhor Claudio Gomes e sua família são os pioneiros da região. Conforme a fonte abaixo apresentada

[O] Sr. Claudino Gomes dos Santos (colodino) como o pioneiro dos imigrantes. Com ele vieram: José Gomes dos Santos (seu irmão) e Sebastião Pires (seu cunhado). O lugar de origem foi a cidade de Córrego do Ouro. [...]Em 1942 – João Vieira – se estabeleceu próximo a Serra do Tira – à – Pressa. [...] em 1948 – a família Moura do Sr. Jorcelino, vindo de Moiporá⁸⁶.

Para Oldemar José de Moura, o senhor Claudio chega à região de STGO em abril de 1933. Como citado acima, ao fugir da Segunda Guerra Mundial, ele se move para próximo da Serra do Samambaia e lá fixa residência. “Logo em seguida chegou também seu primo Rael Jacob, também fixando morada no então futuro povoado” ⁸⁷. Por causa de problemas com os índios, se mudam e fixam moradia próximo ao córrego da Serra, atualmente Córrego do Colodino, onde há o iniciou do povoado que foi denominado de Santa Fé de Goiás e compõe a parte urbana do município.

“Antes desse período haviam fazendas na região. O local onde se encontra a cidade era um vale de cerrado aos pés das Serras do Samambaia e Tira – a

⁸³MACIEL (S/ data a).

⁸⁴ GOIÁS – Secretaria do Planejamento e Coordenação – DEDIN. Dados Sócios-Econômicos sobre a Micro-Região Rio Vermelho. Goiânia: SEPLAN, 1984, p. 21.

⁸⁵MACIEL (1999 c).

⁸⁶Idem.

⁸⁷MOURA (2011).

Pressa”⁸⁸. Embora STGO tenha sua existência como município a partir de 1988, sua história se inicia com a chegada de imigrantes de origens diversas desde o período de 1930. Já na década de 1940 chegam os mineiros e nordestinos.

Os homens do campo, que deram origem ao povoado de Santa Fé de Goiás, eram provenientes, principalmente, do nordeste e sudeste do Brasil, mais precisamente dos estados de Minas Gerais, Rio Grande do Norte e Bahia. Inicialmente, os pioneiros foram oriundos de municípios vizinhos (BUENO e CARVALHO, 2004, p. 20).

Nesse mesmo período há a presença de alguns dos que seriam os pioneiros e fundadores da cidade. “Paulo Barbosa de Souza, à época mais conhecido por Paulinho do Carrossel”. Esse apelido foi devido ele ter

Um brinquedo giratório como um carrossel que faziam a alegria das crianças por onde passava, denominando o local de Santa Fé do Paraíso. Em 1945 o Sr. Paulim com a intenção de fundar uma cidade, primeiro colocou uma placa na entrada anunciando "BEM VINDOS A SANTA FÉ DO PARAISO" e outra na saída. Segundo, foi até a capital do estado Cidade de Goiás "Goiás Velho" e adquiriu um título de terras, comprada para pagar em vários anos. Já em 1946, sabendo desses títulos os Srs. Rael Jacob, Sebastião Pires (cunhado de Colodino) e Ermino Baiano, interessaram na compra e adquiriram parte dessa gleba de terra e transformaram em loteamento. Mais tarde, alguns anos depois, outras pessoas também tiveram (sic) interesse e adquiriram o restante do terreno. Pessoas como: José Domingos (sr. Juca), João Soares e Manoel Nery Pereira (Sr. Nelico)⁸⁹.

Já em 1950, na “Vila de Santa Fé do Paraíso” havia cinco ruas, uma avenida, oito casas comerciais e 24 casas de alvenaria em oito quadras. A cidade era traçada em sentido vertical e horizontal.

Na década de 1950, o núcleo urbano expandiu. Surgiu a necessidade de mapear o local, o que aconteceu. A comprovação disso foi a realização de mapas (plantas baixas) da área. O terreno pertencia aos senhores: José Domingos de Rezende e José Pedro de Melo. Conforme consta no mapa pertencente ao cartório da cidade⁹⁰.

Junto aos pioneiros, acrescenta-se os nomes de:

Francisco Mero de Lima (Chico da Farmácia); Judite Caiçara, Sônia Mero de Lima, José Tomé, [já mencionado] Claudio Gomes dos Santos, Sebastião Pires, Elói Alves dos Santos, José Pedro de Melo Filho, Hermino Baiano, Joaquim Antônio de Brito, Maria Bueno, Maria Borges, [já mencionado] Manoel Nery Pereira (Nelico) dentro outros (SILVA, 1996, p. 716).

Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE apontam ainda outras informações acerca do povoamento da região. Os pioneiros

⁸⁸ MACIEL a, (S/ data).

⁸⁹ Moura (2011)

⁹⁰ MACIEL a, (S/ data).

Construíram seus ranchos e fixaram-se no lugar. Entusiasmados com o local, Paulo Barbosa resolveu colocar o nome de Santa Fé em um pedaço de tábuas. Mais tarde, por causa da tranquilidade (sic) local, a chamaram de Santa Fé do Paraíso. Em 1945, mais famílias chegaram, como as de Joaquim Baiano, José Tomé, Maria Borges e outros. Em meados de 1949, construíram um rancho de palha que servia de escola e igreja, com missa celebrada pelo Padre José. Em 18 de maio de 1957, a Câmara Municipal da cidade de Goiás aprova a lei criando o distrito de Santa Fé, desmembrando-o de Jussara, em 1º de Janeiro de 1958. A campanha pela emancipação de Santa Fé de Goiás teve início em 1968. Depois de plebiscito, finalmente Santa Fé de Goiás emancipou-se em 15 de novembro de 1987⁹¹.

A Câmara municipal de Santa Fé de Goiás endossa os apontamentos do IBGE e traz mais alguns detalhes:

Por meio do Processo de número 1.396/85 que foi protocolado no dia 01 de agosto do ano de 1985 na Assembléia Legislativa de Goiás – ALG. De autoria dos Deputados Juarez Magalhães e Moisés Abrão, o projeto justificava o desenvolvimento de Santa Fé como surpreendente, afirmando que o pequeno Distrito já possuía estrutura suficiente para ser elevado ao nível de Município⁹².

Do ponto de vista político, STGO é elevado a município em 01/01/1988 desmembrando do município de Jussara/GO. Antes, porém, por via da Lei estadual nº 2116 de 14 de novembro de 1958, Santa Fé é reconhecido pela Câmara Municipal da Cidade de Goiás e passa a ser distrito do município de Jussara.

Em divisão territorial datada de 1º de julho de 1960, o então distrito de Santa Fé permaneceu no município de Jussara” Elevado a município pela lei 10417 de 01 de janeiro de 1988, desmembra-se de Jussara “através de plebiscito popular em votação no único turno. Instalando-se definitivamente em 01/06/1989⁹³.

Não querendo fazer uma história de STGO, e sim, apontar o processo de sua formação para entender o processo de construção do “Banco do Diabo”, evidenciou essas informações com o intuito de mostrar que a cidade se assemelha a tantas outras do interior do sertão de Goiás. O diferencial está em um aspecto que nos chamou atenção pela dicotomia, ou seja, denominar o sítio arqueológico de “Banco do Diabo”, se o nome Santa Fé, segundo os documentos, deriva da grande fé do “pequeno povoado”.

⁹¹ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Goiás: Santa Fé de Goiás. Disponível em: http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=521925&search=goias%7Csanta-fe-de-goias%7Cinfograficos:-historico&lang=_EN. Acesso em: 22/07/2014.

⁹² Câmara Municipal de Santa Fé de Goiás. História da Cidade. Disponível em: <http://www.santafedegoias.legislativo.go.gov.br/historia/historia-da-cidade>. Acesso em 22/07/2014.

⁹³ Idem.

O surgimento do nome da cidade é motivado “por causa da grande fé”⁹⁴ da pequena população. “Santa Fé – inspirado na religiosidade o nome do local foi resgatado por Paulinho que pensava como os demais, que a fé do povo era mesmo santa”⁹⁵. Como nota-se, a cultura cristã define os nomes e a mentalidade. STGO se estrutura a partir

Do passado, a Fé do presente/ Paraíso, esperança tão santa/ Eis o povo fiel que já canta/ [...] no labor, o suor, a cultura/ No lazer e na fé que perdura/ Santa Fé de Goiás, novo tempo/ de progresso e desenvolvimento/de esperança e Fé no porvir/a verdade e o pão repartir⁹⁶.

A partir da citação, percebe-se que o cristianismo inspira a criação artística e cultural. Influência os aspectos de percepção do mundo e classificação do próprio mundo e do outro. Os primeiros povoadores e outros tomam o cristianismo como aspecto de orientação para a construção da mentalidade, voltada para a fé cristã. Como apontado por Lima (1998, p. 43), “o reconhecimento da natureza católica da sociedade brasileira” é notório e marcante. Nesse contexto, não permitido separar a relação entre os opostos. O sagrado e profano marca de forma significativa as relações cotidianas.

Com isso, o enigma volta à cena. Qual a motivação de denominar o sítio arqueológico de “Banco do Diabo” ou de outros nomes relacionados a algo maligno, como banco do capeta, toca do lobo, banco do demônio? Em um documento encontra-se a seguinte passagem: “sinto-me no lar/que outrora alicerçaram/os pioneiros da fé/ subindo os montes à pé/ empoeirando o ar/ pelo município/ pela estrada florada/e pelo cerrado que restou/ esta cidade em festa/entre o sagrado e o profano”⁹⁷. O Brasil tem uma longa data sobre o conflito entre o bem e o mal. Como exemplo, frei Vicente do Salvador segundo Laura de Melo e Souza é o primeiro a explicar sobre os fatos históricos entre o conflito do bem e do mal, do sagrado e do profano.

Assim, ao dar explicação para o nome Brasil.

É curioso notar que, ao fazê-lo, forneceu uma complicadíssima explicação de cunho religioso, alusiva ao embate entre o Bem e o Mal, o Céu – reino de Deus – e o Inferno – reino do demônio. [...] O Brasil, colônia portuguesa, nascia assim sob o signo do Demo e das projeções do imaginário do

⁹⁴ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Goiás: Santa Fé de Goiás. Disponível em: http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=521925&search=goias%7Csanta-fe-de-goias%7Cinfograficos:-historico&lang=_EN. Acesso em: 22/07/2014.

⁹⁵ MACIEL (1999 c).

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ MACIEL a, (S/ data).

homem ocidental. [...]. O texto de nosso primeiro historiador é extraordinário justamente por dar conta da complexidade subjacente às duas possibilidades: enxergar-se a colônia como domínio de Deus – como Paraíso – ou do Diabo – como inferno. Para frei Vicente, o demônio levou a melhor: Brasil foi o nome que vingou, e o frade lamenta que se tenha esquecido a outra designação, muito mais virtuosa e conforme aos propósitos salvacionistas da brava gente lusa (SOUZA, 1986, p. 28 - 29).

Parece que STGO mantém a dicotomia. Por um lado, o nome Santa Fé, por outro, um local dentro dessa cidade, que se define como “Banco do Diabo”. No final, vence Santa Fé, já que o “Banco do Diabo” perde sua força e passa a ser entendido como sítio arqueológico e a cidade passa a ser chamada de Santa Fé de Goiás. Duas coisas podem ser entendidas aqui. A primeira, a partir da autora citada é que: com o tempo, algumas coisas perdem a força, ou são reconceitualizadas. Do paraíso passa ao inferno, ao purgatório e depois a terra em si. A segunda, é que o elemento contraditório pode persistir pois, diante de Santa Fé, pode-se perdurar o seu oposto, ou mesmo o sinônimo.

A legenda atribuída ao sítio arqueológico de Santa Fé de “Banco do Diabo” é a persistência da visão cristã sobre o outro. Por outro lado, o mesmo sítio arqueológico é a ausência do outro que se faz presente. Do ponto de vista cristão, o diabo. Por via da cultura e o choque entre cultura é o índio, a cultura indígena, que mesmo ausente marca sua resistência e demonstra sua permanência na sociedade branca por meio de suas representações esculpidas na limonita. O choque cultural, o constante embate entre o bem e o mal traduz esse momento de classificação e definição do outro⁹⁸.

Seguindo essa ideia, a autora trabalha com a perspectiva de uma mentalidade mais lenta que as mudanças sociais. Podemos pensar “nas persistências do universo mental, menos permeável às mudanças que as estruturas econômicas e sociais” (SOUZA, 1986, p. 29). Ainda como exemplo, na época das navegações o que movia o descobridor/navegador era o “humano, o divino, o natural”. Esse universo mental embora em um tempo e espaço deferente, não está tão distante do povoador de STGO, afinal, os valores cristãos e a cultura ocidental alimentam o desbravador do sertão com

Componentes do universo mental, [que] nunca estiveram isolados uns dos outros, mantendo entre si uma relação constante e contraditória: na esfera

⁹⁸ Sobre o conceito de representação ver: GINZBURG, Carlos. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. In: Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 85-103.

divina, não existe Deus sem o Diabo; no mundo da natureza, não existe Paraíso Terrestre sem Inferno; entre os homens, alternam-se virtude e pecado (SOUZA, 1986, p. 29).

Nessa lógica, se existe Santa Fé, há de existir a falta de fé ou algo contrário à fé. Nesse caso é o profano, o oposto ao sagrado. O “Banco do Diabo” resume a relação entre pecado e virtude, bem e mal. Ele ressignifica a relação entre branco e índio, e cada um com as suas respectivas culturas, define o outro como o oposto⁹⁹. A ação diretamente relacionada ao choque cultural provoca as denominações e nomeações. E ainda podem-se considerar as fantasias e ficções que alimentam a imaginação e a representação da realidade.

Se por iniciativa dos pioneiros o nome “Santa Fé”, foi escolhido. Quem escolheu o “Banco do Diabo” para denominar as “marcas nas pedras”? Não sabemos! Como narrado em linhas anteriores, a origem do “Banco do Diabo” não foi possível ser descoberta pela documentação acessada. Porém, o processo de sua construção e desconstrução, demonstra que as relações sociais e culturais no sertão através do encontro com o outro promoveram as nomações e classificações. Trabalhando na perspectiva de que o deslocamento geográfico promove o deslocamento das coisas, a mudança do que há no lugar em termos naturais e culturais. O deslocar do povoador para a fronteira¹⁰⁰, para o interior, para o sertão, promove a alteração de todo o ambiente. As transformações, a mudança de lugar se dá conforme a mobilidade do povoador, do sertanejo. As “humanidades monstruosas foram sendo empurrados para regiões cada vez mais distantes e periféricas” (SOUZA, 1986, p. 26).

No período recortado, STGO pode ser definida como uma cidade do interior. Criado o município pela lei 10.417/88 pelo governo estadual 01/01/1988. “Santa Fé, cidade pequena, com maior movimento nos fins de semana”, mesmo emancipada de Jussara “continua vivendo a mesma vida de antes da emancipação”¹⁰¹. Basicamente uma cidade de porte agrícola, com concentração de pessoas nas fazendas, sem rodoviária, com um saneamento que fornece água somente uma hora por dia e sem rede de esgoto.

⁹⁹ RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas o Brasil moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

¹⁰⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Caminhos e Fronteiras. 3º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

¹⁰¹ MACIEL (S/ data a).

O “povo vive na roça”. “o comércio instalado na avenida só conhece movimento nos finais de semana, quando os moradores da “roça” vão à cidade fazer compras”. Falam das disputas aos finais de semana dos candidatos. As discussões acontecem em um rancho de palha improvisado. O mesmo local onde aconteciam os bailes. A única coisa que quebra a rotina da cidade é: “muito se discute sobre como deve ser chamado aquele que nasce no município de Santa Fé de Goiás. Alguns dizem ser santaféense, outros falam em satafezense. A dúvida está no ar”¹⁰².

Logicamente que a dúvida foi solucionada e quem nasce em STGO é definido pelo gentílico santa-feense¹⁰³. Os elementos que marcam a passagem é a de um lugar carregado do vazio. O sertão é visto como um lugar que não habitava humanos e sim, um lugar de feras, de monstros.

De acordo com estudos etimológicos, a palavra seria oriunda de deserto; seu sentido encontra-se, segundo dicionários da língua portuguesa dos séculos XVIII e XIX, em uma dupla idéia – a espacial de interior e a social de deserto, região pouco povoada (LIMA, 1998, p. 57).

Sem entrar na discussão de litoral e interior, de lugar de mata, longe das cidades urbanizadas e modernas. O que queremos mostrar é que entre o povoamento em 1930 e a modernização que se dá na década de 1990. As coisas aconteciam de modo lento em STGO, assim como em qualquer outra cidade do interior, do sertão brasileiro. Longe de mau julgamento do sertanejo, ou de preconceito, o que apresenta, é a permanência de formas de ver e de classificar o mundo que são motivados pela tradição. E se o país tem a predominância da cultura cristã, a relação entre o bem e o mal é uma constante na consciência do indivíduo. Não é culpa do sertanejo. É um aspecto histórico organizado pelo Estado e pela Igreja ao longo da formação cultural que ainda não foi superado, mas alimenta as relações sociais e culturais que definem a forma de contato com o outro.

Embora antes do povoamento já houvesse humanos nessa região,

Houve uma intensa atividade cultural dos povos primitivos que legaram a geração atual uma série de dúvidas, questionamentos sobre a identidade sócio - histórica de seus sinais, gravuras, produção lítica em peças e utensílios e cerâmica¹⁰⁴.

¹⁰² Idem.

¹⁰³ Ver: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Goiás: Santa Fé de Goiás. Disponível em: http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=521925&search=goias%7Csanta-fe-de-goias%7Cinfograficos:-historico&lang=_EN. Acesso em: 22/07/2014.

¹⁰⁴ MACIEL, (1999 b).

Os lajedos, os sítios arqueológicos, demonstram que a povoação seguiu a lógica da despovoação para seguir uma ideia de Martins (1997,). Para o autor, o “movimento de expansão territorial que, invariavelmente, resultou e tem resultado no massacre das populações nativas, sua drástica redução demográfica e até seu desaparecimento” (MARTINS, 1997, p. 27). Primeiro o extermínio físico, não há mais índios em diversas regiões do país. Santa Fé de Goiás é um exemplo. Depois o estereótipo cultural, o lajedo de santa fé, o petróglifo é representado como o “Banco do Diabo”. Tal fator não é uma questão de STGO, é um dilema do Ocidente, que traduz um dos problemas da modernidade.

2.3 Santa Fé de Goiás e o “Banco do Diabo” – o mal no sertão goiano.

O povoado que gerou o que hoje é o município de Santa Fé de Goiás – STGO se dá com os primeiros imigrantes fixando moradia na ‘baixadas das serras’. Depois eles se deslocam para perto do córrego da Serra. Nessa última região, córrego da serra ou córrego do colodino é fixado moradia pelos pioneiros. Na atualidade o local é constituidor da parte urbana do Município. Segundo nos contou o professor Mário Arruda, a cidade de STGO surge ao lado de uma aldeia indígena¹⁰⁵. Pelo acesso que tivemos as fontes, seguramente, pode-se afirmar que os primeiros povoadores, os pioneiros, fixam *sua primeira residência* no que hoje é conhecido pela arqueologia de lajedo de Santa Fé, e popularmente de “Banco do Diabo”.

Abaixo são apresentadas algumas figuras para que nossa narrativa, descrição, interpretação e pensamentos fiquem melhor situados. Tal ação tem por designo a possibilidade de compreensão dos motivos das representações construídas pelos moradores acerca da cultura indígena. A figura abaixo, trás uma vista parcial do lajedo de Santa Fé, conhecido popularmente de “Banco do Diabo” embora tenha outros apelidos como apresentado ao longo do texto. Esse lajedo fica próximo a Serra do Tira Pressa.

A foto é de Oldemar José de Moura e está disponível em seu *blog* intitulado Santa Fé de Goiás – GO:

¹⁰⁵ Foi o professor Mário Arruda no ano de 2002, que nos contou em uma aula, que STGO teve seu início ao lado de uma aldeia. “O homem branco se fixou ao lado da aldeia para roubar as coisas dos índios”.



Figura 1. “Sítio do Lajedo de Santa Fé”. Fonte da Imagem: Moura (2011).

A partir da figura, pode-se notar que o terreno sofre destruição pela ação da chuva. O local do

Sítio [arqueológico de Santa Fé, está] em rápida destruição pela erosão pluvial e pisoteio (sic) do gado e ação de curiosos. Local venerado por praticantes de religiões afro-brasileiras [...] [O] Sítio fica aproximadamente a 500 m da estrada principal, que corre por cima do lajedo” (BARBOSA, 1975, s/p.).

Encontrado em grande quantidade, o lajedo é “um afloramento, aproximadamente plano, de limonita, com algumas centenas de metros de extensão. Em alguns pontos o lajedo é interrompido por fina camada de solo, que dá origem a uma vegetação de tipo cerrado” (BARBOSA, 1979, p. 67). A mata que cerca o lajedo é tipo cerradão. As nascentes d’água, próximas ao lajedo de petróglifos, são temporárias. No período de seca, se apresenta com muito pouca água.

Assim,

Os fatores meteorológicos atingem seriamente a rocha, de modo que a superfície está áspera e granulosa. Os supersticiosos afetam as sinalações, acendendo velas sobre as mesmas na expectativa de alcançarem riquezas (BARBOSA, 1979, p. 67).

Ainda sem aprofundamentos sobre as várias visões que há sobre o lajedo, elemento que discutiremos a frente, pode-se adiantar que o arqueólogo ao registrar

e apresentar o sítio arqueológico descreve que fatores meteorológicos e o pisoteio do gado, afetam seriamente o lajedo. Consequentemente, os desenhos feitos em rocha. No que referem aos supersticiosos, há dois elementos curiosos. O primeiro é que, pessoas tem o ato de acender velas na expectativa de obter riqueza. O segundo apontado por Barbosa (1975) em seu relatório de pesquisa é que “curiosos” e “praticantes de religiões afro-brasileiras” visitam e veneram o local.

Na revista do Instituto Anchieta de 1979, Barbosa registra que “supersticiosos afetam as sinalações” e não classifica/define o tipo de religião dos indivíduos que visitam o local. No ano de 1984, no anuário de divulgação científica, não é mencionado nem um dos fatores descritos acima, apenas localiza os sítios em suas respectivas regiões e características, ou seja, sítios cerâmicos e de petróglifos. Discutiremos esses fatores posteriormente, por ora, no que refere à destruição do lajedo, a documentação escrita apresenta que o local é

Afetado pela ação de pessoas inescrupulosas, que não conhecem o valor histórico do que destruíram. A presença de espíritas ligados à umbanda e quimbanda promoveu a desfiguração do petróglifos. Alguns foram quebrados e outros soterrados e em certa área foi usado um trator de esteira com o objetivo de destruir os sinais, para, com isso, evitar a invasão da fazenda por turistas, curiosos, religiosos e até cientistas¹⁰⁶.

Em um aspecto comparativo, nos depoimentos orais, nas entrevistas colhidas no ano de 2005, não é mencionado o tipo de religião dos que vão ao lajedo para obter riqueza, por via do pacto. As estórias dão ênfase ao enigmático. Narram a aventura misteriosa e apontam que todos que conseguiram as riquezas “nunca mais voltaram em Santa Fé de Goiás”. Em uma das entrevistas:

Nunca diria que tinha perdido a coragem [de ir ao “Banco do Diabo”], ou que tinha ganhado dinheiro, mas não podia gastar ali, tinha que gastar em outro. E assim, ninguém percebia que ele sumia do lugar, às vezes sumia com dinheiro emprestado í não voltava mais e pronto. É puramente uma lenda, mas uma lenda, uma lenda ... como dizer assim? [uma lenda] Canalha¹⁰⁷.

Não é um problema de ser verdade ou mentira. Se se consegue, ou não ficar rico mediante o pacto. A questão centra como Marc Bloch nos aponta, em perceber os motivos que levam as pessoas a acreditar em algo. É um aspecto que estamos discutindo ao longo do texto, embora sem uma resposta pronta e acabada. Defendemos que os conflitos que envolvem o “Banco do Diabo” nos remetem a um conjunto de representações sociais. Em outras palavras, a representação que a

¹⁰⁶ MACIEL a (S/ data).

¹⁰⁷ Transcrição da entrevista do senhor C. F. Concedida dia 04/11/2005 em Santa Fé de Goiás a Wilson de Sousa Gomes.

cultura local faz do lajedo como “Banco do Diabo”, demonstra a complexidade das coisas da vida. O referido banco serve de catalisador dos problemas sociais e reflete os conflitos entre culturas diferentes. Em nosso recorte, a defesa vai de encontro a um aspecto de longa data no que refere à luta entre bem e mal.

Diabolizar a cultura do outro é uma problemática que se arrasta desde o início dos tempos¹⁰⁸. Percebe-se que há adjetivos de caráter negativo que recaem em praticantes da religião afro-brasileira e também sobre os desenhos, a representação indígena esculpida no lajedo pelos indígenas. Por via do pacto¹⁰⁹ negativiza o lugar, as representações construídas sobre o lajedo carregam em seus diversos significados, tanto no que refere à cultura indígena quanto aos praticantes da religião afro, aspectos relacionados a estereótipos¹¹⁰. Esses breves apontamentos nos leva a compreender que o lajedo de Santa Fé é apropriado e significado em acordo com as subjetividades do indivíduo. Seguramente, existe um ponto em comum por trás dos preconceitos e negativas, há o homem branco com o seu imaginário e representações¹¹¹.

Sobre as formas de representação, para o arqueólogo em sua atividade de pesquisa, as representações do lajedo tem a legenda de: Sítio arqueológico de Santa Fé. Na sua pesquisa de campo, registra os elementos técnicos e científicos e, em seu relatório, elementos da cultura popular, da cultura local que tomam o lajedo como um local de veneração. Da obtenção de riqueza. Na cultura local, o lajedo é representado como: “Banco do Diabo”. A Cultura popular e a Arqueologia apresentam interpretações diferentes acerca da apropriação dos sinais. Seguramente, o ecletismo está em jogo. Compreendemos que as pessoas se apropriam dos sinais na rocha com interesses diversos.

Com a afirmativa proposta, não resolvemos a problemática central da nossa pesquisa: o que é o “Banco do Diabo”? Ele pode ser um elemento sagrado ou profano. Elegemos como tese central a diabolização do lajedo pela expressão “Banco do Diabo”. A partir das representações construídas pela cultura local no que refere a um lugar de retirada de dinheiro. Assim, concentramos nossos esforços em

¹⁰⁸ Essa afirmação tem por base nas análises de Hartog (1999) e Ginzburg (2011).

¹⁰⁹ Segundo Souza (1993, p. 91) o *pacto com o diabo* embora se alternando em um “processo curioso em que o divino e o demoníaco se alternam o tempo todo”, é um elemento condenado pelos religiosos, servindo de tensão e conflito, mas demarcando um aspecto negativizador de quem pratica e do local. Nessa linha ver também Rosa (2001), Mann (1947) e Marlowe (2011).

¹¹⁰ Ver BHABHA, Homi K. O local da Cultura. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves e Myriam Ávila. Belo Horizonte – MG: UFMG, 1998.

¹¹¹ Ver Souza (1986) e (1993).

perceber uma continuidade da exclusão, em nosso caso, da exclusão simbólica da cultura indígena com ênfase nas aventuras da retirada do dinheiro. Pois, a representação da cultura indígena ganha persistência na representação cultural de STGO por via do diabolização. Dos pactos e do ficar rico.

Não perdemos de vista outras possíveis leituras das representações sociais envolvidas no processo histórico que envolve nosso objeto. Apenas o recorte tenta ser preciso no que refere ao conflito entre cultura branca e indígena. Interpreta a representação sobre o lajedo enquanto “Banco do Diabo” e faz alguns apontamentos referentes a outras representações sociais, demonstra nossas possibilidades e limites. Assim, entre as diversas apropriações, o “Banco do Diabo” recebe a visita de curiosos, turistas, supersticiosos, religiosos do seguimento afro e religiosos de outros seguimentos, as quais não são mencionadas nas palavras do arqueólogo.

Todos esses se juntam a “população das fazendas [que] começou a usar o local para piqueniques” (BARBOSA, 1979, p. 67). Mesmo após alguns lugares serem aterrados e destruídos para evitar a invasão das fazendas “por turistas e curiosos, religiosos e até cientistas”¹¹², o “Banco do Diabo” demonstra sua força e persistência. A cultura indígena sobrevive mesmo após a sua ausência. Nesse conjunto heterogêneo, um aspecto possui muita força, a crença de que a rocha irá se partir à meia-noite surgindo um banco. E mediante o pacto de sangue com o diabo pode-se adquirir riquezas, dinheiro.

Posteriormente a discussão será mais bem aprofundada. No momento, retoma-se a descrição dos primeiros locais de povoamento de Santa Fé. Com isso, o/a Morro/Serra do Tira Pressa.

A 4ª maior serra do município é considerada como Reserva de Níquel e outros importantes minerais. Sua altitude é evidenciada pela vegetação típica de Cerrado e por apresentar terreno íngreme (sic). A visão panorâmica da Serra e suas riquezas enobrece sobremaneira a paisagem satafeense. O nome Tira á Pressa é inspirada num atoleiro na curva da GO 528 ao lado da Serra. A lama do atoleiro tirava a pressa do viajante que por ali transitava. O transporte ficava atolado¹¹³.

Abaixo, uma imagem parcial da Serra do Tira Pressa:

¹¹² MACIEL a, (S/ data).

¹¹³ Idem



Figura 2. Morro/Serra do Tira Pressa. Fonte da Imagem: Moura (2011)

Para Barbosa,

O morro Tira Pressa muito característico localiza-se na direção sudoeste do sítio. [Os desenhos] acham-se gravados sobre limonita¹¹⁴, que se apresenta muito porosa, tendo aos arredores pedregulhos de tapiocanga¹¹⁵. A limonita encontra-se bastante erodida e está ao nível do solo local, sendo essa erosão provocada pela ação das chuvas, pisoteio do gado, como também por praticantes de religiões afro-brasileiras, que acreditam existir no lajedo um *Banco*, o qual possibilita riqueza a quem *fizer um pacto com o demônio*. [o grifo é nosso] (BARBOSA, 1975, s/p.).

O lajedo de Santa Fé, popularmente “Banco do Diabo” é localiza em uma estrada conhecida como: “estrada do tira pressa” próximo a Serra do Tira Pressa (Figura 1 e 2). É um extenso lajedo onde existem as inscrições, ou gravuras de animais como tartaruga, cobra, macaco, etc., também tem desenhos de pés, mãos, parte do corpo, etc., acrescente a isso, desenhos geométricos como triângulos, círculos e outros.

As sinalações estão distribuídas em 2 grupos: GO-JU-11A é uma extensão pequena, num dos extremos do lajedo, onde há numerosas gravações concentradas, em regra geralmente menores que as do GO-JU-11B que dista uns 200m, e onde as gravações maiores, mais dispersas e distribuídas ao longo da Lagoa da Lajedo, uma depressão cheia de água no tempo da chuva e seca no inverno (BARBOSA, 1979, p. 67).

Abaixo, utilizamos a figura para demonstrar a localização do conjunto de representações.

¹¹⁴Óxido de ferro hidratado, de cor castanha amarelada. In: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <http://www.priberam.pt/dlpo/limonita> [consultado em 14-02-2014].

¹¹⁵Mesmo que: Tapanhoacanga. Classe gramatical: substantivo feminino Reg. (Minas Gerais) Terreno formado por uma crosta negra de hidrato de ferro, cheia de concreções ocas do mesmo hidrato, tendo as paredes interiores cobertas de cristalizações de idêntica substância. Disponível em: <http://www.dicio.com.br/tapanhoacanga/>. Acesso em: 14/02/2014.



Figura 6. Petroglifo. Fonte da Imagem Moura (2011)

As figuras 4, 5 e 6 pertencem ao “Banco do Diabo”. O local se situa às margens do Ribeirão Água Limpa, Taquari e Barreirinho¹¹⁶, entre a Serra do Tira Pressa e a da Pintura. Em meio a pastagens, matas e outras serras, o lugar tem uma distância muito pequena da parte urbana do município de Santa Fé de Goiás. O sítio arqueológico GO-JU-11, o “Sítio Arqueológico Lourival Lobo”. Fica em uma distância aproximada de 10 km de Santa Fé de Goiás. À margem esquerda da antiga rodovia Santa Fé, na época, município de Jussara.

A denominação dos moradores do local para o lajedo é: “Banco do Lourival Lobo ou Lajedo de Santa Fé”, também popularmente “Banco do Lobo”, “Banco do Capeta” e ou “Banco do Diabo” como apontado acima. A descrição dos arqueólogos, sobre o banco/lajedo/sítio arqueológico é: “Petroglifo sobre lajedo horizontal à beira da lagoa lajedo” (BARBOSA, 1975, s/p.).

Segundo a crença de alguns, à *meia noite* ocorre uma abertura na rocha, surgindo um Banco, no qual o *dinheiro* poderá ser retirado mediante um *trato de sangue com o demônio* [...]. [As figuras] grandes, [foram] produzidas por raspagem, com sulcos em forma de U, bastante profundos. O fundo dos sulcos é alisado [...] Os motivos que aparecem são: pés com três dedos, patas de aves com três ou mais dedos, cobras, círculos concêntricos, impressão de patas fendidas, peixes, raramente outros. [...] Os pés são macissos; os peixes também podem ser representados com linhas de pontos [*grifo é nosso*] (BARBOSA, 1975, s/p.).

Conforme a fonte utilizada, seguramente o “Banco do Diabo” pode ser classificado como algo complexo por ser um lugar de fala, de várias falas das diversas pessoas. Um lugar de liberdade e conflito. O lajedo é visto a partir de várias significações. Mesmo os arqueólogos, partindo de um pressuposto científico, não deixam de dar atenção ao dado popular e misterioso, construídos pela

¹¹⁶Escritura pública lavrada em 21/12/1974, folhas 168V/180V; 2º 24; 2º Tabelião Local. Desmembramento nº 739 Santa Fé de Goiás – GO.

representação local. Isso é importante, pois revela que o saber popular ao se deparar com a complexidade do lajedo, resolve a questão, direcionando suas dúvidas para as relações entre o bem e o mal.

Segundo o saber popular, um dos saberes que orientam a significação das pessoas, é o de que é possível tirar dinheiro da rocha mediante o pacto com o diabo. Ainda sem retomar a questão do ficar rico, ou mesmo do pacto, elementos que discutiremos a frente, o lajedo com suas representações de animais, de partes do corpo humano e de símbolos geométricos, torna-se um enigma. Abaixo uma vista parcial das inscrições contidas no sítio da Serra da Pintura.



Figura 7. Sítio arqueológico Petróglifo da Pintura. Fonte da Imagem: Arquivo Pessoal

A partir da figura 7 podemos identificar a dimensão do lajedo e a diversidade de representações. Essas representações, esses desenhos são encontrados em diversos sítios da região. O sítio apresentado, também é conhecido como:

Banco da Fazenda Canadá, repetindo-se a mesma crendice quanto ao lajedo de Santa Fé, só que em Fazenda Canadá se evidencia em menor escala a superstição de que a rocha vai se partir, dali surgindo um banco, proporcionando riqueza aos que estão fazendo seu culto [...]. Depois que se abriu um caminho que leva da fazenda ao lugar, há muita gente que vem fazer pic-nic no lugar. Também já aparecem velas e garrafas quebradas. O sítio está bastante mais bem conservado que o de Santa Fé [...]. Aparecem sobre a pedra pequenas lascas com brilho, provavelmente do grupo indígena que fabricou o petróglifo. Também apareceu ao menos um caco de cerâmica com caroapé [...]. Motivos observados [desenhos]: pata de ave com dedo gordo e calcanhar ressaltado; pata com 3 ou 4 dedos redondos; pé com 3 ou 4 dedos; círculos concêntricos; patas com 3 três dedos e um calcanhar grande (sozinho ou enfileirados). Não observamos “pata de boi” (só um único caso). Muito comuns: peixes com corpo estriado, com olho indicado ou não, rabo representado torcido ou não representado, com manchas, em ângulos. Muito comuns: cobras de sulcos simples e sinuoso:

cabeça com forma dupla muito típica; ao longo do corpo círculos concêntricos ou a campos delimitados em sulcos em grade, cobras que se cruzam, corpos paralelos (3 sulcos paralelos), a cobra com dois pezinhos aparece uma vez e o rabo em tres pontas aparece uma vez. Escudos ou campos delimitados são muito comuns. Também aparece figuras radiais (ao menos duas). A maior parte das patas estão enfileiradas, formando às vezes alinhamentos com jeito de uma dúzia de patas. Aparecem pedaços de cobra (corpo com cauda), cabeça com corpo, cabeça só. Círculos com sulcos cruzados em cruz. Bonecos com cabeça, braços e pernas. Os sulcos são em U, profundos (1 a 5 cm) largos, bastante regulares e bem terminados (BARBOSA, 1975, s/p.).

Abaixo, algumas figuras sombreadas trazem maiores detalhes das representações.



Figura 8. Petróglifo. Fonte: Arquivo Pessoal



Figura 9. Petróglifo. Arquivo Pessoal

As figuras apresentadas são petróglifos de autoria indígena. Elas são encontradas nas proximidades da Serra da Pintura.

A segunda maior Serra de Santa Fé de Goiás é coberta por uma densa camada de floresta. Pode ser considerada uma reserva devido a pouca exploração dos recursos naturais. Apresenta um aspecto pitoresco e possui rica fauna. De elevação suave, não ultrapassa 150 metros de altitude. O nome "pintura", foi inspirado nos petróglifos, desenhos gravados na pedra que ficam localizados no Sítio Arqueológico da Serra da Pintura, margem esquerda de Córrego do mesmo nome¹¹⁷.

Os desenhos, as representações gravadas na pedra, são

Gravuras elaboradas sobre a laje de limonita. O estilo [de desenho] é caracterizado pela representação de geométricos [, antropomorfos] e zoomorfos estilizado em grandes dimensões. Gravuras semelhantes em lajedos são bastante comuns nas bacias do Araguaia e do Tocantins (BARBOSA, 1984, p. 34).

¹¹⁷ MACIEL a, (S/ data).

Na literatura arqueológica, o sítio é classificado de GO-JU-25. O lajedo é grande, fica próximo do Córrego da Pintura e da Serra da Pintura. Segundo Barbosa (1975, s/p) apresenta-se melhor conservado do que o sítio do lajedo de Santa Fé. Os desenhos são semelhantes, “parecidos” e em um maior número. Elpidio Marquese era o dono da fazenda. Em 1975, ele morava em Ribeirão Preto – SP, adquiriu a fazenda em 1960. Nesse período a vegetação era aroeira, angico, cedro, ipê, peroba, pau-brasil, pequi, ingá, sucupira, macaúba, bacuri, buriti, tucum, tarumã, mangaba, etc. A antiga denominação da fazenda era: Barracão dos Paulistas. Nessa fazenda o “Grande petroglifo” como também é dito no popular é encontrado sobre um lajedo plano e descoberto à beira do Córrego da Pintura.

Em 1960 inicia o desmatamento da área. Primeiro veio a lavoura branca, depois pasto para o gado. O sítio não “está muito longe do petroglifos de Santa Fé (GO-JU-11)”. Embora melhor conservado, o “sítio [da pintura] está se deteriorando pelas condições ambientais (sol e chuva) e atividade humana: piqueniques (sic) e religiões africanas” (BARBOSA, 1975, s/p.). O Sítio da Pintura está distante uns 10km de onde a Fazenda Canadá é sediada. Os sítios apresentados se encontram na bacia do Rio Vermelho segundo Barbosa (1984, p. 34). Foram classificados como os sítios de Jussara, STGO ainda era distrito do município mencionado. Próximos a pequenos córregos e “quase no divisor de águas com o Rio Claro”.

O ambiente dos sítios é semelhante. “Todos estão no território da mesma cerâmica Itapirapuã, da tradição cerâmica Uru” (BARBOSA, 1979, p. 66). Abrindo um parêntese, no ano de 2002 ainda se podia encontrar restos cerâmicos em boas condições em STGO. Em um local de roça, identificamos ‘vasilhas’ de barro. Infelizmente, dessas vasilhas, sobraram apenas os cacos. Isso porque no local plantaram uma roça de melancia; os potes e outros utensílios de barro em perfeito estado foram destruídos. O tratorista ainda nos falou que era comum achar aqueles “potes” nas plantações e roças da região¹¹⁸.

Os sítios arqueológicos “desses grupos ceramistas, são em sua maioria, localizados em manchas de solos férteis associados a um tipo de vegetação exuberante, local onde se desenvolvia as roças” (BARBOSA, 1984, p. 31). Ainda com este autor, as cerâmicas encontradas nas bacias dos Rios Vermelho e Araguaia

¹¹⁸ Fizemos esses apontamentos a partir da visita que realizamos no ano de 2002. Nesse momento, ainda podia se ver potes em boas condições. Quando voltamos no ano de 2003, infelizmente, o local estava sendo gradeado por um trator, para o plantio de melancia e só conseguimos recolher os cacos.

são da fase Itapirapuã. Segundo J3esus Marco de Ata3ides (1998, p. 150) essa fase pertence 3 a tradi33o Uru, que engloba culturas de uma grande 3rea geogr3fica. Logo, essa tradi33o, a Uru, 3 representada pelas fases:

Uru, Jaupaci, Urua3u, Itabera3 e Aruan3 [e Itapirapu3] caracteriza-se pelos seus vasilhames simples, em formas de pratos e tigelas de base plana, tradicionalmente usadas na transforma33o da mandioca t3xica em alimento e por estar relacionada a moradores de aldeias a c3u aberto (ATA3IDES, 1998, p. 152 e 153)

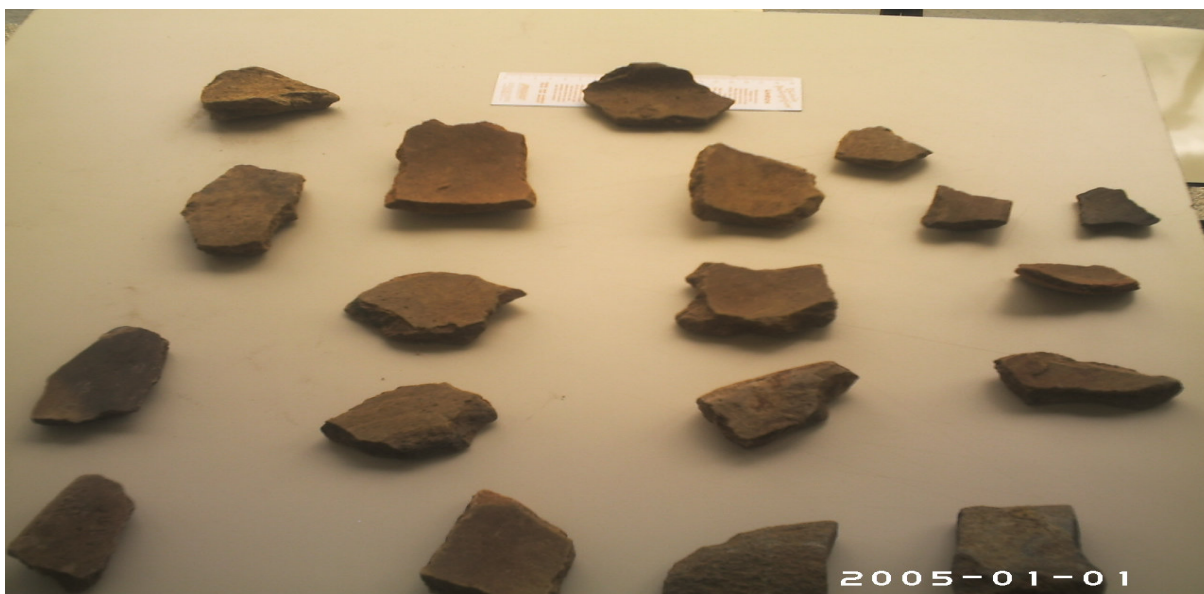


Figura 10. Cacos de Cer3mica Ind3gena. Fonte: Arquivo Pessoal

Para fechar o par3ntese, fase e tradi33o s3o usadas como “categorias taxon3micas utilizada pela arqueologia brasileira”. A tradi33o engloba um horizonte cultural disperso em uma grande 3rea geogr3fica em que os tra3os culturais apresentam “as mesmas peculiaridades”. A fase 3 definida pela divis3o da tradi33o onde o ritmo da evolu33o cultural caracteriza a sua varia33o. A fase ou tradi33o 3 denominada em acordo com nome do s3tio ou de derivados dos nomes da l3ngua ind3gena.

Como os “[moradores] informaram que teriam sido encontrados ali panel3es de cer3mica” (BARBOSA, 1975, s/p.). No ano de 2005 coletamos alguns cacos conforme figura 10. Esses cacos cer3micos eram de tigelas e potes para carregar 3gua. Pertenceu a grupos horticultores. Segundo Schmitz (1979, p. 11) n3o 3 poss3vel definir o grupo espec3fico. A raz3o s3o duas, os “extratos muitos delgados, tornando problem3tica [as] sequ3ncias relativas fundadas em estratigrafia”; a segunda 3 que a maior parte dos s3tios “com estratos superficiais, s3o arados por

máquinas modernas” o que torna difícil encontrar carvão apropriado para a datação por via das técnicas do Carbono 14.

Dessa forma, tanto os petroglifos, quando as cerâmicas não possuem datação exata. O mesmo se aplica a uma possível etnia indígena. Embora sabendo que no fim do “século XII aparecem sobre o Araguaia e seus afluentes os cultivadores da mandioca” pertencente à tradição Uru, a única afirmação segura que se pode fazer é que são grupos horticultores. Esse grupo “realizou um povoamento denso” no vale do Paranaíba, no sul de Goiás e nas bacias do Rio Claro, afluentes do Araguaia e Rio Vermelho (SCHMITZ, 1979, p. 8 e 9).

Embora não sabendo a datação do sítio e a etnia com exatidão, seguramente as representações nos petróglifos foram produzidas por indígenas.

Povos

Nômades que se estabeleceram por certo período próximo à parte Leste da Serra da Samambaia e na parte Sul e Leste da Serra da Pintura [...]. Os vestígios da passagem e permanência dos primitivos na área são os objetos encontrados em vários locais dentro da área do município: machadinhas, mãos-de-pilão, quebra-coquinho, painéis de pedra e amassadores. São materiais líticos, ou seja, de pedra¹¹⁹.

Não há certeza sobre a mensagem que os povos indígenas queriam transmitir. Assim,

As figuras de Petroglifos de Santa Fé de Goiás não apresentam um significado claro. Algumas parecem representativa naturalistas como as pegadas, presentes em quase todos os Sítios, outras parecem abstratas, geométricas, punctiforme (que tem a forma ou aparência de pontos, que é de pequena dimensão) ou livres. Outras representações assemelham-se estilização de plantas floridas, e ainda algumas parecem forma estilizada ou esquemática de peixes e aves¹²⁰.

A fonte referenciada em nota apresenta *semelhança* com as classificações de Barbosa:

As figuras dos petroglifos de Jussara não apresentam um significado claro. Algumas parecem certamente representativas naturalistas (pegadas [...]), ao passo que outras parecem abstratas punctiformes, geométricas, ou livre [...]. Mas outras representações [...] parecem representações estilizadas de plantas floridas; GO-JU-11 [...] e GO-JU-25 [...] é possível que representem de forma estilizada ou esquemática serpentes; GO-JU-11 [...] talvez também alguns dos subtipos de GO-JU-25 [...], poderiam ser representações estilizadas de peixes (BARBOSA, 1979, p. 68).

Os apontamentos vão à direção de não ter um “significado claro”. Pois, a “classificação por significação” oferece problemas do que de fato sejam. Contudo,

¹¹⁹ MACIEL (1999 b)

¹²⁰ Idem

algumas das figuras “pode[m] tratar de cobras” segundo o autor citado. Vejamos alguns dos apontamentos abaixo.

A razão por que suspeitamos de que nos casos mencionados se pode tratar de cobras é que a figura GO-JU-11:14I parece ser uma serpente, reunindo uma série de características encontradas depois, isoladas ou agrupadas em outras figuras; por sua vez características aparecem em outras figuras ligadas a novos elementos, de modo que no final se tem um conjunto de características que parecem identificadoras da serpente. As características principais são: a cabeça, o rabo, as perninhas ao longo do corpo, as cadeias de malhas (BARBOSA, 1979, p. 68).

O autor ainda continua em outro parágrafo e defende que:

Parece uma cobra com cabeça (dupla), rabo em 3 pontas, perninhas ao longo do corpo. [...] temos uma cadeia de anéis terminados em três pontas. Em GO-JU-25:16B é sulco de 32m, com uma extremidade terminada no córrego, a outra em cabeça dupla. Este sulco se cruza com numerosos outros, num complexo emaranhado, um dos quais (sulcos) termina em cabeça (GO-JU-25:16A) (BARBOSA, 1979, p. 68 - 69).

A representação poderia parecer um peixe. Mas como ela aparece dobrada e com cabeça saliente, transparece uma figuração de uma serpente enrolada. Contudo, pela proximidade

Das figuras (ver GO-JU-11), onde teríamos uma grande cobra, cercada por numerosos outros sinais, suspeitamos que outras figuras podem estar relacionadas com a mesma ideia e sua representação esquemática, ou estilizada (BARBOSA, 1979, p. 69).

Abaixo, uma figura ilustra o pensamento do autor:

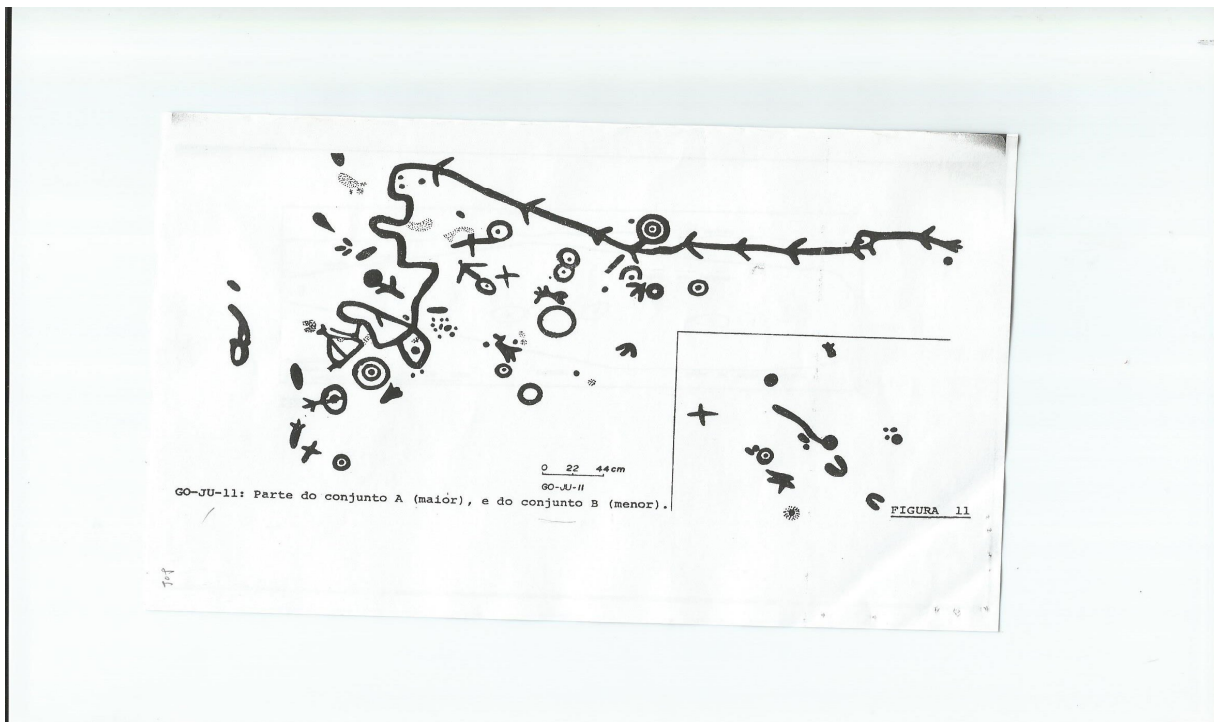


Figura 11. Conjunto das representações do petroglifos GO-JU-11. Fonte: Barbosa (1979, p. [101]).

Continuando o raciocínio, o autor narra que as figuras do lajedo de Santa Fé são gravuras que representam poucos elementos naturalistas ou de seres reais. Apenas uma pequena parcela “parecem meras abstrações”. A grande quantidade das “figuras representam elementos naturais ou sobrenaturais”. Na leitura do pesquisador,

Muito poucos elementos parecem representações naturalistas e de seres reais e apenas uma reduzida parcela dos outros parecem meras abstrações, pensamos que um grande número de figuras representam elementos naturais ou sobrenaturais, de forma estilizada, ou esquemática (BARBOSA, 1979, p. 69).

Porém, a classificação é “completamente tentativa” nas palavras do arqueólogo. Por semelhanças morfológicas foi estabelecida a tentativa de aproximação e comparação inicial e transitória dos sítios para chegar a um resultado. Não se chegou a um resultado objetivo do que seria o significado das figuras gravadas em rocha, no lajedo. Abaixo, duas tabelas, trazem as figuras que leva o arqueólogo a estabelecer a interpretação de possivelmente uma das representações inscritas na rocha.

	SÍTIO						OO-JU-11					TABUIÇÃO		DOS		MOTIVOS		FIGURA 13	
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19
A			∩	✱	↘	•	○	⊖	⊙	⊞	⊞	⊞	⊞	⊞	⊞	⊞	⊞	⊞	⊞
B		∩	∩	∩	∩	•	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
C	∩	∩	∩	∩	∩	•	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
D	+	∩	∩	∩	∩	•	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
E	+	∩	∩	∩	∩	•	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
F	t					•	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
G						•	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
H						•	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙
I						•	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙	⊙

Figura 12. Figuras do Lajedo de Santa Fé GO-JU-11. Fonte: Fonte: Barbosa (1979, p. [107]).

Em outra tabela:

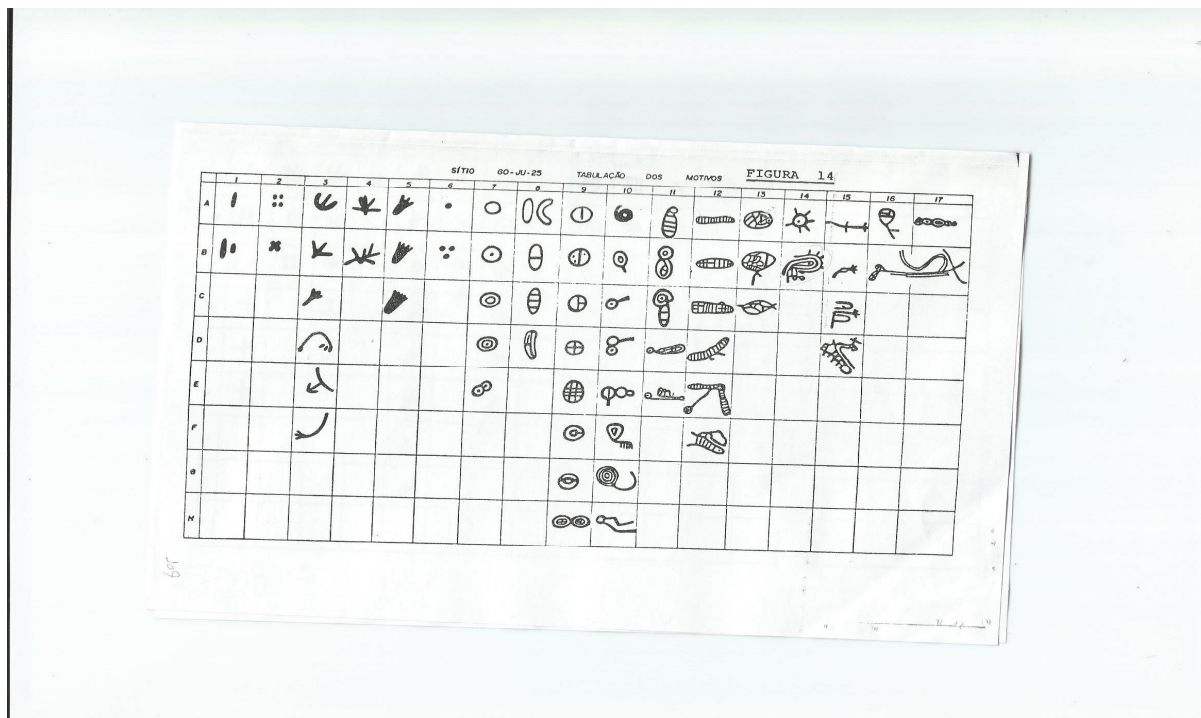


Figura 13. Figuras do Lajedo Serra da Pintura GO-JU-25. Fonte: Barbosa (1979, p. [109]).

Remetendo ao parágrafo anterior, pode-se afirmar que figuras não apresentam um significado claro.

O nosso estudo ainda não avançou suficiente para compreendermos melhor o seu sentido. No caso concreto, os sinais provavelmente estão ligados ao mito e sua recriação no rito e só a partir da compreensão do seu sentido e da sua função teremos condições de fazer uma classificação significativa (BARBOSA, 1979, p. 69).

A partir da citação, entende-se que não há uma classificação por parte dos arqueólogos, sobre o lajedo. A classificação das figuras do sítio arqueológico “pela mera posição de elementos componentes não levaria a nada” (BARBOSA, 1979, p. 69). A ciência não resolve o enigma. Embora trabalhe com hipótese das figuras provavelmente se ligarem ao mito de criação. Essa dúvida, esse mistério é resolvido pela cultura local de forma sutil. No entanto, a resolução envolve elementos complexos que ecoam aspectos do passado estritamente ligados à modernidade.

A cultura local entende o lajedo e as representações inscritas na rocha como algo feito por um ser sobrenatural resolve dois problemas: um é a questão da cultura indígena; o outro, embora não sendo nosso foco, os supersticiosos e praticantes da religião afro-brasileira. Ambas as culturas são negativadas por via da diabolização. De certa forma, o pacto de sangue com o diabo, sintetiza os elementos sociais e

reforça o caráter da cultura cristã. Afinal, onde há o mal é preciso o bem. Deus e o Diabo entram em cena. O “Banco do Diabo” serve de catalisador dos problemas humanos, dos conflitos entre culturas diferentes.

Com essas palavras, reforçamos o caráter de permanência do processo de demonização do outro. Ou em nosso caso, da diabolização de um lugar e da variedade cultural que existe e dos que visitam o local. Assim, o “Banco do Diabo” reforça a tradição cristã. O outro é configurado de forma negativa, e isso, justifica que a cidade seja santa, ou se chamar Santa Fé. O “Banco do Diabo” tem força por tornar mais intenso a ideia de conflito entre Deus e o Diabo e dar mais força ao poder do bem. O indivíduo tem medo de passar perto do lajedo devido isso mexer com o seu psicológico. Sua subjetividade é aflorada e o medo de ser tentado vem à tona. E o pacto significa os horrores e a escravidão eterna. Por tal fator, ele sintetiza alguns dos problemas, embora não resolva nossa problemática, como veremos abaixo.

2.4 O pacto como forma de representação

Na sequência dos argumentos postos sobre o pacto com o diabo. O primeiro se dá no século XVI. A partir de histórias anônimas, de contos alemães, conhecemos o doutor Fausto, “um homem que faz um pacto com o diabo, oferecendo sua alma em troca de favores” como: poder, conhecimento e gozo. Esse homem, um médico de Wittenberg era filho de fazendeiros tementes a Deus, pessoas de cultura cristã. Fausto era ateu “médico eruditíssimo em todos os ramos do conhecimento” resolve se reunir com seus “suspeitos amigos” para lhes mostrar uma ciência não experimentada. Essa ciência “ele chama “necromancia”” que, na verdade se resumia em invocar o diabo, ou “Mefistófeles”¹²¹ para que o sirva durante duas décadas. Ao fim desse período Fausto daria sua alma a Lúcifer e o serviria no inferno. A ‘negociação’ é feita a partir de um contrato escrito e assinado com o sangue do contratante. Esse personagem da história faz um pacto de sangue com o diabo e assim, vende/troca a sua alma (MARLOWE, 2001, p. 12).

Essa narrativa possibilita percebermos alguns pontos do objeto estudado. O que nos vem à primeira vista, é que um elemento do século XVI aparece e se arrasta ao século XX de forma similar. Afinal de contas, o que mais amedronta as

¹²¹ Goethe (1970 e 1986).

peças sobre o lajedo de Santa Fé é que o diabo faz seus negócios nesse local. Os pactos, os negócios, são todos firmados no lajedo, e por isso, a classificação do lajedo de “Banco do Diabo”. Há um fator do passado que persiste no presente. Aqui existe uma linha tênue. Sutilezas e contradições se mesclam para formar as representações sobre o local.

As representações que as pessoas possuem, de certa forma, traduzem exclusões, preconceitos e discriminação. A proposição toma a perspectiva de que em meio aos fatores sobrenaturais há realidade. Em outras palavras, no conflito que se constitui entre bem e mal; local de pacto; a possível tentação do maligno; elementos que se localizam na esfera do sobrenatural, existe a cultura indígena, a marca da cultura indígena que consta registrada na pedra. Nesse contexto, dois fatores se juntam. Primeiro a representação do sobrenatural na representação da cultura indígena. O pacto representa uma ação que resulta em um contrato para obtenção de riqueza. Depois, a cultura indígena que embora registrada em pedra é classificada como uma marca não de uma cultura, e sim, do registro da ação do ser maligno.

Em nossa perspectiva, a cultura cristianizada usa das suas representações para definir a outra cultura. Tal ação nos remete a fatores históricos que se arrastam e fazem presentes no presente¹²². Assim, em STGO como apresentamos, o conflito simbólico se dá primeiro no nome do local, Santa Fé do Paraíso, Santa Fé, e por fim, Santa Fé de Goiás. Então, a origem do nome do município tem uma relação direta com a cultura cristã. Junto a isso, e aí não temos a origem, há o “Banco do Diabo”, ou banco do capeta e outros nomes¹²³, também um fator da mesma ordem cultural. Nisto há duas representações, sendo sobre a santa fé, um povo de fé¹²⁴ e depois, a representação do diabo. Agora, não podemos esquecer-nos do lajedo de Santa Fé que tem esse nome devido o município¹²⁵, e que é o local onde há a presença de uma cultura, que é a indígena¹²⁶.

¹²² Leonardi (1996) e Portela (2006).

¹²³ Por mais que as expressões: “banco do capeta”; “banco do demônio”; “toca do lobo”; “banco do lobo”, “banco do Lourival Lobo”, “banco de pegar dinheiro”; “banco de Santa Fé” e “banquinho de Santa Fé” sejam expressões concorrentes à expressão “Banco do Diabo”. Consideraram-se todas equivalentes, atentou para um dos componentes da expressão, tomando que todas seriam apenas variações do mesmo. Afinal, “evita-se falar [nome] do ser maligno. Usam-se os apelidos”. Ver Rosa (2001).

¹²⁴ Maciel (2009), Moura (2011) e entrevista (2005).

¹²⁵ Segundo Barbosa (1984, p. 26 – 27) e SCHMITZ (1979) se dá o nome aos sítios em acordo com o que há de mais próximo, seja um rio, córrego, serra ou mesmo o nome do município. Diga-se de

O lajedo de Santa Fé leva o nome da cidade, os arqueólogos classificam o sítio pegando o nome emprestado, seja da cidade, do município, ou algo que esteja perto. Por outro lado, o lajedo também tem o nome de oposição à cidade, pois, passou a ser representado como o local do diabo. O “Banco do Diabo”, um local onde acontecem os pactos e se fica rico¹²⁷. Entretanto, nesse conjunto dicotômico, não aparece o elemento indígena na denominação das pessoas. Poderíamos nos perguntar da seguinte forma: o que tem uma coisa com a outra? E a resposta é notável, embora carregada de complexidade.

A resposta nos remete a sutileza em que uma representação é representada. Assim, há a presença da ausência, nesse caso o índio. Não existe mais o índio vivo, sim a sua cultura registrada em pedra. E também, temos a presença da ausência, que se faz presente, e neste caso, o diabo, afinal, o lajedo de Santa Fé foi diabolizado. É o “Banco do Diabo”. Em nossa interpretação, trocou-se uma presença por uma ausência¹²⁸. A cultura indígena pelas negociações do diabo¹²⁹. O ausente, o diabo, passa a ser presente e substituir a cultura indígena de forma o torná-la ausente, embora ela seja persistente e se faça presente. O sobrenatural tenta apagar a ação humana e, conseqüentemente o índio, ou especificamente, sua cultura.

Tais fatores são apresentados a partir das representações que as pessoas de STGO possuem sobre o lajedo de Santa Fé. Tomam algo que não está presente, para construir uma representação onde o lajedo passa a ser o local do maligno¹³⁰ em oposição ao local santo, ou seja, Santa Fé e mesmo da cultura indígena registrada em pedra. O local arqueológico, e ai sim, remetem aos indígenas, torna-se, na leitura das pessoas, o local do pacto com o diabo e a venda da alma em troca de dinheiro e outras vantagens. De um lado Deus, do outro o Diabo e no meio o indígena.

passagem, na maioria dos casos o nome do município ou do distrito serve para denominar o sítio por isso GO-JU devido Santa Fé ser distrito de Jussara na época.

¹²⁶ Pelas fontes que tivemos acesso: Schmitz (1979), Barbosa (1979 e 1984), Ataídes (1998), Magalhães (1975), Taunay (2004), Saint-Hilare (1975), Palacin (1992 e 2008), documentos do século XVIII, Relatórios dos Governos da Província de Goyaz ao governo, as fontes citadas ao longo do texto, não há como afirmar com exatidão qual a tribo ou a etnia responsável pelas representações contidas no lajedo. Como já discutido, apenas sabemos que são indígenas pertencentes aos grupos horticultores e produtores de cerâmicas.

¹²⁷ Entrevista (2005), Moura (2011) e Maciel (1999).

¹²⁸ Ver Ginzburg (2001) e Hartog (1999).

¹²⁹ Maciel (1999), Moura (2011) e entrevista (2005)

¹³⁰ Sobre o conceito de representação ver Ginzburg (2001) e Hartog (1999); sobre a história do diabo se confundir com a história do Ocidente ver Souza (1986 e 1993), Nogueira (2002) e Marks (2012).

Não se duvida da existência do bem ou do mal representada nas figuras de Deus e do Diabo, isso é uma questão das pessoas religiosas. A problematização que fazemos, remete em ser justamente um sítio arqueológico, um local onde demonstra a resistência e permanência da cultura indígena, o local escolhido para ser o “Banco do Diabo”. É uma coincidência muito forte o “Capitório”, o “Cão-Tinhoso” para usar uma expressão de Rosa (2001) fazer suas negociações em um sítio arqueológico. Parece-nos que o tempo e as pessoas por via das suas representações e ações tentam apagar¹³¹ uma figura, no caso a indígena, em nome da outra, a do diabo¹³².

O indígena, embora tendo sua cultura representada nos desenhos da rocha é substituído pela figuração do diabo. Ele que não é o responsável pelos desenhos na rocha, ganha o crédito das representações esculpidas. Na leitura das pessoas, o diabo é responsabilizado pelas raspagens na rocha e a produção das figuras, dos ‘desenhos’ que se encontram no lajedo. Percebem que em nome de um, do diabo, sucumbe o nome do outro, do indígena, e é claro, a sua cultura. Devido a isso, interpretar as representações que fazem sobre o lajedo não é uma tarefa fácil e não possui uma solução definitiva, pois, envolve algo muito complexo¹³³: as pessoas de Santa Fé de Goiás e a sua heterogenia.

Em meio ao conflito simbólico, há no fundo o homem branco de cultura cristã e o indígena tido com uma cultura pagã e por isso, afeito ao mal. E para lembrar uma passagem de Rosa (2001, p. 38) o índio é visto como aquele que tem mais dose do mal, “quem tem mais dose de demônio em si é índio, qualquer raça de bugre”. Parece-nos que as representações que as pessoas possuem reverberam uma atitude de longa data. Um conflito que se arrasta ao longo da história do Ocidente. O real e o imaginado são representados em acordo com interesse, e esses, estão localizados em tempos e espaços variados como apontamos. Paraíso e inferno se confundem na história do ocidente¹³⁴. A partir das fontes e da historiografia consultada, nos deparamos com um conflito latente. A escolha do nome já

¹³¹ Tal afirmação se ancora em um depoimento que afirma: “Lá tem rastro de pé de anta, corrente e tartaruga, ai pega porque as pessoas iam lá [...] mandou aterrar. Depois de uns sete, oito anos começou a aparecer os rastros” Entrevista concedida por S. A. a Wilson de Sousa Gomes (2005).

¹³² Afirma-se isso devido a seguinte passagem: “levamos em consideração fatos relatados e vividos por pessoas que na década de 40 que já tinha conhecimento da História do Banco do Capeta inclusive pessoas tendo passado por fatos curiosos e contos que garantem eles que são verdadeiros (sic)” (MOURA, 2011).

¹³³ Ver Souza (1986 e 1993), Nogueira (2002) e Marks (2012).

¹³⁴ Ver Souza (1986 e 1993) e Marks (2012).

demonstra o conflito, o bom e o ruim, a classificação a qual se busca traz à luz as representações sociais que estão em jogo. No nome da cidade, um nome santo, Santa Fé é escolhido devido à cultura cristã à demarcação do sagrado *versus* o mal, bem *versus* o mal, Deus *versus* o Diabo, são os dilemas do Ocidente¹³⁵.

Desde a escolha do local onde se forma o município e o seu nome, está presente a cultura cristã. O povoadores, um povo de muita fé, um povo cristão¹³⁶. E isso é um fator histórico, segundo Souza (1986), tem seu início desde a formação do Brasil no processo de sua nomeação. Lá, já se encontra o debate entre o bem e o mal. Outro fator é que o índio, historicamente é visto com uma natureza diferente. Ora é assimilado a fauna e a flora, ora é um ser que precisa ser salvo, precisa aceitar a cultura cristã para que possa usufruir dos benefícios. Quando isso não acontece, ele é demonizado, ou especificamente, diabolizado. Sua cultura e modos de vida são visto como algo que afronta os valores e condutas civilizadas/cristãs. Causa medo e horror¹³⁷. Ele precisava ser civilizado e para isso a religião e a força são os 'remédios' para resolver a doença. E, com isso, salvar a alma e transformá-lo em algo útil para o estado¹³⁸.

A complexidade afronta nossa inteligência e nos deixa angustiados. No entanto, por meio da analogia e correndo o risco do anacronismo, percebemos exemplos que na História demonstra a semelhança do conflito real e simbólico que alimenta as consciências dos sujeitos históricos. Seguindo essas ideias, a representação do diabo nos leva a um ser dotado da mentira, da desordem, do horror e traição. O senhor das trevas. O oposto do que é bom¹³⁹. Não estamos fazendo apologia ao diabo, mas demonstrando como ele é representado, e que, de certa forma, essa representação é reproduzida na construção do indígena. A representação do indígena e sua cultura passam pelo crivo da negativização. E esses elementos, nos leva ao conflito que povoa a mente do cristão¹⁴⁰. Ao deparar com um lajedo marcado, 'desenhado', e com pessoas que vão à noite para

¹³⁵ Idem

¹³⁶ Maciel (1999) e Moura (2011)

¹³⁷ Ver Souza (1986 e 1993).

¹³⁸ Ver Relatórios dos Governos da Província de Goyaz de 1845 – 1849. UCG, 1996, p. 15 a 33 (Memórias Goianas 04).

¹³⁹ Idem e ainda: Marks (2012), Cabral (2007), Nogueira (2002), Marlowe (2011), Goethe (1970 e 1986), Mann (1947) e Rosa (2001).

¹⁴⁰ Ver Holanda (2000), Souza (1986 e 1993), Nogueira, Gomes e Silva (2013), Gomes (2005) e Marks (2012).

conseguir dinheiro por via do pacto, não há outra coisa em sua mente, se não assimilar o que há no petróglifo com o maligno, com o mal.

Para as coisas que não conseguem decifrar tem-se um “caráter escabroso ou fantásticamente ambíguo” em todo o setor da vida. Junta nesse momento, veneno, beleza, bruxaria, feitiçaria e obviamente a possibilidade de um pacto. Não se nega o lajedo de Santa Fé como uma mera coisa. Ele ganha sentido e comunicação que possuem significados. Na falta da chave que decifre imediatamente o enigma, recorre à cultura como fator de fundamento a comunicação ao inacessível. Percebe-se que a cultura é um fator de muita força, e nisto temos a questão da Cultura Ocidental com a Cultura Cristã¹⁴¹. Há uma proximidade que reflete a harmonia que há entre alguns elementos da religião e a cultura do indivíduo mesmo não sendo ser religioso (MANN, 1947a, p. 24 – 25 e 88).

Esse fator não tira a culpa pela diabolização do outro, mas também não torna um único indivíduo culpado. Se observarmos o processo de expansão das fronteiras, primeiro marítimas, e depois, no Brasil, a territorial, perceberemos que em acordo com o deslocamento dessa fronteira, os mitos, os paraísos e os infernos também se deslocaram¹⁴². Da Europa para América, da Europa para Brasil, do litoral para o sertão; o outro sempre visto como alguém que impede o progresso, a civilização. Que promove a desordem. É o ser bárbaro, o selvagem que precisa da luz do progresso e da fé cristã para ser salvo e usufruir dos benefícios. Como a escravidão e a perda da cultura originária. O outro ora é o sobrenatural, ora o real que é ‘sobrenaturalizado’.

Olhando com especificidade, o indígena, é um indivíduo que ao mesmo tempo em que é incluído, passa a ser excluído por não pertencer à cultura branca e não mais conseguir manter a cultura indígena¹⁴³. Tal fator se define pela legitimação de uma cultura em detrimento da outra. Esses elementos formam um dos aspectos da ocidentalização¹⁴⁴. Mas, não fogem das questões culturais que se definem pela ambivalência, pela luta entre caos e ordem, bem e mal, certo e errado, progresso e atraso. Elementos característicos da própria modernidade¹⁴⁵. Logo, o novo, a descoberta, o desconhecido, comporta as contradições do que é, e não é, ou seja,

¹⁴¹ Ver Dubois (1995), Nogueira (2002) e Souza (1986 e 1993)

¹⁴² Holanda (1994 e 2000) e Martins (1997).

¹⁴³ Leonardi (1996) e Portela (2006).

¹⁴⁴ Ver Souza (1986 e 1993)

¹⁴⁵ Ver Witeze Jr; Passos (2014) e Marks (2012).

paraíso e inferno, bem e mal¹⁴⁶. No fundo as representações comportam apenas o que é humano segundo Cabral (2007), são obséquios humanos para lembrar Assis (1884).

Afinal, o Brasil é fruto dos elementos da modernidade. É resultado das “grandes navegações, da busca do ser humano por ampliar horizontes e possibilidades, ou seja, é fruto da incansável curiosidade humana, dessa obseção pelo novo, do fascínio exercido pela revelação” (MARKS, 2012, p. 16). Desvendar, expandir fronteiras geográficas, fronteiras do conhecimento e do poder, nos demonstram diversas direções alcançadas e construídas ao longo da história. Usando o que há em sua consciência o indivíduo constrói o outro de acordo a tranquilizar sua consciência e estabelecer os padrões de classificação. Pelo poder, conhecimento e gozo, se desafia os limites do físico e psicológico. Segundo Martins (1997) e Holanda (1994), esse processo não é diferente na expansão das fronteiras no interior do país, no sertão.

São nos lugares distantes, no interior, no sertão aonde se encontra o diabo nas palavras de Lima (1998). O sertão não pode ser entendido apenas como um espaço geográfico, ele deve ser visto enquanto algo simbólico. O lugar onde o simbólico tem possibilidade de ser real. É o lugar em que o imaginado não entra em choque com a realidade. Onde o bem e o mal estão em toda parte e em tudo. Segundo Rosa (2001) no interior, no sertão longínquo é o lugar em que Deus e o Diabo andam juntos e que é o homem, com as suas ações, que demonstra a verdadeira maldade. Para Cabral (2007) e Martins (1997) nos lugares distantes é que o outro não é tratado como humano. Logo, ele é visto como possuidor de outra natureza. Na relação entre os índios e o branco há o índio sofrendo uma leitura diabólica¹⁴⁷, ele serve de contraponto entre céu e inferno, Deus e o Diabo.

Entendendo que o pressuposto central do conflito é a relação com o outro, e esse outro é o diabo, ou diabolizado, percebemos que o pacto tem um considerável peso na representação da figura maligna. E dessa forma, as representações feitas sobre o diabo se estabelece em uma ponte com o “Banco do Diabo”. Por ser um fator local, mas também universal. Segundo Marks (2012) e Assis (1884) as questões sobre o diabo integram coisas que não são de certo dia, de um dia

¹⁴⁶ Leonardi (1996) e Rosa (2001).

¹⁴⁷ Ver Cabral (2007).

especial. São aspectos que compõem um tema universal e atemporal. O emprego do diabo para representar o outro, representa a forma de identificação do outro¹⁴⁸ e de si próprio¹⁴⁹. Com isso, contextualizar as representações do diabo com as representações sobre o lajedo de Santa Fé, nos ajuda a entender a representação que se faz da cultura indígena, que embora ausente, ainda se faz presente por via do petróglifo.

Nesse, o diabo ganha uma representação cultural por via do pacto. Tal fator serve para a motivação do medo, das histórias e conflitos. Interpretar as representações que as pessoas fazem sobre o lajedo de Santa Fé, o “Banco do Diabo”, é necessário para ter algumas noções sobre o ato ‘negativar’ a cultura do outro. Os motivos de diabolizar a cultura indígena. Dessa forma, as representações que traremos a seguir, servem de exemplo para elucidar os apontamentos e interpretações feitas. Assim, para Marks (2012, p. 35 - 36), Goethe, Dostoiévski, Machado de Assis, Thomas Mann e Guimarães Rosa deixaram verter a matéria vida e a eterna contradição humana em suas obras. Demonstram que a contradição não está em um lugar ou tempo específico, e sim, no mundo. O bem e o mal estão dentro de nós. “A contradição humana é a propulsão à mudança. A aceitação dessa condição tão precária e ao mesmo tempo tão vigorosa abre as comportas da energia para a criação”. Seja para bem ou para mal. Com os autores apontados, temos desde o tom leve, fino e irônico à crítica mordaz e ideológica, que demonstra os dilemas do homem e sua “capacidade de representar a realidade além dos limites visíveis” onde o sobrenatural tem força e ação.

Não discutiremos as obras literárias, pois fugiria ao nosso tema, contudo, busca-se fazer alguns apontamentos, para que fique evidente que a questão do diabo, e a questão do outro, em alguns casos se constituem a forma de representar o outro de forma negativa. O outro, mas nós mesmos, ou seja, o próprio eu é figurado em uma relação que estabelece o que é bom e o que é ruim. As indagações sobre o diabo são a “mera concretização de um aspecto da alma humana” um assunto familiar “intimamente pessoal”¹⁵⁰, por outro lado universal. Em nossa interpretação os temas sobre o diabo é algo particular, local e universal. Por tal fator, representar o lajedo de Santa Fé como o “Banco do Diabo” é algo inerente à criação

¹⁴⁸ Ver Ginzburg (2001) e Hartog (1999).

¹⁴⁹ Idem

¹⁵⁰ Paulo Rónai (apud, Rosa, 2001, p. 18) em apresentação da obra Grande Sertão: veredas.

humana e dos seus dilemas, um aspecto que está na cultura cristã, são coisas do dia a dia.

Em certos momentos, não é nem percebida pelo indivíduo por ser algo que constitui a sua cultura. A relação entre bem e mal pode ser entendida como um aspecto da “humanidade, que erra enquanto age, mas que deve agir para atingir o ideal que ela mesma entreviu”¹⁵¹. Na busca de preencher os dilemas do cotidiano, de dar um sentido, uma explicação às coisas, as classifica, as nomeia. Essa ação em muitos casos retoma os dilemas do bem e do mal. Um fator historicamente inscrito em nossa tradição e cultura¹⁵². Como dito, não se busca inocentar os indivíduos, pois, há uma parcela de culpa por parte de quem reproduz o discurso de negatização do outro. Por outro lado, não podemos deixar de aludir que homem do campo; o do interior; o sertanejo em muitos momentos usa o que está disponível, o que lhe é mais próximo em sua consciência, e nesse caso, é a cultura cristianizada, o seu alimento básico. Correndo o risco da generalização, quando estamos tratando do Ocidente, dos dilemas e dramas do homem ocidental, não podemos deixar de aludir à dicotomia bárbaro e selvagem, progresso e atrasado; bem e mal; certo e errado; Deus e o Diabo; etc., oposições cultivadas na esfera do estado e da igreja.

A oposição entre partes são os elementos que configuram a cultura no Ocidente¹⁵³. E isso está inscritos em uma lógica histórica de longa data assistida e cultivada no âmbito das instituições detentoras do poder. Retomando as ideias apresentadas por Marks (2012) e interpretadas em nossa leitura, a representação do diabo sempre vem de um aparato que causa excitação, terror, o oposto do que é bom. Se olharmos Goethe (1970 e 1986), Marlowe (2011), Rosa (2001), Assis (1884), Freud (1976) e Mann (1947 a - b), embora cada um se reservando em sua particularidade, o diabo é representado como um ser íntimo, particular e universal, *mas de oposição*. Aquele que causa a ruína. “A nossos olhos, os demônios são desejos maus e repreensíveis, derivados de impulsos instintuais que foram repudiados e reprimidos” (FREUD, 1976, p. 15 - 16).

Embora repudiado e reprimido, o diabo aparece em várias representações, sejam literárias, teológicas, históricas, populares, da cultura popular, etc. Se o homem vende a alma ou não, se o diabo existe ou não, é um dilema do homem

¹⁵¹ Prefácio de Antonio Houaiss a obra: Fausto de Goethe (1970).

¹⁵² Marks (2012), Souza (1986 e 1993) e Cabral (2007)

¹⁵³ Leonardi (1996), Souza (1986 e 1993), Cabral (2007) e Witeze Jr; Passos (2014)

moderno e está presente em alguns dos autores¹⁵⁴ que citamos linhas acima. No entanto, nos parece que o diabo ganha uma necessidade lógica na relação com si, com o outro e com o mundo¹⁵⁵. Em uma relação dialética entre a existência do bem e do mal.

O Mal era muito mais malvado, porque havia o Bem, o Bem muito mais belo, porque o Mal existia [...]. Agostinho, pelo menos, ousara afirmar que a função do Mal consistia em salientar mais nitidamente o Bem, o qual seria muito mais aprazível e louvável, quando o comparássemos com o Mal (MANN, 1947a, p. 137 - 138).

Essa questão, esse dilema é o drama vivido na mente do indivíduo. As coisas se centram em que “Deus admitia o Mal em prol do bem”. O princípio da comparação seria o elemento de distinção e qualificação que chama a figura reprimida e repudiada para ser responsabilizada pelas coisas ruins. Nas situações de medo, de angústia é ele que é lembrado e culpado. O diabo vem à tona quando as coisas não se encaminham de modo satisfatório, quando algo entra em desordem. Ou quando o indivíduo se sente abandonado por Deus para citar um dado em comum aos autores citados acima.

Quando o indivíduo ao passar pelo lajedo de Santa Fé a noite sente medo, pavor, horror, ele ‘vive’ um conflito simbólico que consciente ou inconscientemente o remete aos dilemas e dramas da cultura cristã. Os dilemas das dúvidas se dão em ambiente escuro¹⁵⁶. A relação do bem *versus* o mal aparece no local onde há o elemento humano, o petróglifo, a cultura indígena. E isso é um drama para quem faz o pacto, e para quem não faz o pacto, mas sabe que pessoas fazem o pacto naquele local. Por isso, o lajedo toma a feição de um lugar que causa medo. Segundo Marks (2012, p. 63) o medo e a coragem oscilam no comportamento do indivíduo no local onde se faz o pacto.

Em momentos de estranheza, de dificuldade de ‘deciframento’ o emocional ganha fôlego e força. Com isso:

Mitos populares, ou melhor, mitos adaptados à mentalidade das massas, tornar-se-iam doravante veículos do movimento político: fábulas, quimeras, visões fantasmagóricas, que não necessitassem de base alguma na verdade, na razão, na ciência, mas apesar disso, se mostrassem criativas, determinando o curso da vida e da História, e dessa forma evidenciassem seu poder de realidades dinâmicas (MANN, 1947b, p. 495).

¹⁵⁴ Marks (2012, p. 36)

¹⁵⁵ Cabral (2007, p. 489).

¹⁵⁶ Marlowe (2011, p. 27)

Apesar de ser uma literatura e carregar o seu caráter de ficção, o autor nos aponta um elemento que casa com as representações que se fazem sobre o lajedo. Por via da literatura conseguimos algumas pistas sobre o pacto enquanto um elemento particular, local e universal e é claro, histórico. Assim, a partir da literatura e das fontes consultadas, o local do pacto e o pacto apresentam um ponto em comum: o medo. O medo faz parte da imaginação e contribui para que as representações alimentem o imaginário. Aqui há as “funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida coletiva e, em especial, no exercício do poder” (BACZKO, 1985, p. 297).

O “Banco do Diabo” por via do pacto poderia ser visto como uma travessura, uma história para se passar o tempo nos fins de tarde, passa a reservar coisas sérias e paradoxais,

Ou mesmo de provocatório, na medida em que o um termo, cuja acepção corrente designava uma faculdade produtora de ilusões, sonhos e símbolos, e que pertencia sobretudo ao domínio das artes, irrompia agora num terreno reservado as coisas “sérias” e “reais” (BACZKO, 1985, p. 296).

Seja quem passa no local do pacto, ou os aventureiros pactuários, o medo é o ponto determinante. A diferença é que para uns o “Banco do Diabo” seria apenas uma “lenda”, uma brincadeira, isto é: “meia piada”, algo engraçado. ‘Coisa’ que existia e não existe mais¹⁵⁷. Para outros, ele existe como algo artístico carregado do sentido humano e sagrado, sem perder de vista o profano¹⁵⁸. Ainda há os que pensam o “Banco do Diabo” como um sítio arqueológico. Por fim, o banco é tido como “fatos e histórias” que representam experiências reais¹⁵⁹. Medo, coragem, dúvidas, certeza, ansiedades, crédulo, descrença e outros, são os sentimentos que aparecem nas representações sobre o “Banco do Diabo”¹⁶⁰.

Há pessoas que se expressão da seguinte forma: “será que é verdade?!!!” Deus me livre!! Eu num vô lá!”. Em outro depoimento: “ai, Eu tenho muito medo dessas coisas, não gosto nem de falar sobre isso [o “Banco do Diabo”]”. Ao mesmo tempo que representa brincadeira, logo em seguida representa uma história que excita medo e incerteza: “à noite agente não passava lá nem a pau!! Até hoje eu

¹⁵⁷ Entrevistas realizadas no ano de 2005 por Wilson de Sousa Gomes.

¹⁵⁸ A proposição se ancora em Maciel a (1999).

¹⁵⁹ Moura (2011).

¹⁶⁰ Entrevista informal com moradores de Santa Fé de Goiás, faz Parte do texto em que foi conteúdo de uma comunicação oral apresentado no dia 26 de setembro de 2014, tendo como debatedor o professor Dr. Alexandre Martins (UFG). Apresentação intitulada: História Cultural: o conceito de representação como forma de entender o “Banco do Diabo” em Santa Fé de Goiás. VII Seminário de Pesquisa da Pós-graduação em História UFG/PUC-GO, fazendo parte dos Anais do evento.

tenho medo de passar lá perto do lajedo à noite”¹⁶¹. O medo pertence aos que não querem desafiar o diabo. Ou mesmo possivelmente ser tentados a perder a alma. E também aos pactuários que, embora sentindo medo, enfrente o dito “Cuja”. Quando se fala do “Banco do Diabo” e do pacto que haviam nele, os sentimentos oscilam entre medo e coragem no indivíduo.

Então, há um fator em comum que gera o conflito na esfera mental e que remete ao sobrenatural e, compõe a representação da realidade. A realidade do indivíduo de STGO para parafrasear Moura (2011). A fantasia, a imaginação reconfigura a cultura indígena dando um novo formato. O “Banco do Diabo” revela as sutilezas da mentalidade¹⁶², do imaginário cristão¹⁶³ e esconde no fundo as contradições da vida humana. A dicotomia e o conflito que inicia-se na esfera religiosa, passa pela cultura e culmina no cotidiano.

¹⁶¹ Idem.

¹⁶² Le Goff (2003) e Nora (1981)

¹⁶³ Nogueira (2002) e Souza (1986 e 1993).

PARTE III – CAPÍTULO III – SANTA FÉ DE GOIÁS E O “BANCO DO DIABO”: QUESTÕES DO PASSADO E DO PRESENTE NA CULTURA LOCAL.

3.1 O “Banco do Diabo” e os motivos do medo em Santa Fé de Goiás.

Na sequência dos pontos discutidos é possível perceber que o pavor e o medo não são do lajedo de Santa Fé. Ele centra nas representações direcionadas para a diabolização. O “Banco do Diabo” como representação verticaliza algumas das observações sobre o lajedo de forma a haver a fabricação de algo diabólico. Por mais que houvesse a desconstrução dos aspectos malignos na leitura dos arqueólogos e Maciel (1999), onde aponta que o “Banco do Diabo” é na ‘verdade’ um sítio arqueológico persiste o estado emocional resultante da falta de vontade de passar em frente ao lajedo, principalmente à noite e a ameaça da tentação se concretizar.

O “Banco do Diabo” passa a carregar uma representação de uma coisa perniciosa. A partir da experiência cultural do indivíduo são produzidos pensamentos na direção de acontecimentos que podem existir. Esses, só são possíveis mediante a detenção de conhecimentos. Seja por meio de sensações, por acontecimentos experimentados ou não experimentados. Sem o conhecimento mediado pela experiência não é possível o pensamento e a sensação do existir algo¹⁶⁴. O pensamento que torna um lugar representando algo sagrado ou profano é fruto de uma experiência cultural que fornece alimentos para a produção de pensamentos, imagens e imaginários.

Por mais que o termo representação comporte ambiguidades, a

“Representação” faz as vezes da realidade representada e, portanto, evoca a ausência; por outro, torna visível a realidade representada e, portanto, sugere a presença. Mas a contraposição poderia ser facilmente invertida: no primeiro caso, a representação é presente, ainda que como sucedâneo; no segundo, ela acaba remetendo, por contraste, à realidade ausente que pretende representar (GINZBURG, 2001, p. 85).

O autor faz um jogo de espelho a qual não nos aprofundaremos. É que a representação pode fazer às vezes da realidade e evocar uma ausência. Por outro lado, a própria ausência ao ser representada evoca a presença. Logo, ambas sendo representadas, demonstra que é possível a substituição figurativa seja do ausente

¹⁶⁴ Ver Ginzburg, Carlo. Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: 2001, p. 119 e 129.

ou do presente. Em outras palavras, ver o indígena ou o diabo é uma ação humana que faz presente um ausente. A ideia da presença seja de um, do diabo, ou de outro, o indígena, é alternada em representações que demanda conflitos experienciais.

O indivíduo de STGO ao evocar a presença do maligno no lajedo, não faz outra coisa senão dar presença ao ausente. Fazendo esse ausente presente, desperta-se o sentimento de medo. Entendendo que o “Banco do Diabo” por via do pacto promove situações que desperta sentimentos de apreensão, ele demonstra que em sua delicadeza penetra no cotidiano e é usado enquanto forma de construir o outro. Ou pelo menos a cultura do outro. Dessa forma, apontar alguns fatores que contribuem para o pavor diante do lajedo de Santa Fé é remeter a pontos em comum que qualifica o local como ponto de pacto e temor.

Assim, buscaram-se na Literatura e na História alguns suportes para conhecermos melhor alguns pontos/locais que causam medo. No passado o Brasil foi motivo de medo. Os degredados preferiam a morte a vir pagar sua pena em terras que ardiam em brasa¹⁶⁵. Em referência ao “Banco do Diabo” em STGO, alguns pontos causam mistério e suspense. Semelhante em Guimarães Rosa onde “Veredas-Mortas” é o lugar dos “pecados terríveis”. É curioso que ambos os locais se associam com a natureza. No drama construído por Goethe (1986)¹⁶⁶, a natureza é associada ao lugar do pecado e do mal. Embora seja no gabinete o local do pacto de Fausto.

Como apontado por Souza (1986 e 1993), para os homens da colônia a natureza e habitantes dessa natureza eram carregados de pecados e de coisas terríveis. Então, a natureza torna-se um desafio. Uma intromissão libertina em campos proibidos. A natureza passa a ter o sentido de ser algo misterioso. Um segredo da vida e de Deus, mas o esconderijo do Diabo. A natureza estaria demasiadamente cheia de

Produtos vexatoriamente inseridos na bruxaria, de caprichos ambíguos, de alusões semiveladas, de modo singular apontam para um mundo incerto, para que os devotos, na sua pudica moderação, não devam reputar de transgressão temerária a preocupação com ela (MANN, 1947a, p. 20).

Com isso, a natureza associa-se ao mistério, algo admirado e depois temido, paraíso e inferno segundo Cabral (2007). Logo, a natureza ajuda a configurar a

¹⁶⁵ Ver Souza (1986).

¹⁶⁶ Goethe (1986, p. 239; p. 396 – 397 e p. 472 notas 192 e 193)

cultura e os envolvidos nela como, por exemplo, os povos indígenas, ou mesmo os sertanejos. Por mais que se tenham sentidos, visões, percepção pelo olfato; do ponto de vista da representação, há a falta de respostas para sanar as dúvidas. A criação de uma imagem carrega a busca de sentido uma resposta cultural ao natural. E isso compõe uma realidade como afirmamos. A representação do lajedo de Santa Fé como o “Banco do Diabo” representa uma realidade, mesmo que imaginária, uma visão do bem e do mal que desconsidera a ação humana/indígena em prol do sobrenatural.

Quando não se consegue decifrar algo, esse ganha um caráter melindroso e fantástico. Em meio a uma mata, serras e pastos, havendo a possibilidade de realizações de pactos e obtenção de riqueza o “Banco do Diabo” ganha um significado, um sentido imediato que resolve o enigma por via de experiências culturais e associações. Essas se dão no sertão, no cerrado brasileiro, por via da troca. Por mais que não se tem o corvo, há outro pássaro, a coruja, da mais “orelhuda”, ou o gavião são vistos como agourentos. A árvore é o buriti, gameleira, o jatobá, o angico, o Pau-terra. O local um brejão “fechado de môites [moitas]” e plantas mortas.

Em Rosa, o nome: Veredas-Mortas por si, já é um nome impactante, ou seja, um *atalho*, um caminho curto que “no meio do cerrado, ah, no meio do cerrado” de onde se via se via uma “encruzilhada”.

Agouro? Eu creio no temor de certos pontos. Tem, onde o senhor encosta a palma-da-mão em terra, e sua mão treme pra trás ou é a terra que treme se abaixando. A gente joga um punhado dela nas costas – e ele esquenta: aquele chão gostaria de comer o senhor; e ele cheira a outroras (Rosa, 2001, p. 417).

Como nas “Veredas-Mortas” o “Banco do Diabo” está localizado em meio a serras, matas e pastos. A floresta, o cerrado chamam a atenção para o mistério pela natureza e pelas histórias. Também um local de passagem para fazendas, municípios e distritos. Uma estrada onde passam diversas pessoas. Contudo, passar à noite nesse local é um tormento. Evita-se ao máximo, se for preciso, espera-se amanhecer o dia para seguir a viagem, seja para ir à parte urbana do município ou o contrário¹⁶⁷. Dizem ser muito perigoso passar lá à noite.

¹⁶⁷ Tais apontamentos são a partir de conversas informais, sem permissão para gravação onde duas jovens que moravam em fazendas próximas ao lajedo dizem: “eu e meu marido tínhamos muito medo de passar a noite em frente o lajedo, se for preciso, agente esperava amanhecer o dia” a outra fala: “eu tenho muito medo daquele lugar, tenho medo dessas coisas, isso é muito perigoso”.

Então, natureza e escuro se misturam e dão tonalidades ao medo e perigo de transitar pela noite e possivelmente ser tentado. Do carro, ou da moto quebrar e passar por grandes medos devido os barulhos e os ventos que vem do nada. Outro fator importante, em um grau de comparação com as obras dos autores mencionados. As pessoas falam no “banco”, “No banquinho”, no “Banco do Lobo” no “banco de pegar dinheiro” etc¹⁶⁸... E não “Banco do Diabo”. Evita-se falar no ser maligno, usa-se os apelidos. Em Goethe (1970 e 1986) fala-se no diabo como cão, hipopótamo, macaco com grande calda; nobre, fidalgo, velho, pessoa com pé de bode ou pé de cavalo, cobra, morcego, etc. Já para Marlowe (2011, p. 53) “vou vos dizer como é que se conhecem: os diabos, todos têm chifres, e as diabas têm todas cascos e os pés rachados”.

Para Rosa (2001) o diabo tem várias faces, ao olharem um bezerro disseram: “cara de gente, cara de cão: determinaram – era o demo”. Evita-se falar o nome e recorre-se aos apelidos “capiroto, o que-diga”, ou seja, “em falso receio, desfalam no nome dele”. E usam o “Cujo”, “Rincha-Mãe, Sangue-d’Outro, o Muitos-Beijos, o Rasga-em-Baixo, Faca-Fria, O Fancho-Bode, um Treciziano, o Azinhavre ... o Hermógenes... Deles, punhadão”. O “Tinhoso”, o “Tal”¹⁶⁹.

E ainda,

O Arrenegado, o Cão, o Cramulhão, o Indivíduo, o Galhardo, o Pé-de-Pato, o Sujo, o Homem, o Tisnado, o Côxo, o Temba, o Azarape, o Coisa-Ruim, o Mafarro, o Pé-Preto, o Canho, o Duba-Dubá, o Tristonho, o Não-se-que-diga, O-que-nunca-se-ri, o Sem-Gracejos (ROSA, 2001, p. 55).

São várias as nomenclaturas e apelidos, utilizados para evitar falar o nome. Em Mann, os personagens também evitam falar a palavra Diabo. Ele reconhece em sua narrativa que

Só a contragosto, pronunciava o verdadeiro nome do Gênio do Mal; geralmente o circunscrevia ou corrompia ao modo do povo chamando-o de Diacho, Decho ou Dianho [Capiroto, cão – tinhoso etc]. Mas, nesse jeito meio temeroso meio gracejador, de esquiva e alteração, havia algo de rancoroso reconhecimento da realidade do inimigo (MANN, 1947a, p. 130).

Evitar pronunciar o nome do gênio do mal é uma estratégia para esquivar da representação do real. Dizer o nome seria reconhecer a identidade e a realidade do inimigo de Deus. A relação do homem na questão do bem e do mal aflora traduzindo

¹⁶⁸ Dados obtidos em conversas informais com moradores de STGO e em eventos acadêmicos, onde as pessoas nas perguntas falam somente o banco e não “Banco do Diabo”. Ou seja, “o que o banco é...”; “O que é o banco de santa fé” etc.

¹⁶⁹ Rosa (2001, p. 23; 24; 25; 26 e 40)

a cultura ocidental. Seria Deus o ser da ordem e o Diabo o da desordem. Com isso, o lugar em que não há nenhum raio de luz, o escuro, à noite e o não decifrável, torna-se a morada do gênio do mal.

Nas trevas, no canto escuro se esconde “Ele, o bicho nojento, o mal-encarado, o espírito tristonho, amargo, que não quer que nossos corações fiquem alegres” (MANN, 1947a, p. 131). O diabo é tido como “destruidor, personificação da traição de Deus”. Tudo que se refere à desordem é remetido ao caráter do não divino.

Pois, se me permitem expressar-me dessa forma, acolhia ele dialeticamente na esfera divina o escândalo do pecado e o inferno no empíreo, elevando a perversidade à categoria de necessária e congênita correlação da santidade, a qual, por sua vez, seria uma contínua tentação satânica, convite quase irresistível à violação (MANN, 1947a, p. 133).

Pois, se recorrermos a Goethe (1970, p. 56 - 57) no diálogo de Fausto com Mefistófeles, o último se nega a dizer o nome, mas se classifica como aquele que a tudo se nega. E que prefere ser o que não é por que tudo que é, é digno de perecer, então, o melhor é não ser, para “nada vir a ser mais”. Embora se reconheça o diabo por tudo que “chamais” de destruição. De pecado e mal, pois, esse seria o “elemento integral” do diabo. Ele é conhecido pela natureza má e pelos apelidos.

Recorrendo a Freud em um diálogo que faz com Goethe¹⁷⁰ ele demonstra que Fausto subestima o demônio. Fausto, “é verdade, indagou desdenhosamente [...] ‘o que tens a dar pobre diabo?’ Mas ele estava errado”. Em troca da alma o diabo tem muitas coisas a oferecer. É uma passagem interessante, pois serve de exemplo e de analogia com os acontecimentos de STGO. Por isso é importante citar.

Em troca de uma alma imortal, o Demônio tem muitas coisas a oferecer, que são altamente prezadas pelo homem: riqueza, segurança quanto ao perigo, poder sobre a humanidade e as forças da natureza, até mesmo artes mágicas, e, acima de tudo o mais, o gozo – o gozo de mulheres belas. Esses serviços desempenhados ou empreendimentos efetuados pelo demônio são geralmente mencionados de modo específico no acordo que ele é feito (FREUD, 1976, p. 25).

Na passagem está uma possível explicação do lajedo de Santa Fé causar medo, pavor e se evitar passar a noite. Faz-se o possível para não estar exposto aos perigos. Não se encontrar, nem que seja por acaso, com o “capiroto”, o “dito-cuja”. Pois, a tentação seria muito forte. Como podemos ver, o conflito é latente. É

¹⁷⁰ Goethe *apud* Freud (1976, p. 25), Notas de Rodapé 1 e 2.

criado uma realidade, que mesmo imaginário, compõe a cena da vida. Constrói o cotidiano e influencia a vida das pessoas, e isso é um dado cultural.

Outro ponto que causa medo é que a tentação é muito grande e o preço também é muito alto, afinal, é a alma por toda eternidade. Se o indivíduo não resistir e aceitar o negócio ele tem que assinar o contrato com o próprio sangue e assim, vende a alma. E é claro que antes do contrato, da negociação, o possível pactuário tem de enfrentar no ritual as diversas provações, guardar segredo e gastar o dinheiro em outro local.

As tais rochas de Santa Fé, que chamam lá o povo o “Banco do Diabo” é uma lenda uma superstição do povo. Até era uma maneira de puxar na armadilha gente que era contrária, porque conforme a lenda popular para ganhar o dinheiro nesse “Banco do Diabo” precisava ir em certas noites escuras sem lua nenhuma, tampado mesmo, sem ver sem luz alguma, e sem ter medo de algum barulhão que encontra-se no caminho. Havia esses barulhões preparados por gente que tinha interesse na armadilha. E o sujeito ia, ia, ia, ia até que voltava, dava por medo ou despertava que era bobagem, perda de tempo. Depois voltava, nunca diria que tinha perdido a coragem ou que tinha ganhado dinheiro, mas não podia gastar ali, tinha que gastar em outro lugar. (Entrevista concedida por C. F em 2005 a Wilson de Sousa Gomes).

Dessa forma, por mais que se fale em lenda, mito e estórias, o “Banco do Diabo” ganha aspecto de realidade no lajedo de Santa Fé por ser um lugar de pacto. “O mito atávico do pacto com o Demônio é revivido nele sob forma convincente, como experiência possível dentro da nossa realidade”¹⁷¹. Entre a literatura, a ficção, encontramos coisas em comuns nos pactos e nos locais do pacto. Os barulhos de trovões, raios, aparição do bode, de vapores, de frio, de vento etc., é construído um cenário que compõe a cena de evocação do diabo, de desafio ao diabo¹⁷² para o candidato que quer fazer o pacto. Fausto em uma noite escura, em alta noite espera pelo diabo. Em um antro vil e maldito, cercado por crânios, “ossadas de homens e animais”, sente quando o mal se aproxima, por ver que voa sobre ele gênios alados¹⁷³. Posteriormente se sente em um novo ambiente.

Sinto a abraçar-me um novo vinho,/ A opor-me ao mundo já me alento,/ A sustentar da terra o júbilo, o tormento,/ A arca com o furacão e o vento,/ E no naufrágio a ir-me, sem lamento./ Nubla-se o espaço sobre mim –/Oculta a lua o seu clarão –/A luz se esvai!/Sobe um vapor! – Coriscam raios rubros/À minha volta! – Um sopro Frio/Desce da abóboda e me invade! (GOETHE, 1970, p. 26).

¹⁷¹ Paulo Rónai (apud, Rosa, 2001, p. 19) em apresentação da obra Grande Sertão: veredas.

¹⁷² Marlowe (2011) Rosa (2001).

¹⁷³ Ver Goethe (1970, p. 24 - 25).

Fausto se sente um novo homem. Sente-se como se estivesse “flutuando”, o coração se rasga de tanta emoção. Totalmente exorbitante, inflama os sentidos e oferece a alma para poder gozar do poder, do conhecimento e do gozo. Toda a cena/ritual acontece à noite. Riobaldo em cena semelhante nos conta que o pacto é feito na noite.

Ao que a pessoa vai, em meia-noite, a uma encruzilhada, e chama forte o Cujo – e espera. Se sendo, há-de que vem um pé de vento, sem razão, e arre se comparece uma porca com ninhada de pintos, se não for uma galinha puxando barrigada de leitões. Tudo errado, remedante, sem completção... O senhor imaginalmente percebe? O crespo – a gente se retém – então dá um cheiro de breu queimado. E o dito – o Côxo – toma espécie, se forma! Carece de se conservar coragem. Se assina o pacto. Se assina com sangue de pessoa. O pagar é a alma (ROSA, 2001, p. 64).

Riobaldo não sente a mudança imediatamente, mas percebe que as coisa se invertem. Sem motivo, do nada o vento, o furação sopra e causa os calafrios. Sem nenhuma luz, sente-se apenas algo invadindo o ambiente, um breu e o cheiro de queimado, de enxofre para lembrar Marlowe (2011). Percebam que os fenômenos são semelhantes. Escuro, vento, trovão, frio, cheiro de queimado, de enxofre e barulhos. Esses são os aspectos que causam o medo, o pavor nos que desafiam o diabo.

Por mais que as imagens apresentem que o diabo não teria uma face, e sim, várias de acordo com a situação. Como apontado páginas atrás, o clima de medo é único. Seja para quem enfrente e fique até o final. Para os que não conseguem e fogem ou para aqueles que não querem desafiar o diabo e tem receio de passar em um local onde houve pactos. Segundo Mann (1947a, p. 330), o restante do ritual, da cena é transformado de acordo com a “mãe natureza”.

Outra característica que é comum nos rituais de pacto é a ação de assinar o documento. O fato de assinar o contrato com o sangue, estabelecer o preço e os serviços etc. para depois ter o acerto final, a entrega da alma. Curioso que a invocação não é feita de qualquer jeito. É preciso saber “sobre o ritual e as regras pra conseguir tirar o dinheiro lá, e alertei-o que ele deveria ter muita coragem”¹⁷⁴. Pois, do contrário, não sabendo das regras e respeitando as leis, podem acontecer coisas terríveis. “Parece até que alguns morrerão, morrerão por culpa deles, porque não tinha respeitado todas as leis que precisavam respeitar para chegar nesse

¹⁷⁴ MOURA (2011)

“Banco do Diabo” i pegar o dinheiro”¹⁷⁵. Percebam que é necessário saber os nomes dos demônios, desenhar, fazer representações, construir símbolos e falar as palavras corretas.

Há uma forma correta de colocar o gênio do mal a serviço do mestre, do pactuário. Conforme Fausto “Deita-te aos pés de teu mestre, de teu amo!” (GOETHE, 1970, p. 54 - 55). Não é para qualquer um que o diabo aparece para fazer o pacto¹⁷⁶. Não é qualquer um que aguenta que suporta o medo diante do mal.

“Que estrondo! Que calafrio! A escada vacila, treme muro; pelos vitrais que vibram vejo clarões de temporal. Salta o assoalho e despenca do teto um chuvisco de calíça. E as portas, bem trancadas com ferrolho, abrem-se como por magia! – Ali! é terrível” não se sabe se fica ou se corre. Se foges ou se enfrenta o “nicodemo” – o Mefistófeles – o diabo (Goethe, 1986, p. 292).

Riobaldo ao tentar e não ter coragem, fala que ‘toma’ “sombra vergonhosa, por ter começado e não ter tido firmeza para levar a acabado” Rosa (2001 p. 420). Ele é insistente, quer ser corajoso:

Aquilo, que eu ainda não tinha sido capaz de executar. Aquilo, para satisfazer honra de minha opinião, somente que fosse [...] o dum dia, dum noite. Duma meia-noite. Só para confirmar constância da minha decisão, pois digo, acertar aquela fraqueza [...] Aquilo – era eu ir à meia-noite, na encruzilhada, esperar o Maligno – fechar o trato, fazer o pacto! (ROSA, 2001, p. 426).

Dessa forma, uns tem coragem, outros não. Alguns conseguem ficar até o final e fechar o negócio. Objetivam conseguir poder, conhecimento, fama, riqueza e outras coisas mais oferecidas pelo diabo. Vejam que trabalhamos com a literatura que fala do pacto, mas não fugiu do que foi apontado por nossas fontes e pela historiografia. Com isso, entendemos que as questões do diabo são elementos que não tem dia nem hora, nem local, são elementos que estão no dia a dia. É um aspecto particular, local e universal; um elemento atemporal.

Um aspecto que aparece nas obras e que nos possibilita a ponte com o nosso objeto, é que o ritual do pacto e as aparições que compõe a cena e cenário, tanto nos documentos, como nas entrevistas e nos autores citado, é que ele acontece sempre à noite, altas noites¹⁷⁷. Para ser mais preciso à meia-noite. O ritual trabalha com um tempo e espaço que possuem uma distensão extrema e que

¹⁷⁵ Entrevista concedida por C. F em 2005 a Wilson de Sousa Gomes.

¹⁷⁶ Em uma conversa informal um rapaz em Jussara GO, ele usa expressões semelhantes a que usamos nessa parte do texto. Nós partimos dos autores apontados, o rapaz não sabe o porquê que sabe, só sabe que é assim “só sei que é assim! É assim que é!”.

¹⁷⁷ Goethe (1970, p. 24).

remete a outros tempos e espaços¹⁷⁸. Na verdade, o tempo e espaço são totalmente indefinidos¹⁷⁹. Ou se são definidos, possuem um tempo imaginado que ao ser representado apresenta um aspecto que culmina em um drama, no eterno conflito entre bem e mal que se confunde com a própria História do Ocidente.

O tempo narrado é constituído de um tempo enigmático. As coisas acontecem, o tempo vai e volta, embora a narrativa esteja estática. O tempo passa, mas tudo permanece no lugar. Tanto o tempo do pacto como o tempo da narrativa sobre o pacto assume um misterioso. O papel se amarela, a tinta seca, as teias de aranhas se multiplicam, mas as coisas continuam no mesmo lugar inclusive a “pena com a qual Fausto assinou o pacto com o diabo”, no fundo ainda ficou uma gotinha coagulada do sangue (GOETHE, 1986, p. 291).

Aqui outro elemento comum nas narrativas dos pactos. Fausto:

(Ferindo o braço com um punhal)/Oh! Mefistófeles! Por amor de ti,/Meu braço corto e com meu próprio sangue/Prometo a alma ao grande Lúcifer,/Primo chefe e senhor da eterna noite!/Vê gotejar o sangue do meu braço:/Que ele seja a meus desejos favoráveis! (MARLOWE, 2011, p. 58).

O sangue sendo a tinta do contrato, o contratante assina o termo de compromisso. Assim, “com teu sangue escreve a doação,/que exige Lúcifer tal segurança/e, se recusas, volto pra o inferno [diz o diabo]” (Marlowe, p. 57). O pactuário aceitando as condições é servido durante um período. Por outro, tem que servir o chefe do inferno ao fim do tempo contratado, entregando-lhe a alma por toda a eternidade. A meia noite é o momento de firmado o contrato. Após a negociação ser feita são realizados os desejos. Seja o de riqueza, de proteção frente ao perigo, de poder sobre as pessoas, natureza, magia, arte e, sobretudo, “o gozo – o gozo de mulheres belas”¹⁸⁰.

Sem ter medo para estabelecer a negociação, têm que aguentar o vento, o frio, os barulhos, as aparições e, por último assinar, o contrato com o próprio sangue, esse “derradeiro”, é a garantia para o ajuste. E “com sangue assinas, uma gota! [...] sangue é um muito especial extrato” e assim não “há perigo” de romper o trato (GOETHE, 1970, p. 70 - 71). Ter o diabo como escravo e ser escravo do diabo são as cláusulas do contrato para que o pacto possa ser concretizado.

¹⁷⁸ Dirceu Villa em Introdução da obra: História Trágica do Doutor Fausto (MARLOWE, 2001, p. 15)

¹⁷⁹ Quando Fausto questiona Mefistófeles por que se encontra fora do inferno ele responde: “Isto é Inferno, e fora dele não estou!” (MARLOWE, 2001, p. 47).

¹⁸⁰ Ver Freud (1976, p. 25).

O drama de Fausto ou de Riobaldo representa o drama da humanidade segundo Marks (2012, p. 91). São situações históricas, locais e pessoais que povoam a vida, o cotidiano das pessoas. As representações que se constroem sobre o pacto servem de instrumento para resignificação do lajedo de Santa Fé em “Banco do Diabo” promovendo o medo. As pessoas quando não decifram o enigma usa da cultura, a imaginação para resolver o dilema. E nesse jogo de realidade e imaginação se mesclam em uma representação que se transforma em realidade. O medo torna-se natural, pois, a questão do bem e do mal, confunde-se com a História do Ocidente e supera os limites do religioso abarcando aspectos culturais e sociais.

3.2 O imaginário: história sobre o “Banco do Diabo” como forma de realidade.

Na sequência da discussão, pode-se entrar nas definições sobre o “Banco do Diabo” a partir das experiências coletadas na história local. Enquanto uma representação social, o banco apresenta várias visões. No esforço de trazer à luz algumas repostas para nossas questões, será apresentada uma narrativa que busca definir o tempo narrado como um tempo indefinido, embora marcando as temporalidades e as concepções sobre o lajedo de Santa Fé enquanto uma representação que comporta traços de realidade. Tal fator se atrela ao imaginário, demonstra a forma como o indivíduo vê o mundo e o compreende. Usando de citações longas, queremos demarcar alguns traços do imaginário local.

A forma como os indivíduos atribuem sentido e significações a sua realidade cultural e, ao seu tempo e espaço, nos possibilita “descobrir, as funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida coletiva” (BACZKO, 1985, p. 297). Desse ponto em diante, retoma-se alguns elementos do pacto com o diabo, demonstra os discursos, concepções e as visões sobre o “Banco do Diabo”. Nessa perspectiva, desdobra a discussão colocando em evidência as posições dos atores sociais, as formas de representações construídas sobre nosso objeto e as proximidades e distâncias das representações que alimentam o imaginário sobre o “Banco do Diabo”.

Essa estratégia de interpretação busca cruzar recorte temporal e espacial, com as fontes a qual houve acesso. Por via dessa ação é possível chegar ao mais

próximo do sentido de realidade¹⁸¹ dessa sociedade. Dessa forma, em uma das fontes analisadas, temos: Oldemar José de Moura [*in memória*], que cria um *Blog*¹⁸² intitulado: *Santa Fé de Goiás – GO*¹⁸³, no ano de 2011. Ele se propõe a “relatar a linda história da cidade de Santa Fé”. Embora não sendo historiador de ofício, Moura desenvolve uma história que demarca o início da povoação de STGO, narra diversos momentos históricos do município até o final do ano de 1980. Esse momento é quando STGO torna-se município. O autor se preocupa em fazer um longo mapeamento. Na visualização das páginas do *blog*, há uma de título: “Início”, nesse é descrito a distância do município de STGO da capital do Estado, Goiânia. Fala dos grandes Rios, das riquezas minerais do município, da indústria, da população e empresas prestadoras de serviço de modo geral.

Na página do *blog* intitulada: “História de Santa Fé”, o autor traz uma imagem da entrada de STGO com sua estátua demarcatória. Ela possui em seu centro uma estátua que apresenta uma bíblia. Abaixo, é realizada uma descrição que aponta a chegada dos pioneiros no ano de 1933. Trabalhando com várias imagens e histórias, Moura (2011) conta os motivos do nome da cidade, da sua localização e dos principais personagens que ajudaram a compor a história de Santa Fé. Mostra personagens e monumentos do passado e presente do município. O processo de urbanização e a ação política em busca da emancipação. Por fim, traz imagens de algumas das Igrejas de Santa Fé de Goiás, reafirmando a característica de ser uma cidade e um povo de muita fé cristã.

Na página do *blog* com o título: “Lucimário Arrais Maciel”, o autor dá sequência ao percurso da sua história, faz uma homenagem à Família Arrais Maciel e a Lucimário Arrais Maciel, apelidado de “Maurinho do tidinho”. Nas palavras do autor, a tentativa de escrever a história de Santa Fé de Goiás é para referendar todas as “famílias Santafeense”. Aponta que esse trabalho foi um dos maiores sonhos de Maciel, ou seja: “publicar” um livro que não deixasse morrer a grande história da cidade, “tanto para hoje como para o futuro”. Segundo Moura (2011), Maciel “além de ser um grande historiador”, tinha preocupação com o meio ambiente, promovendo ações de preservação da fauna e flora, tinha grande paixão

¹⁸¹ Ver Wilhelm Von Humboldt (2010).

¹⁸² A definição que encontramos para essa palavra: “Página de Internet com características de diário, atualizada regularmente. “blogue”, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <http://www.priberam.pt/DLPO/blogue> [consultado em 03-12-2014].

¹⁸³ A página está disponível em: historiadesantafedegoias.blogspot.com.

pela cidade e suas belezas naturais. Nisso podemos acrescentar que Maciel realizava estudos, passeatas, caminhadas ecológicas e outros, direcionados à implantação do turismo ecológico¹⁸⁴.

Seguindo o pensamento de Moura (2011), o historiador Lucimário A. Maciel, tinha por hobby a pintura. Abaixo duas das pinturas:



Figura 14. Paisagem Natural. Fonte Moura (2011)



Figura 15. Paisagem Natural. Fonte Moura (2011).

A pintura

Foi em homenagem à bela vista que a serra do Tira Pressa proporciona para nossa cidade, nossos olhos agradecem por ter uma paisagem natural, talvez nós, moradores da cidade, deixamos passar despercebido a este presente da natureza¹⁸⁵.

Ao que nos consta, tanto a beleza natural como as representações culturais, foram foco de atenção da sociedade santa-feense. Nas reuniões, festas e comemorações, muito se falava sobre as histórias e aventuras envolvendo a Serra do Tira Pressa. Como uma típica sociedade do interior, após um dia, ou uma semana de trabalho árduo, as pessoas se reuniam em momento de alegria e confraternização.

Associadas às rezas estavam às festas que varavam a noite. Os tocadores de viola e os sanfoneiros tiravam a melodia que era acompanhada pelo ritmo dos pandeiros, do bumbo e triângulo. A vida na roça transcorria em clima de harmonia, quebrada apenas pela morte de alguém ou pelas festas, casamentos e contendias sertanejas¹⁸⁶.

Nesses momentos de alegria e de confraternização, falavam-se dos acontecimentos. Das colheitas, do nascimento, dos animais, das coisas da vida do interior. Entre brincadeiras e folguedos, a reunião e a festa demarcava o tempo das conversas e, é claro, das histórias. É na “taberna, [n]as feiras e [n]as festas, bem

¹⁸⁴ Ver Maciel a (s/data)

¹⁸⁵ Moura (2011).

¹⁸⁶ Maciel a (s/data).

como os encontros à saída da missa, são outros tantos lugares de reunião a partir dos quais se propagam as informações e boatos” (BACZKO, 1985, p. 316). A partir das conversas, o indivíduo tinha as informações que alimentava a imaginação. Essa por sua vez, lhe possibilitava a organização e entendimento das coisas. A partir disso, formava-se o seu imaginário. Esse lhe servia de norte para ação.

Ora, ao produzir um sistema de representações que simultaneamente traduz e legitima a sua ordem, qualquer sociedade instala também “guardiões” do sistema que dispõem de uma certa técnica de manejo das representações e símbolos (BACZKO, 1985, p. 299).

A partir das fontes, percebe-se que a demarcação do imaginário está atrelada a demarcação do tempo. Um tempo próprio daquela sociedade. Com isso, entende-se o “Banco do Diabo” obedecendo a uma lógica particular. Ele é demarcado pelo imaginário construído pelos pioneiros da cidade. Para Bueno e Carvalho (2004, p. 17-18), a lenda do lajedo é repassada pelos moradores mais antigos, faz parte da cultura do município. Aponta ainda, que: devido os estudos científicos, as crenças populares vão desaparecendo. Discordando das autoras, guardado as suas proporcionalidades na relação do presente com o passado de STGO, torna-se evidente que o “Banco do Diabo” sobrevive. Mesmo com a modernidade e a ciência, ele permanece e tem força.

Com essa breve narrativa, fizemos um resumo do que é descrito por Oldemar J. de Moura¹⁸⁷ (2011) sobre a história de Santa Fé de Goiás. Tendo em vista que parte dos seus apontamentos já foram discutidos páginas acima. Nosso recorte quer evidenciar a presença do “Banco do Diabo” na sociedade de STGO enquanto um elemento de força e permanência, motivado pelo mistério e alimentado pelos guardiões da cultura. Centrados em duas páginas do *blog* intituladas de: “Banco do Capeta” e “O home que esteve com o capeta”, percebemos como que o imaginário “é cada vez menos considerado como uma espécie de ornamento de uma vida material” e visto como um elemento que representa o real (BACZKO, 1985, p. 298 e DUBOIS, 1995, p. 23).

¹⁸⁷ Como Oldemar J. de Moura se apresenta, ele é “filho de Santa Fé, da família Moura” e faz parte dos que se mudam para STGO em “1957 mudaram-se as famílias: dos Srs. Joaquim de Brito, Braz Correia, Juscelino de Moura, Ângelo Siqueira Dias, Amaro José de Moura "soguim", instalando o primeiro bar com energia elétrica, movido a um motor estacionário, com som de alto falante e fábrica de picolés; Nesta época também chegaram pra morar no povoado, Lourival de Oliveira Lobo, Sebastião Carvalho e outros” (MOURA, 2011).

Assim, a fonte está posta da seguinte forma: Com o título: “O homem que esteve com capeta” e logo abaixo a figura que representa o diabo:



Figura 16. “Capeta”. Fonte: Moura (2011)

Moura (2011) inicia a sua história, o seu testemunho sobre o “Banco do Diabo”. A figura 16 servindo como porta de entrada demonstra a força que há nas representações.

As representações são também portadoras do simbólico, ou seja, dizem mais do que aquilo que mostram ou enunciam, carregam sentidos ocultos, que construídos social e historicamente, se internalizam no inconsciente coletivo e se apresentam como naturais, dispensando reflexão (PESAVENTO, 2003, p. 41).

Apresentando-se como um aspecto natural, a figuração chama a atenção do leitor com uma imagem de um ser humano, mas com características de animais, o chifre de um bode, as orelhas pontudas como a de um lobo e o olhar fixo com de um animal que está preste a dar o bote em uma presa. Com isso, Moura (2011) continua a sua narrativa com a seguinte frase: “*Vou relatar uma história da qual sou testemunha sobre o Banco do Capeta*”. Uma frase que chama a atenção. O seu testemunho torna-se algo de prova. Um sinal que dá veracidade. Uma representação que engrandece uma causa e “pretendiam obter o maior numero de adesões” (BACZKO, 1985, p. 300).

O autor apresenta que:

Entre os anos 73 e 76, eu [Moura] trabalhava na padaria Rezende “mais conhecida como padaria do Mozar” eu deveria ter uns 15 anos de idade, e do lado da padaria tinha um bar, ponto de ônibus, só existia uma linha de ônibus que fazia a linha Britânia/Jussara à Goiânia, e vice e versa. Nesta época a Empresa era da Aviação Souza, hoje não existe. E saía de Goiânia as 08:00 e chegava em Santa Fé por volta das 17:00 horas. Em um dia de quinta feira, numa tarde ensolarada e muito quente, mais ou menos as 5 da tarde, o ônibus chegou de Goiânia trazendo alguns passageiros, e um deles meio perdido, ressabiado e muito desconfiado, foi ate a Padaria, onde eu trabalhava como balconista e me fez muitas

perguntas, tomando um café me indagou se tinha pensão, quantos habitantes, cabaré e se tinha táxi, na cidade, logo percebi que era um aventureiro em busca do banco do capeta, percebendo isso, logo disse pra ele, se ele estava com intenção de ir visitar o banco e ele surpreso com a minha pergunta disse porque você fez esta pergunta? Respondi! É porque muita gente desconhecida como o senhor tem seu destino o banco, ai ele abriu o jogo e confirmou e aproveitou que eu estava sozinho no estabelecimento me fez várias perguntas sobre o banco, fiz um relato geral, como ir e também falei sobre o ritual e as regras pra conseguir tirar o dinheiro lá, e alertei-o que ele deveria ter muita coragem. Daí ele foi ao bar comprou duas garrafas de pinga, cigarro e alguma coisa pra fazer um lanche (MOURA, 2011).

A narrativa é construída de forma a estabelecer sentido. Chama a atenção do leitor para uma realidade. São marcados o tempo, o lugar, a hora, detalhes e fatos que constroem um enredo de comprovação. Por mais que o imaginário não possa ser entendido “em conexão com o termo realidade [...] a representação que toma a imagem pelo real, por identificação intempestiva do objeto” projeta um modelo que objetiva imagens substitutivas. Se “uma das características do imaginário” é apresentar-se “como único acesso autêntico ao real”, a narrativa emite um sentido substantivo (DUBOIS, 1995, p. 22).

Dando continuidade à narrativa da nossa fonte, o aventureiro foi até o ponto de taxi.

Ponto de táxi, era um fusca, um fusca verde do Sr. José Ribeiro “ainda vivo” e o contratou, programou para sair as 10 horas da noite. O Zé Ribeiro com receio, pois a distancia é de doze quilômetros, chamou o Braz o popular Bugi para ir com ele. Na hora combinada saíram os três com destino ao Banco do Capeta.

Era eu que abria a Padaria todos os dias as 5 da manhã, e me surpreendeu muito ao ver aquele homem, todo rasgado, sujo e muito assustado, tive medo mas, meus colegas estavam trabalhando no fundo fabricando os Pães e quitandas, aproximei, abri a padaria e ele logo adentrou, pediu um café com leite, pedi pra ele esperar um pouco que eu ia preparar, e enquanto preparava ele me relatava o ocorrido, e foi falando, jovem a coisa lá é assustadora, cheguei lá, fui pro lugar indicado pelo os rapazes que me levaram, debaixo de uma arvore junto a um buraco mais parecido como uma garganta uma fenda no lajedo, acomodei, fui logo abrindo a garrafa de pinga e encostei na arvore, acendi um cigarro e fiquei esperando, segundo ele com muito medo mas, já tava lá e não tinha como voltar pois a noite era muito escura e não sabia o caminho, tomou outro gole de cachaça e continuou a esperar, ele não tinha levado relógio estava perdido no tempo pois, os rituais costumeiramente começam a meia noite (MOURA, 2011).

O tempo é o elemento marcante. Da mesma forma como é usado para marca proximidade com a exatidão, ele toma características intempestivas. Percebe-se que o narrador sabe da intenção do aventureiro. Das regras para tirar o dinheiro. E ainda faz o alerta para o aventureiro. Junto a isso, o ‘receio’, a ‘coisa é feia’ e o

‘medo’ são os ingredientes para formular o suspense e o mistério, tanto do aventureiro quanto do narrador. Descrevendo o ritual, mais uma vez o tempo sublinhado. Pois, na continuidade da narrativa:

De repente deu uma ventania forte e fria e segundo ele ficou muito assombrado, foi quando adormeceu e teve uma visão, estava em uma cidade muito bonita, aí apareceu uma limousine preta, para pega-lo, e tomando café continuou o relatando, segundo ele desceu um motorista do carro e chamou pelo o nome e convidou para adentrar dentro do veículo, disse que o chefe estava a sua espera. Ele entrou passou por varias boates, cassinos, hotéis muita luz, tudo aquilo pra ele era fantástico, bebendo do bom e do melhor estava ao lado de uma secretaria linda que mostrava a cidade, de repente param enfrente de um Banco, a secretária pegou-o pela a mão e o conduziu ate um escritório muito chique, lá estava dois homens muito bem vestidos esperando-o e logo perguntaram quanto de dinheiro o sr. esta precisando, ele muito emocionado com a situação foi logo dizendo, quero dez metro cúbicos de dinheiro, o gerente explicou que essa quantia era muita alta e precisava de avalista e de meio litro do seu próprio sangue, pois a partir daquele momento sua vida pertencia ao satanás e o avalista era a pessoa que servia como uma promissória, e essa pessoa era a que mais amava, se ele não quisesse entregar seu corpo para o satanás, então era o avalista que ia pro inferno, até chegar a vez dele (MOURA, 2011).

O ritual apresenta proximidades com as narrativas de Rosa (2001), Mann (1947 a e b), Goethe (1970 e 1986) e Marlowe (2011). Não se pode afirmar que há alguma influência desses autores sobre nossa fonte. Parece-nos que é posto em evidência um drama. Um drama que o diabo muda de face e de estratégia. No combate eterno, sai de cena a vitória eterna do bem. O mal começa a ocupar vários espaços.

Eles invadiram os menores espaços da vida e, sobretudo, se introduziram na alma dos indivíduos. Não são mais imaginados como criaturas malélicas provocadoras de calamidades e epidemias; eles *são chamados a representar os desejos* que cada cristão alimenta no fundo de seu coração sem se atrever a reconhecê-los como seus [o *grifo é nosso*] (NOGUEIRA, 2002, p. 49).

O desejo representa o aspecto do pacto. Em outras palavras a riqueza, bebida, veículos luxuosos, poder e “o gozo – o gozo de mulheres belas”¹⁸⁸, gozo da companhia de uma bela secretaria. Se “compensa a falta de referente com a intrusão voluntária de referentes imaginários, chega-se ao lúdico, que elabora ficções explícitas, com as quais se brinca conscientemente”. Como em um banco, a relação financeira se é estabelecida por via de um contrato. Nesses são apontados direitos e deveres, as garantias e as condições. O imaginário não separa a “noção

¹⁸⁸ Ver Freud (1976, p. 25).

de “imagem”. Antes de mais nada, a atividade imaginativa deve ser reconhecida como tal” (DUBOIS, 1995, p. 23).

Assim, o aventureiro

Aceitou todas determinações dos capetas, então foi assinar o contrato “assinatura com o próprio sangue, assinou todos os papeis, então a secretaria e os dois homens “ o Demônio e o Capeta” levaram-no pra ver o dinheiro que estava em um quarto.

E eu abismado com o relato do cidadão, pensava se acreditava ou não, mas, eu queria ver o fim da historia e ele continuou relatando, segundo ele, na hora que viu a quantidade de dinheiro disponível pra ele, ele gritou meu DEUS... estou rico.. muito rico, de repente ele acordou com uma pancada na cabeça, tinha batido com a cabeça na arvore e acordou ficando um caroço “um galo” que tive a oportunidade de ver. Quando ele deu de si, saiu em disparada, era uma noite chuvosa e relampeava muito através dos relâmpagos, ele encontrou a estrada e foi correndo os doze quilômetros em dispara de volta pra Santa Fé, sem olhar pra traz.

Ele me disse que morava no Paraná e que jamais queria ouvir falar em banco do capeta e nunca ia contar esta historia pra mais ninguém, ele pegou o ônibus e foi embora, nunca mais vi este homem. Ele aparentava uns 45 anos, de boa aparência e muito falante.

Fui testemunha deste relato de um fanático que não acreditava em Deus, se for verdade ou mentira nunca saberemos mas, o relato foi real (MOURA, 2011).

Mais uma vez o tempo se caracteriza como intempestivo. O espaço percorrido a carro é feito a pé. E apesar do aventureiro não saber o caminho, em meio à chuva e escuridão, ele encontra o caminho. Ao chegar todo rasgado, sujo e assustado, causa espanto no jovem que mesmo assim, ouve toda a história e nos dá o seu testemunho. A partir da fonte utilizada, é possível perceber que o “Banco do Diabo” é tratado como uma epifania. A emergência de um banco, de uma casa de tirar dinheiro.

É “nas ilusões que uma época alimenta a respeito de si próprio que ela manifesta e esconde, ao mesmo tempo, a sua “verdade”, bem como o lugar que lhe cabe na “lógica da história””. Não sabemos até que ponto o banco enquanto instituição financeira pode ter influenciado a definição da expressão “Banco do Diabo”. No entanto, há um fundo moral na narrativa que expressa um componente das representações religiosas das sociedades ocidentais. Pois, “Fui testemunha deste relato de um fanático que não acreditava em Deus” (MOURA, 2011). Os guardiões do imaginário são, “simultaneamente, guardiões do sagrado” (BACZKO, 1985, p. 303 e 300).

Moura (2011) apresenta que não é possível saber se é “verdade ou mentira”, fundamenta seu testemunho no relato do aventureiro. A afirmação destaca o fazer

crer. É posto em destaque “as relações íntimas entre poder e o imaginário” (BACZKO, 1985, p. 301), há uma atitude que assume a postura pedagógica no que refere ao medo. Em outra passagem, pode-se perceber o uso do imaginário em uma posição de legitimidade.

Respeitando as conclusões dos Historiadores¹⁸⁹, levamos em consideração fatos relatados e vividos por pessoas que na década de 40 que já tinha conhecimento da História do Banco do Capeta inclusive pessoas tendo passado por fatos curiosos e contos que garante ele que são verdadeiros. Há relatos de muitas pessoas que viveram de uma maneira ou de outras aventuras, visões e passando a ser conhecido por varias partes de País e ate em outra Nações.

Não importa a sua conclusão. Pois, é científica e nos acreditamos nos fatos e historia que foram contadas por pessoal que vivenciaram o poder do alem. São historias fantásticas [...] Não interessamos quem fez as gravuras ou símbolos e importante é que o Banco do Capeta existem bem antes de Santa Fé por isso pedimos mais respeito e critérios com as pessoas que de fato viveu e presenciou alguma coisa sobrenatural. Respeitamos os que não acreditam mais pra afirmar que é apenas gravuras de índios tem que vir aqui em Santa Fé “A terra Santa” e fazer entrevista com quem de fato conhece essa real historia.

Hoje não existe mais o banco, o mato cobriu as gravuras das pedras como vocês podem ver existem poucos sinais (MOURA, 2011).

Na defesa de que o banco não existe mais, deixa transparecer que as gravuras são poucas. Tal fato se deve a fatores climáticos, humanos, econômicos, o pisoteio do gado, dos curiosos e religiosos que ascendem velas afetando as sinalações¹⁹⁰. O autor toma os fatos curiosos como verdade. Não é nossa tarefa questionar tal verdade ou mesmo apresentar que as representações produzidas pela ciência sobre o lajedo de Santa Fé são mais “verdadeiras” ou “reais” que as representações populares. O que se busca é apresentar os fatores históricos que carregam visões diversas. Assim, há a “constituição de uma imagem” que desvaloriza outra imagem “procurando em especial invalidar a sua legitimidade; por outro lado, exaltavam através de representações engrandecedoras [...] obter o maior número de adesões” (BACZKO, 1985, p. 300).

Com isso, as representações sobre o “Banco do Diabo” se desdobram em os que atacam o lado profano e os que se posicionam como guardiões da tradição. Ambas são posições legítimas, acabam por manter e preservar a memória vivificante

¹⁸⁹ Quando aponta: “Respeitando as conclusões dos Historiadores” faz referência a um trabalho monográfico realizado no ano de 2005 em que foi apresentado algumas evidências que as marcas do lajedo é de produção indígena e não um fenômeno sobrenatural. Ver: GOMES, Wilson de Souza. As Representações do Imaginário Cristão: debate acerca da interpretação cristã sobre o “Banco do Capeta” em Santa Fé de Goiás de 1970 a 1980. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História). Universidade Estadual de Goiás, Unidade Universitária de Jussara, Jussara, 2005.

¹⁹⁰ Ver Barbosa (1975, s/p).

do lajedo. Segundo Bueno e Carvalho (2004, p. 16 e 17), nas histórias sobre o lajedo de Santa Fé há duas versões contadas. Uma lendária e a outra mitológica. Na versão lendária conta-se que no Lajedo encontrava-se o “Banco do Diabo”, segundo o qual, as pessoas que tivessem coragem de enfrentar o “diabo” cara-a-cara, para estabelecer com ele um pacto, teria uma chance de enriquecer, pois ao sair do local, a pessoa levaria uma boa quantidade em dinheiro, caso o acordo entre ambos ficasse estabelecido.

Outra versão é uma história mitológica, na qual seres incompreensíveis como: “homens guerreiros, animais ferozes, crianças abandonadas, mulheres nuas, luzes, relâmpagos de direção incerta e seres enraivecidos, costumam aparecer”, tanto àquelas pessoas interessadas em compactuar com o “diabo”, quanto aos que trafegam na GO 526, especialmente, na região da Serra do Tira Pressa. Não entrando na discussão entre mito e lenda, percebe-se nas autoras que as narrativas sobre o “Banco do Diabo”, ganha força na tradição de STGO. Ora ele é visto como uma instituição financeira, uma casa da retirada do dinheiro, ora com uma “criação de mitos e lendas entre os turistas e o povo santa-feense” torna-se um elemento de curiosidades e interesses variados (BUENO e CARVALHO, 2004, p. 16 - 17).

Há sempre alguém a contar uma passagem sobre o “Banco do Diabo”. Em uma entrevista já utilizada em nosso texto temos:

Todos que vinham aqui pra visitar este lajedo em busca de enriquecimento sempre me procurava, eu levei muitas pessoas lá¹⁹¹. Eles me diziam que lá existia o “Banco do Diabo”. Segundo eles, para retirar um dinheiro no local, aparecia tanta coisa! Aparecia bode e outros seres que transmitiam medo, após o aparecimento destes seres, certamente aparecia o “chefe” gerente do banco, para fazer o acordo acerca da retirada do dinheiro. O interessado tinha que assinar com seu próprio sangue firmando o acordo, assim o dinheiro seria liberado. A pedido das pessoas que eu levei, não as acompanhei até o local, nunca mais voltei a vê-las, não sei por onde voltaram, sei que em Santa Fé de Goiás, não retornaram. E isto aconteciam várias vezes¹⁹².

Em outra entrevista as autoras apontam o seguinte: ao questionar se o entrevistado conheceu alguém da região que foi lá no lajedo, no bando do diabo, elas obtém a seguinte resposta:

“Daqui da região, o senhor conheceu alguém que foi lá?” [A resposta:] Conheci. Me disseram de uma pessoa daqui que foi lá. Esse camarada que me disseram que foi lá, depois de sua ida, ele morou uns tempos aqui e

¹⁹¹ O Senhor L,R. F. faz parte do grupo de pioneiros de STGO e é um dos fundadores de uma das Igrejas evangélicas que há no município.

¹⁹² Entrevista de L, R F. concedida a Aparecida Neuzeni G. Bueno e Cleuza Divina de Carvalho em Santa Fé de Goiás, 17/10/2004.

depois mudou. Só que aqui ele tinha umas terrinhas também e quando mudou daqui comprou terra, só não posso afirmar que essas foram tiradas daqui (BUENO e CARVALHO, 2004, s/p)¹⁹³.

Nota-se a união dos “testemunhos” dos entrevistados e da fonte que se apresentou ao longo do texto. Não é afirmada a verdade absoluta, compartilham de significados que edificam uma explicação sobre coisas, pessoas e situações cotidianas. A cada narrativa, acrescenta-se expressões que representa a realidade. A partir dos apontamentos de Bueno e Carvalho (2004) é possível exemplificar os significados e sentidos atribuídos pelos sujeitos à cultura.

Antes de tudo, de pensar a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. A cultura é ainda uma forma de expressão e tradução da realidade que se faz de forma simbólica, ou seja, admiti-se que os sentidos conferidos às palavras, às coisas, às ações e aos atores sociais se apresentem de forma cifrada, portando já um significado e uma apreciação valorativa (PESAVENTO, 2003, p. 15).

Seguramente o bando do diabo faz parte da história de STGO. Ele demonstra “significados partilhados e construídos” para explicar algo. Conforme as citações apresentadas, as representações sobre o lajedo comportam em uma perspectiva analítica, o funcionamento de várias representações sociais que poderiam ser abordadas de diversas formas em temáticas variadas. Como registrado, a complexidade do lajedo, apresenta a sua apropriação em múltiplas perspectivas.

Em outras palavras, o ascender velas, a prática de umbanda, quimbanda, candomblé, narradores do pacto, turistas, artistas, cientistas e outros, veiculam que a interpretação do “Banco do Diabo” como negação, ou como estereótipo da cultura indígena é uma questão de recorte. A diabolização do lajedo não precisa ser associada exclusivamente a exclusão, ou dizimação simbólica da cultura indígena. Ela obedece a um limite de tempo e à escolhas teóricas e metodológicas. Com esse pensamento é apresentado ainda algumas narrativas que demonstram a força da percepção do lajedo como uma representação atrelada a diabolização.

¹⁹³ As autoras BUENO e CARVALHO, não identificam o entrevistado. O recorte se encontra em um anexo do trabalho monográfico identificado de “anexo nº 07”, mas sem página.

3.3 Narrativas e histórias: outras representações sobre o “Banco do Diabo”

Na continuidade das interpretações sobre as histórias acerca do nosso objeto, apresenta-se algumas narrativas que caracterizam as posições, as formas de leitura sobre o “Banco do Diabo”. Com essas, percebe-se uma atenção dada aos aspectos do maligno. As representações sobre o lajedo, como na fonte analisada anteriormente, tem seu foco no mistério, na fantasia e nas histórias fantásticas. O fator indígena pouco aparece. Somos surpreendidos inclusive, com uma narrativa em que demonstra que o lajedo de Santa Fé servia para passar sustos em outras pessoas.

As histórias predem a atenção do ouvinte. É construído um enredo baseado em uma trama que põe a imaginação a trabalho do suspense, da surpresa. Não se chega a conhecer alguém que ficou rico. Conhece-se todo o contexto, detalhes e acontecimentos, embora sem um fim concreto. Até mesmo os personagens, são pessoas anônimas que só sabemos que vem de fora, de outro estado, região. Ou mesmo sendo do lugar, após viver a aventura, se muda. O interessante é que as ‘narrativas’ são usadas de forma espontânea. Há uma confusão entre mito, lenda e rito, o imaginário assim como “as técnicas do seu uso são produzidos espontaneamente, confundindo-se com os mitos e ritos” (BACZKO, 1985, p. 299).

Ao fazer uso de citações longas, quer demonstrar a percepção de cada indivíduo sobre o lajedo. As histórias remontam a um núcleo comum. O lajedo como o local do diabo, um local de pacto e da retirada de riquezas. Uma coisa que ‘existiu e não existe mais, ou que, existiu e ainda existe, mas com menos força’. Entendemos ser importante trazer as narrativas, a intenção é que fiquem visíveis as formas de representação que alimentam o imaginário.

As representações construídas sobre o mundo não só se colocam no lugar deste mundo, como fazem com que os homens percebam a realidade e pautem a sua existência. São matrizes geradoras de condutas e práticas sociais, dotadas de força integradora e coesiva, bem como explicativa do real. Indivíduos e grupos dão sentido ao mundo por meio das representações que constroem sobre a realidade (PESAVENTO, 2003, p. 39).

A representação sendo uma forma de ver o mundo e dar sentido às coisas, possibilita a capitação das explicações sobre o lajedo. Por outro, entende-se que no lugar da cultura indígena, há a presença do ser do mal. Pois, o indivíduo cristão, demonstra que

Representar é, pois, fundamentalmente, estar no lugar de, é presentificação de um ausente; é um apresentar de novo, que dá a ver uma ausência. A ideia central é, pois, a da substituição, que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença. A representação é conceito ambíguo, pois na relação que se estabelece entre ausência e presença, a correspondência não é da ordem do mimético ou da transparência. A representação não é uma cópia do real, sua imagem perfeita, espécie de reflexo, mas uma construção feita a partir dele (PESAVENTO, 2003, p. 40).

Uma realidade construída a partir da sua relação com as coisas do mundo e a cultura dominante. Com já apontado, a cultura cristã torna STGO uma cidade de muita fé. Nesse contexto temos a chegada da Folia de Reis em

30 de setembro de 1948. A história da folia nasce de um voto que Sr. José Nunes Ribeiro fez para seu filho em Moiporá. A herança religiosa e cultural foi passada para o genro, Jorcelino José de Moura que entrou para a folia do sogro tocando pandeiro¹⁹⁴.

Outro aspecto da cultura local é que em 1970 foi criado um grupo de teatro com a missão: “evangelizar os fiéis católicos. Os grupos formados tiveram o apoio e acompanhamento das religiosas dominicanas [...] As peças teatrais acompanham os períodos maiores do ano litúrgico: Semana Santa; Festa dos Padroeiros e Natal”. Outro fator cultural é que a Igreja Assembleia de Deus também teve sua participação na formação cultural do município. Tanto a Igreja Católica, como a Igreja Assembleia de Deus formavam oradores, “esse tinham a arte de persuadir”¹⁹⁵.

Segundo Lucimário Arrais Maciel, a mentalidade cristã tinha seu suporte através das rezas, das apresentações nos templos religiosos. Rezar o terço foi um elemento típico do município. As promessas variavam em pagãs e santas, “as festas católicas eram caracterizadas por uma parte religiosa e por outra profana. A parte religiosa consta de: rezas, cânticos, procissões, terços, novena e benzições. A parte profana” eram os bailes. Ainda com o mesmo, temos que o município é rico em tradições; poesias populares; estórias e histórias dos mais variados gêneros.

Apresentado alguns dos aspectos da cultura local, exibe-se as entrevistas no intuito de demonstrar as formas de apropriação do “Banco do Diabo”. Embora já tenhamos relatado a fonte L, R. F¹⁹⁶, retomamos alguns pontos. Segundo o entrevistado, muitas pessoas visitavam o lajedo. Por ele ter um veículo, as pessoas o buscavam para que as levassem ao “Banco do Diabo”. Mesmo o entrevistado não acompanhando todo o ritual, ele descreve que os aventureiros buscavam

¹⁹⁴ Maciel a (s/data).

¹⁹⁵ Idem

¹⁹⁶ O Senhor L,R. F. foi um dos fundadores de uma das Igrejas evangélicas do município de STGO.

enriquecimento. Segundo a fonte, para retirar o dinheiro do local, aparecia muitas coisas.

“Aparecia bode e outros seres que transmitiam medo, após o aparecimento destes seres, certamente aparecia o “chefe” gerente do banco, para fazer o acordo acerca da retirada do dinheiro”. O interessado em ficar rico tinha que assinar um acordo, um contrato, com o seu próprio sangue, para dessa forma o dinheiro ser liberado. O senhor L, levou muitas pessoas ao local, não acompanhou os rituais, também nunca mais voltou a ver as pessoas. “Nunca mais voltei a vê-las, não sei por onde voltaram, sei que em Santa Fé de Goiás, não retornaram. E isto acontecia (sic) várias vezes”¹⁹⁷.

O entrevistado mesmo não acompanhando as pessoas tem conhecimento das coisas que aparecem. Sabe do ritual para se retirar o dinheiro e apresenta que é algo corrente naquele período. Não sabemos se ele cobrava para levar as pessoas até o lajedo. A sua narrativa exhibe o lajedo como um local e, ao mesmo tempo um lugar que possui um banco e seu “gerente”. A expressão “Banco do Diabo” ganha duas feições: uma como instituição financeira, a outra, como um lugar de venda de alma. “O interessado tinha que assinar com seu próprio sangue firmando o acordo, assim o dinheiro seria liberado” (BUENO e CARVALHO, 2004). O pacto de sangue é o elemento que figura a relação sagrado e profano.

Em outra entrevista concedida por D, A. S.¹⁹⁸

Levei lá de Uberaba, Montes Claros. [Eles] Me procurava e eu lavava lá e ficava esperando na estrada. Meia noite buscava. Aquilo é só mito, só lendas. Se eu vi, eu falo que vi, aquilo que eu acredito. Mas eu não vi, não posso falar se vi alguma coisa. [sem eu perguntar, depois ele se recorda e diz...] Por coincidência, meu trator quebrou lá no lajedo. Era meia noite. Eu falei: se tiver alguma coisa eu vejo. Fiquei até às três horas e não vi nada, e vim embora de à pé. [O entrevistado explica:] Lá [no lajedo] tem rastro de ema, pé de anta, corrente e tartaruga. Ai por que o pessoal ia lá, o Loro Lobo, mandou aterrar. Depois de uns sete, oito anos começou a aparecer os rastros. Tinha uma seta perto da estrada. Ai, foi eu e meu cumpadre um dia lá, e cavamos um buracão. Ai, o sol esquentou. Ai, nos largamo pra lá! Ai, foi um cara dois anos depois na mesma estradinha e achou um pote, um enterro. [Ele explica:] Agente não cavou no lugar exato, mas tinha lá! Lá pra baixo daquela serra, na Serra da Pintura tem também [os rastros] (D, A. S. em entrevista a Gomes, 12/10/2005).

¹⁹⁷ Entrevista de L, R. F. concedida a Bueno e Carvalho (2004).

¹⁹⁸ A fonte: D, A. S. “Nasceu em Barretos - SP em 24/05/1933. Casa-se em 1956. Em 1957 muda-se para STGO. Nomeado para o Cargo de Oficial do Cartório de Registro Civil pelo então governador José Feliciano Ferreira quando Santa Fé ainda era distrito de “Goiás Velho”. Compra farmácias e tem uma oficina de bicicletas que ele aluga para populares. Também tem um Ford modelo 29, o primeiro de STGO em que ele leva as pessoas para outros municípios do em torno. Nos falecimentos, o seu veículo que leva os corpos. Ajuda a demarcar os limites de Jussara. Em 1990 assume como oficial vitalício no cartório de registro de imóveis e cartório de protestos” Maciel a (s/data).

Conforme a fonte aponta, mais uma vez pessoas procuram o lajedo para se enriquecer. As pessoas vinham de outros estados do Brasil na procura do lajedo. A narrativa demonstra que a questão do pacto à meia-noite é determinante das relações. Embora seja apontado que o “Banco do Diabo” seja somente um “mito” ou “lenda” ele se sente apreensivo ao ter o trator quebrado em frente ao lajedo. É interessante que a narrativa chama atenção para as figuras que existem no lajedo, o narrador diz que não viu nada, nenhuma assombração, mas ele, e seu compadre, vão à procura do pote, ‘do enterro’. Segundo as estórias locais, quem souber aonde há um enterro, é só cavar que acha o pote de ouro ¹⁹⁹.

Com foco nas representações sobre o “Banco do Diabo”, um fator nos surpreende na narrativa:

Ai, tinha um japonêsinho! Ele tinha um jipinho e ele levava o povo daqui, até lá, e aí... em outro canto do lajedo, pra fazer barulho, ele pegava umas latinhas e começava a bater. Ele mesmo fazia o barulho pra incentivar. Em certos meios eles diziam assim[se referindo as pessoas que o japonês levou]: ô cumpadre, hoje vem o trem!! [o entrevistado explica:] Era o japonêsinho que tava fazendo o barulho. Eu não acredito não! O japonêsinho que tava lucrando com isso (D, A. S. em entrevista a Gomes, 12/10/2005).

A narrativa nos aponta um dado importante sobre o “Banco do Diabo”. Não apenas as questões do pacto, o lajedo serve de negócio. O levar e trazer as pessoas promovia o lucro para o “japonêsinho”. E esse, usando a esperteza produzia os barulhos para incentivar e ao mesmo tempo passar medo nas pessoas. Criava-se uma situação para ganhar dinheiro. Por meio de uma ação astuta e maldosa, criou-se na imaginação de alguns, que de fato o diabo aparece e que o lajedo é mal assombrado.

Em outra entrevista o senhor S, S. B. versa:

Fazendeiro dono do banco lá, do lajedo, ele num gostava que os caras ia freqüentar lá. Ai pega iiiii, quando ele via argüem lá, ele mandava gente lá dava um cassete, a turma ia embora. Quando foi um dia, ele chegou lá, tinha dois [tinham duas pessoas], pegou, mandou o capanga dele pega e dá um cassete nele, iiiii **rapo a cabeça dele, e tirou a ropa dele e queimo**,

¹⁹⁹ Entre as várias estórias contadas na região, a do pote de ouro ou o enterro, são umas das que aparecem com frequência. Segundo os contadores de causos, a pessoa sonha a noite com alguém a lhe mostrar um lugar onde contém um pote enterrado com ouro. Assim, a pessoa cava no local a qual o personagem do sonho lhe mostrou e encontra o enterro, ou seja, o pote de ouro. Segundo as histórias, as pessoas mais antigas tinham o costume de enterrar o ouro e, quando morriam a sua alma não tem paz. Logo, ele volta para revelar a alguém aonde o pote de ouro está para que ele possa descansar na eternidade. São histórias ouvidas em reuniões, bares e festas da cidade de Jussara e região. Há outras versões.

ficou só com bermuda e queimou a roupa dele, e sortou no mundo pelado. [Sobre o bando do diabo:] Sô insistia! Agora acabou, mas antigamente era muita gente que vinha, vinha da Bahia, Du..., Du..., de Minas, São Paulo, de toda banda vinha. Vinha gente... (S, S. B. em entrevista a Gomes, 12/10/2005).

Sobre o fazendeiro dono da propriedade onde se encontra o “Banco do Diabo”, temos que ele: “ai por que o pessoal ia lá, o Loro Lobo, mandou aterrar. Depois de uns sete, oito anos começou a aparecer os rastros” (D, A. S. em entrevista a Gomes, 12/10/2005). E ainda: “Fazendeiro dono do banco lá, do lajedo, ele num gostava que os caras ia frequentar (sic) lá” (S, S. B. em entrevista a Gomes, 12/10/2005). Nas fontes acessadas, o fazendeiro se chama Lourival de Oliveira Lobo, nascido em 24/04/1911 em Trindade. Os seus pais fora Tomás de Oliveira Lobo e Benedita da Silva Lobo.

Cursou o Liceu na Cidade de Goiás. Casou-se duas vezes. Em 1963 casou-se com Ângela Maria Rosa Lobo, filha de João Francisco Rosa e Rita de Cássia Belizário. Os filhos são: Carival de Oliveira Lobo; Osvaldo de Oliveira Lobo; Terezina de Oliveira Lobo e Renata de Oliveira Lobo²⁰⁰.

Primeiro foi fazendeiro no município de em Anicuns – GO, depois em Novo Brasil – GO e por fim em STGO. O “Sr. Lourival era vocacionado benfeitor, assistindo socialmente as pessoas carentes numa época que Santa Fé não dispunha de recursos médico-hospitalar”. Dedicado à educação e à saúde, patrocinava desfiles, pagava tratamentos médicos. Os documentos informam que era justo e não aceitava injustiça. Um dos primeiros a defender a emancipação de STGO junto com João Balbino, Ernandes e na época deputado Ibsen de Castro.

Lucimário Arrais Maciel considerava o senhor Lourival Lobo, herói da cidade. Aquele que zelou pela segurança da cidade, foi conselheiro de casais e interventor nas questões de terra. Trouxe com o deputado citado, energia elétrica e as Estradas do Boi e da Serra. Amigo dos fazendeiros da região. O nome da fazenda onde esta o “Banco do Diabo” é Toca do Lobo²⁰¹. Como se vê, há duas visões sobre o fazendeiro “dono do banco”. Nas fontes pesquisadas, ao mesmo tempo em que o fazendeiro aparece como uma pessoa boa, o outro adjetivo é de ser bravo. E de mandar aterrar e passar o trator de esteira no lajedo. O “Banco do Diabo” envolve vários agentes e diversas apropriações e representações.

²⁰⁰ Maciel a (s/data).

²⁰¹ Idem.

Ainda com S, S. B.

Ai eu tava aqui um dia, e um cara vei ni min pra mim leva ele, já que eu tinha uma terra pra lá, eu tenho uma terra lá, e já lá ia pra lá. Levar pra trazer num vou levar não. Eu falei para ele, que levava, mas trouxe não trazia não. Que eu ia pra minha fazendinha, lá ia largar ele lá, e eu ia embora, que ele rumasse um taxista. Ele veio no taxista. O taxista falou pra ele: que podia í meia noite, atrás dele. Quando foi meia noite, ele chegou lá.. tava vendo só o zum, zum, dele brigar lá e chamando desgraça. – **fala desgraça!?** [risos!!!] i ai... ia piscando faroli iiiii... quando, ele, ele ... veio um correndo. – pra dá mais um prazín, que o cara lá, ta enrolado com ele, e não tinha falado com ele, ai ele pegou e deu mais um prazín. [falou o taxista:] Eu espero mais meia hora e se passar vou embora daqui! Cum pouco, eles vieram tudo correndo, o homem lá, não nos atendeu, nós não, ele tratou comigo e foi cumprir lá na Goianésia com outro, eu marei ele, ele não vai sai pra lado nenhum enquanto não me atender. I vieram embora.... Ai eu não sei do resultado, se tornaram voltar, ou não! (S, S. B. em entrevista a Gomes, 12/10/2005).

Apesar da narrativa conter um toque de fantasia permanece “enraizado o mundo real. Quase sempre acontecem dentro de dois contextos básicos, que correspondem ao cenário [...]: por um lado, a casa e a aldeia; por outro, a estrada aberta” (DARNTON, 1986, p. 54). Sem a casa mal assombrada, os acontecimentos se dão entre o lajedo e a estrada do Tira Pressa, já que o taxista estava esperando. Mantendo o núcleo relacionado ao pacto, a meia noite é o momento da negociação. Como o “cliente” não é atendido, ele amarra o diabo para que ele não vá a outro lugar. Outro fator é que não se conhece o resultado da negociação.

Junto a esse trecho em uma passagem já usada:

Eu fazia que eu não tinha medo. Teve uma época, que é... tinha... um amigo meu muito medroso... eu ai com ele à cavalo. Aquele tempo nós andava à cavalo. Quando ia chegando lá, ali bem pertinho, eu falei: B?!! Eu vou chega lá agora, vou pedir dinheiro pro diabo! Ele disse: S. não fala um trem desse não, eu morro de medo! Não eu vou pedi. Cheguei em cima do lajedo, eu falei: o diabo mais rico que existi ai, se quiser me dá dinheiro eu quero... Ele sortou o cavalo na carreira, que quase eu não alcancei ele mais nunca... (S, S. B. em entrevista a Gomes, 12/10/2005).

Ao findar a entrevista, o senhor S, disse em um tom irônico, que não se lembrava de mais nada. Que o “Banco do Diabo” para ele era uma lenda, algo para passar medo nas pessoas. Ele dizia não ter medo e “nunca tinha visto nada de diferente” embora sua frase: “Eu fazia que eu não tinha medo” deixa a impressão da presença do medo. Os entrevistados ao narrar trazem todo o enredo, a trama, o drama, os personagens – embora não identificados – e a questão da meia-noite, do pacto de sangue, da “brabeza” do fazendeiro e das possíveis riquezas. Menciona as figuras do lajedo, é feita uma descrição do que representam como: pé de ema,

corrente, tartaruga, etc. É feita uma mistura entre aspectos do cotidiano e o sobrenatural.

Em outra entrevista, o senhor J, J. nos conta que um rapaz o procurou:

Ai o rapaz chegou aqui e falou pra mim: - eu morava em Piracanjuba né – ele falou: o meu pai e minha mãe ta qui no lajedo, tô na prucura deles. [o entrevistado dá um pausa enfatiza:] O homem do lajedo era bravo!!! [e continua...]. O meu tio irmão do meu pai, veio aqui e tirou um dinheiro ai, agora tá rico. Agora meu pai resorveu vim também. [dá nova pausa e chama atenção:] O Lobo tinha batido num fregueses aqueles dia [continua...] O meu tio ganhou dinheiro. Eu falei [explica o entrevistado]: ele ganhou, ele ta lá, mora lá, ele tem uma fazenda muito boa, duas fazendas grandes, uma casa boa dentro do patrimônio. Tem bastante gado [...]. [O entrevistado narra que o rapaz disse:] Agora eu dô, por uma casa e [...] um mucado de dinheiro o sangue... (J, J. em entrevista a Gomes, 12/10/2005).

O entrevistado faz um alerta:

Rapaz!! por que você não pega do seu tio em vez de vim aqui, o seu tio dá pra você. Por que você não pega feito? Você veio pra tirar mesmo, pega esse trem feito lá! [mas o rapaz diz:] Mas eu quero í lá, eu quero í lá nesse lajedo conhecer. [O entrevistado alertar:] Oh! O homem da fazenda ta qui, ele pode bater em nós. [O rapaz responde:] Que nada!!, eles apanhou por que tinha medo. Eu não tenho medo. Eu não tenho medo não. Assim do jeito que ele pode me bater, eu posso bater nele também. Eu só mais novo que ele. E lá ele foi...[perguntei se conseguiu o dinheiro. O entrevistado responde:] Não apanhou não! Isso é meia piada também, depois eu não vi mais nada (J, J. em entrevista a Gomes, 12/10/2005).

Em uma posição diferente de Moura (2011), os entrevistados²⁰² após toda a história narrada, afirmam ser o “Banco do Diabo” apenas uma lenda. Que as histórias são uma forma de brincadeira, algo que era contado nos fins de tarde e início de noite. São como “estórias para dormir e passar medo”. Porém, ao serem questionados sobre os acontecimentos do pacto, dos barulhos, ventos e coisas que apareciam à noite, a resposta sempre vinham depois de algum tempo de reflexão: uns mantinham a posição de nunca ter visto nada, outros dizem ser o medo, o causador da visão.

Ao manter o questionamento, e perguntar se teriam coragem de ir à noite ao lajedo, a resposta foi à mesma: “Não!”. Diziam que não acreditavam, mas não queriam “abusar da sorte”. Nessa linha a entrevista do senhor C, F.²⁰³ aponta que:

As tais rocha de Santa Fé, que chama lá o povo: o “Banco do Diabo”, é uma lenda, superstição do povo. Até era uma maneira de puxar na armadilha, gente que era contrária, porque, conforme a lenda popular, para ganhar o dinheiro nesse local: “Banco do Diabo”, precisava ir em certas

²⁰² Aqui são incluídos os que deram entrevistas e não permitiu a gravação, o registro para uso acadêmico e os que nos autorizaram a usarmos suas entrevistas.

²⁰³ O senhor C. F. foi um dos líderes da Igreja Católica de STGO na década de 1970.

noites escura, sem lua²⁰⁴ nenhuma, tampado mesmo, sem ver, sem luz alguma, e sem ter medo de algum barulho que encontrasse no caminho. [o entrevistado explica] Havia esses barulhos preparados, por gente que tinha interesse na armadilha, e o sujeito ia, ia, ia, ia até que voltava, dava por medo, ou despertava que era bobagem, perda de tempo, i depois voltava. Nunca diria que tinha perdido a coragem, ou que tinha ganhado dinheiro, mas não podia gastar ali, tinha que gastar em outro. E assim, ninguém percebia que ele sumia do lugar, às vezes sumia com dinheiro emprestado i não voltava mais e pronto (C. F. em entrevista a Gomes 04/11/2005).

Na explicação do entrevistado, o “Banco do Diabo” não passa de um elemento meramente fortuito. De características falsas, a lenda sobre o “Banco do Diabo” servia a outros interesses. Como narrado, o lajedo passava a ser uma armadilha, tanto para acertar contas como para passar medo nos que aceitavam o desafio de ir enfrentar o diabo. Seguindo as narrativas das outras entrevistas é apontada a questão do medo. Em noites escuras, o aventureiro tinha que ter muita coragem para enfrentar as coisas que havia no caminho. Embora o narrador defenda que o “Banco do Diabo”

É puramente uma lenda, mas uma lenda, uma lenda ... como dizer assim...? Canalha. Uma lenda safada para engolir alguém que dava medo na cidade, ou por motivo, ou por outro motivo. Então tentarão de enfiar ele naquele caminho, ai ele não aguentava muitas vezes, pela lenda, parece que até alguns morreram, morreram por culpa deles, por que não tinha respeitado todas as leis que precisava respeitar para chegar nesse “Banco do Diabo” i pegar o dinheiro. Ou voltam atrás ou morriam de medo, ou tentavam o desafio que as vezes era perigoso. Mas é tudo mesmo tipo moda, nas modas que cantam no rádio, tudo é sempre bonito uma beleza um encanto. Na realidade essa beleza não é vista do jeito. Também essa lenda é muito enfeitada, não existe (C. F. em entrevista a Gomes 04/11/2005).

Como visto a existência ou não, se alteram nos discursos e nas representações. Cada indivíduo de acordo com sua experiência e expectativa faz um tipo de uso das representações. Nessa interpretação o “Banco do Diabo” é percebido como uma forma integradora. Negar ou aceitar faz parte das representações. Essas significam uma “realidade paralela à existência dos indivíduos, mas fazem os homens viverem por elas e nelas” (PESAVENTO, 2003, p. 39).

Ainda com o senhor C, F:

²⁰⁴ Em duas conversas informais e em situações diferentes ouvi a mesma versão sobre a questão da lua escura, sem nenhuma luz. Segundo as duas pessoas não era qualquer noite, como unânime, tinha que ser a meia-noite de uma lua escura, outro fator, é que tinha de ser em uma sexta-feira santa. Então, não era qualquer noite, ou qualquer dia. Há uma data específica: “em uma sexta-feira da semana santa e uma noite totalmente escura”. Segundo os depoimentos, as pessoas acampavam a beira do lajedo na semana santa, pessoas de diversas partes do país vinham para o lajedo. E no dia e na hora certa aconteciam os rituais de pacto.

As inscrições não é nenhuma novidade, quando olhamos a história [...] aqui em Goiás mesmo, entrando em Goiás, entrando em Itaberaí é mais fácil encontrar pelas muralhas amontoados de pedra sem cimento só. Ai eram as divisas de fazendas construídas pelos escravos a mando de fazendeiros, ai também o boi paravam [para não] pular, não passavam. [...] quer dizer, toda a época, todas as civilizações têm seus sinais especiais, e deixam assim sinais para quem vier depois [...] Então, esta maneira di povos transmitir mensagens para outros que viriam depois é antiga que nem o homem. E os índios também tem esse sistema e talvez aqui no Brasil veja pouco porque os índios foram partilhados, dizimados em massa [...]. Nós também vamos para a Lua e fica lá as pegadas, não sei quantos anos vai encontrar as pegadas, já passou alguém aqui ôh, ôh ôh, ôh!! [Sobre o “Banco do Diabo” retoma a defesa de que:] Isso é invenção pura. Alguém achou bonito esse modo de falar ou de mostrar. Usou isso como chamariz para alguém que interessava pelo dinheiro (C. F. em entrevista a Gomes 04/11/2005).

Cada narrativa comporta uma versão para o “Banco do Diabo”. Apesar de manter o eixo de que são em noites escuras que se faz o pacto de sangue e isso, regido por um ritual para se conseguir o dinheiro e mesmo, não perder a vida, o entrevistado defende que o banco é pura invenção. É algo que alguém achou bonito e passou a falar. Pode ser que haja razão nessa afirmativa. Por outro lado, as histórias sobre o lajedo de Santa Fé, adaptadas às condições do narrador, compõe forma de divertir e assustar. Adverte a todos sobre as possíveis tentações, compõem a tradição e a cultura local. Acompanhadas dos detalhes, sons, gestos e outros, produzem significados e reações diversas nas pessoas e nas formas como representam o “Banco do Diabo”.

Com isso, o desafio do historiador de lidar com aspectos da cultura, talvez esteja em “tentar descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento. [...] Operando ao nível corriqueiro, as pessoas comuns aprendem a “se virar”” (DARNTON, 1986, p. XIV). Sem tirar conclusões lógicas as pessoas aprendem a pensar as coisas usando o que a sua cultura lhes dispõe. Com essa material, desenvolve sua prática e forma de representar o mundo.

As interpretações parte desses aspectos para chegar à forma como pensavam e pensam. Desenhando o mundo que habita e o mais a sua volta, a cada tempo e espaço, respeitando as particularidades e singularidades, as pessoas apresentam formas parecidas de lidar com as situações. A floresta, a montanha, a mata, a serra, o sertão, despertam os sentidos para o misterioso, o fantasioso e o

mágico. Requer uma explicação para o que ainda não foi explicado. Embora com um tom de terror e fantasia, o lajedo ganha uma explicação²⁰⁵.

Alguns aspectos da cultura popular, das formas de representação, ou imaginário inscrito em nosso objeto, podem parecer desagradáveis, ou mesmo vago, para pessoas que querem lidar com a história de modo preciso.

Visões de mundo não podem ser descritas da mesma maneira que acontecimentos políticos, mas não são menos reais [...]. O próprio senso comum é uma elaboração social da realidade, que varia de cultura para cultura. Longe de ser invenção arbitrária de uma imaginação coletiva, expressa a base comum de uma determinada ordem social (DARNTON, 1986, p. 39).

Olhando essa passagem e as entrevistas interpretadas, seguramente são postas as visões de mundo. A cada descrição há a tradução de uma realidade cultural que caracteriza os conflitos e consensos sociais. Cada entrevistado, com sua experiência de vida, elabora uma realidade cultural e social que determina uma ordem. No entanto, essa realidade não foge totalmente a uma ordem social estabelecida. O que ocorre é uma resignificação da cultura para a resolução da questão de ser ou não ser, o lajedo de Santa Fé um “Banco do Diabo”. As representações não atuam sozinhas, há uma aproximação com a imaginação, na junção desses dois fatores ocorre à alimentação do imaginário.

Se o imaginário é o referente para a construção do real, as elaborações mentais “figuram ou pensam sobre coisas que, concretamente, não existem”. Por outro lado, o imaginário ao remeter ao sonho, a fantasia e as coisas do pensamento, também é construtor “do que chamamos real”. Nessa medida, a “construção imaginária do mundo, o imaginário é capaz de substituir-se ao real concreto, como um seu outro lado, talvez ainda mais real, pois é por ele e nele que as pessoas conduzem a sua existência” (PESAVENTO, 2003, p. 47 - 48).

Dessa forma, pode-se dizer que o abafamento da cultura indígena, ou dos praticantes das religiões afro – brasileira em nome do “Banco do Diabo”, expressa sentidos e sentimentos que a cada tempo possibilitou a interpretação e entendimento do outro não pertencente a essa cultura. Por mais que as explicações se percam no tempo, o afastamento, o descrédito incorporado na expressão ““Banco do Diabo”” justifica a deterioração do local e a busca do esquecimento do lajedo. O

²⁰⁵ Ver Darnton (1986, p. 32, 36, 37 e 38).

“ataque”²⁰⁶ não é ao lajedo, e sim, as pessoas que frequentavam e a cultura presente. Essa interpretação parte do princípio de que o “Banco do Diabo” representa os problemas de ordem social, por isso se tem vários discursos em jogo. Esse fator demonstra a busca pela legitimidade de uma ordem em detrimento de outra. No ponto a seguir, é posto mais um discurso em interpretação.

3.4 Desmistificações do maligno: o “Banco do Diabo” como representação da cultura indígena.

Na continuidade da interpretação sobre as “Banco do Diabo” é encontrado diversas posições. Para uns, ele é apenas um lenda, um mito. Para outros, um objeto de brincadeiras. E há ainda aqueles que o aponta como um elemento concreto. Conforme as descrições e explicações apresentadas, as pessoas na sua argumentação partem de sua experiência e expectativa para atacar ou defender o “Banco do Diabo”. Seguramente, parte desse processo é relativo ao momento histórico e cultural vivido pelas pessoas do município. A cada tempo, as representações tiveram um tipo de definição. Manutenção, transformação e ataque configuram as perspectivas sobre o lajedo de Santa Fé.

Nessa linha de raciocínio, as representações podem ser interpretadas como uma:

Exposição, uma reapresentação de algo ou alguém que se coloca no lugar de um outro, distante no tempo e/ou no espaço. Aquilo/aquele que se expõe – o representante – guarda relações de semelhança, significado e atributos que remetem ao oculto – o representado. A representação envolve processos de percepção, identificação, reconhecimento, classificação, legitimação e exclusão (PESAVENTO, 2003, p. 40).

A cultura local, em uma relação histórica incorporou e tentou excluir o “Banco do Diabo”. A identificação, o reconhecimento e a legitimação ganharam sentido em acordo com a situação e os atores envolvidos. De acordo com o seu suporte cultural do indivíduo, percebe-se que o ser maligno ganho presença. Em outros momentos, a sua presença é substituída pela ausência. O indígena aparece em cena resultando na ausência do diabo. Dito de outra forma, quando há a presença do “Banco do Diabo” na narrativa, torna-se o indígena ausente. De forma

²⁰⁶ Idem (p. 129).

contrária, quando se tem a presença do indígena o diabo perde sua presença, tornando-se ausente.

Em um exercício semelhante ao realizado nos itens anteriores, apresenta-se mais uma fonte. Tal ação possibilita mapear as representações sobre o lajedo de Santa Fé. Esse esforço tenta trazer a luz o sentido construído acerca do “Banco do Diabo”. Considerando que a representação alimenta o imaginário, é formado um sistema de ideias e imagens em que:

Os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo. A ideia de imaginário como sistema remete à compreensão de que ele constitui um conjunto dotado de relativa coerência e articulação. A referência de que se trata de um sistema de representação coletiva tanto dá a ideia de que se trata da construção de um mundo paralelo de sinais que se constrói sobre a realidade, como aponta para o fato de que essa construção é social e histórica. [...] (PESAVENTO, 2003, p. 43).

Se o imaginário comporta historicidade e abrangência ele carrega consigo o elemento histórico. .

Em cada época os homens constroem representações para conferir sentido ao real. Essa construção de sentido é ampla, uma vez que se expressa por palavras/discursos/sons, por imagens, coisas, materialidades e por práticas, ritos, performances. O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão ou o conflito (PESAVENTO, 2003, p. 43).

Nesse panorama, as várias fontes interpretadas e descritas possuem aspectos ligados ao tempo e espaço dos homens que as produziram. As representações convergentes e divergentes expressam a feição que o indivíduo dá ao mundo. O “Banco do Diabo” enquanto um componente do imaginário local retoma os processos históricos do conflito entre as culturas. Embora não desconsidere que há processos próprios de significação. Esses atribuem sentido e maneira particular, expressam os valores, as crenças e as identidades, bem como as diferenças sociais que compõem a complexidade dos indivíduos de STGO.

Nessa sequência, Lucimário Arrais Maciel (s/data a), nos aponta que STGO tem sua formação cultural alimentada pelo imaginário cristão. Os imigrantes vieram do nordeste e de Minas Gerais, traziam na bagagem a sua cultura. Morando perto dos córregos “sentiram necessidade de exercitarem a fé. Esta santa fé que se manifesta nas rezas e terços ou nas benzições”. Nos dias santificados se reúnem

em uma casa para rezar e “rezavam dezenas e ofícios de nossa senhora”. Estabelecia-se uma sistema coerente de disseminação da fé e da cultura cristã.

Ela não era um aglomerado pitoresco de credices e de práticas mágico-religiosas, mas, ao contrário, constituía um sistema coerente e complexo – possivelmente mais do que o do próprio catolicismo erudito – de crenças e práticas do sagrado, combinadas com agentes e trocas de serviços. Em segundo lugar, ela não foi uma criação religiosa exclusiva e isolada dentro de uma cultura camponesa, mas, ao contrário, retraduziu para a sociedade caipira dependente, segundo os seus termos, o conhecimento e a prática erudita da religião dominante (BRANDÃO, 1980, p. 23).

Na sociedade de STGO, após o trabalho árduo diário que garantia a sobrevivência, sempre era reservado um momento para as rezas e orações. Junto a isso, nas festas de Reis, de Folia de Reis, havia a reunião das pessoas com farta comida e bebida. Nas práticas rituais coletivas a presença do sujeito semi-especializado do âmbito familiar.

Os tipos de sacerdotes populares: os capelães (os primitivos responsáveis pela guarda e pelas cerimônias das capelas rústicas); os rezadores de terço, de ladainhas ou de outras sortes de rezas; os mestres-dirigentes de grupos rituais camponeses, como os das folias de Santos Reis [...]. Não raro um especialista de renome ocupava varias funções, como por exemplo, a de benzedor, de capelão-zelador e a de mestre da Folia (BRANDÃO, 1980, p. 24).

Os rezadores e outros agentes reconhecidos pela guarda do sagrado, se reunião em barracões de palha, igreja de adobe, ou capela e, sob a doutrina e repertório Católico Romano expandiam seus repertórios. Assim, as pessoas levam isso para as casas, festas, igrejas e reuniões fazendo parte do seu cotidiano. As “manifestações religiosas vieram com os moradores que aqui chegaram à década de 40. A primeira igreja construída de palha não tem data. A segunda foi em 1954, foi construída de adobe. A terceira e atual é a Igreja de Nossa Senhora da Guia e de São Sebastião”²⁰⁷.

Segundo Maciel (s/data a) “a religião católica foi a primeira a chegar à região”. Os “pioneiros católicos que visitavam Santa Fé de Goiás, não residiam na cidade, entre 1940 a 1960”. Somente com a chegada do padre Francisco Cavazzuti e a Irmã Rosária, que a cidade teria um representante Oficial da Igreja morando no município. O padre Francisco foi o primeiro pároco. A igreja é simples e não tinha muitas imagens. Os que tinham da segunda igreja foram tirados por ordem do padre Francisco cavazzuti que dizia que “o templo não deveria ter tantas imagens. Mandou

²⁰⁷ MACIEL (S/ data a)

tirar a maioria”. Essas ficaram guardadas na igreja e o responsável pela guarda foi José Domingos da Rezende. Após sua morte tudo se perdeu. O padre “Chicão” ficou na igreja entre 1965 e 1978²⁰⁸.

Ainda sobre o cotidiano e a cultura local, Maciel (s/data a) narra que nos mutirões entre os vizinhos havia a ajuda, “mutuamente fazendo as famosas TREIÇÕES – que consistia em dar uma DIMÃO aos companheiros. Eram mutirões onde todos ajudavam todos”. A cana-de-açúcar garantia a garapa, o melado e a “rapadura (de côco de gueroba, de mamão, de leite, de amendoim), moça –branca e o açúcar”. A alimentação baseava-se no milho e dos seus derivados como: “fubá, canjica, pipoca, pamonha, bolos e outras guloseimas”. Outro alimento era o arroz, elemento que “se tornou a alimentação básica dos santafeense”. O fumo também era cultivado dado o uso em “cigarro de palha alguns fumavam cachimbos”.

Ao que refere à cultura local, nossa fonte usa de um recorte de jornal para fazer a definição:

Embora hoje em dia Goiás seja povoado por pessoas originárias de muitos lugares, essa região sempre foi habitada por vários povos primitivos que viviam por aqui há mais de nove mil anos antes de cristo. Sabemos da existência desses povos porque eles deixaram vestígios de suas aldeias, roças e instrumentos. Entre os vários que viviam aqui, existiam os índios goiá, dos quais veio o nome de nosso Estado²⁰⁹.

Nesse contexto, é citada a presença dos indígenas²¹⁰. Havia as brincadeiras que os índios faziam pelados nos cantos das roças. Maciel (s/data a) diz que não houve conflito com os índios, embora eles fizessem algo como jogar côco, tocar flautas perto dos ranchos e desamarrar animais. A partir dessa narrativa, nos aproximamos do nosso objeto. Pois, em outro jornal há um recorte feito com proposições acerca do “Banco do Diabo” e a questão indígena em STGO.

No Jornal: *Correios dos Municípios: livre para noticiar a verdade*. Ano XIII, nº 144, Goiânia, 2º quinzena de agosto de 1998 sob o título “Marcas nas Pedras” a reportagem fala dos petroglifos de STGO. Em uma foto, Lucimário Arrais Maciel dá entrevista e mostra as figuras gravadas nas pedras, deixa a seguinte frase: “até hoje [os desenhos] não [foram] decifradas”. No 7º parágrafo, Maciel explica que não há uma significação clara. Que “algumas parecem representativas, naturalistas como as

²⁰⁸ Idem.

²⁰⁹ Diário da Manhã. Goiás. 250 anos: das lendas do Anhanguera ao tempo presente. Goiânia – GO, 1999, p. 01 a 12.

²¹⁰ Embora Maciel apresente que havia a presença dos índios, não identifica qual etnia ou grupo.

pegadas. [Outras parecem] abstratas, geométricas, punctiforme ou mesmo livre”. Algumas apresentam representações de plantas floridas, outros peixes e animais.

Ainda nesse jornal, Maciel sob o título: “Sítios arqueológicos”, o entrevistado explica que o sítio “do Lajedo Toca do Lobo é um afloramento de limonita...”. Denuncia que o sítio arqueológico está “afetado por pessoas” que não conhecem o valor histórico do petróglifos. A partir de fotos apresenta machadinhas de pedra e as define como “ferramentas pré-históricas”. Classificação de professores da Universidade Católica de Goiás que foram ao lugar, no lajedo, e disseram que as figuras “representam elementos naturais ou abstrações de forma estilizadas ou esquemáticas”. Que não há a idade, a data exata em que foram produzidas as representações no lajedo.

Ao ser questionado, “interpelado sobre a presença do diabo no sítio arqueológico, ele diz entre sorrisos:”²¹¹ que é apenas uma lenda. Em torno do

Lajedo da Fazenda Toca-do-Lobo [...] surgiu lendas sobre uma possível aquisição de dinheiro através de pacto com o diabo [...] essa lenda atraiu curiosos de diversas partes do Brasil [...]. [Mas] na atualidade a lenda perdeu sentido com as descobertas e o interesse científico²¹².

Em outro documento, o Jornal Vale do Araguaia²¹³, em reportagem de responsabilidade de Wolmer Tadeu Arrais²¹⁴ sob o título: ““Banco do Diabo” é na verdade um santuário de Deus” Lucimário Arrais Maciel é o entrevistado e fala que o banco é apenas um mito, *uma lenda* onde as pessoas por não saberem o que era, classificavam os sítios como o “banco do capeta”. Diz que não conhece ninguém que ficou rico com o pacto. E que a lenda tem sido superada pelas novas descobertas científicas.

Ao analisarmos o título da reportagem, a frase tira o “Banco do Diabo” e apresenta o “santuário de deus” como elemento de importância. É evocado um caráter de autoridade, pois a passagem/expressão: “é na verdade”, chama a

²¹¹ Entrevista de Maciel ao Jornal: Diário da Manhã. Goiás 250 anos: das lendas do Anhanguera ao tempo presente. Goiânia – GO: 1999.

²¹² Maciel a (s/data).

²¹³ Jornal Vale do Araguaia. Reportagem de Wolmer Tadeu Arrais. O jornal que encontramos está danificado, foi possível identificar apenas a reportagem, o assunto, o entrevistado e o entrevistador. Não conseguimos identificar mais dados relativos a data, ano, páginas, etc. Ao procurarmos o senhor Arrais várias vezes (na época dono do jornal) disse que ainda não havia encontrado nenhum exemplar. Que “pensa que ele molhou e estragou e jogou fora com uns papéis”. Ou seja, não sabe aonde está e por isso não conseguimos fazer a datação.

²¹⁴ Nascido em 16/05/1966 em Belo Horizonte – MG; reside em Jussara-GO. Advogado ocupou o cargo de vereador, foi o primeiro dono do Jornal Vale do Araguaia, o vende para Wellington José Peres.

atenção do leitor para um aspecto que é: não o “Banco do Diabo”, sim um santuário de Deus. Em outros termos, o “Banco do Diabo” nas palavras do entrevistado, passa a ser desconstruído.

No 1º parágrafo é apresentado que no município tem um ditado popular e de acordo com o mesmo “existiria um local denominado “Banco do Diabo” onde as pessoas mediante um pacto com o Diabo levaria dinheiro”. Esse parágrafo chama o “Banco do Diabo” de dito popular, evoca o pacto como elemento de conseguir levar o dinheiro. Separa município da cidade apresentando que “no município da cidade de Santa Fé...”, faz uma distinção entre rural e urbano e o “Banco do Diabo” como um local específico. Outra coisa é que usa o verbo no passado “existiria um local...” e não existe mais.

A reportagem ao evocar a verdade, toma o lajedo como um santuário de Deus, ao invés de um local de atuação do maligno. O autor deixa a mensagem de que em “um local denominado” há um banco e que por via do “pacto com o diabo se leva o dinheiro”. Entretanto, sua ênfase é que tal fator não passa de “UM Ditado”, algo que não deve ter importância. Os ditados populares não tem autor e se baseiam no senso comum, e “as vezes na cultura do local”. O verbo “denominar” é usado para chamar a atenção e defender que houve uma significação, um ato de nomear, de apelidar ou classificar o local por parte da cultura popular.

A apropriação dos conjuntos culturais não é neutra. Seja os bens simbólicos ou as práticas culturais estão e são objetos de classificação que denotam hierarquização e consagração, ou o seu contrário, a desqualificação.

Compreender “cultura popular” significa, então, situar neste espaço de enfrentamentos a relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e os modos de apropriação do que é imposto (CHARTIER, 1995, p. 185).

Nessa citação, há algo que se aproxima de forma mais direta com a discussão, a imposição e a tentativa de dominação simbólica pela cultura cristã que usa do seu repertório e da ciência para desqualificar o “Banco do Diabo”. Ao inabilitar a cultura popular e tomar a representação do “Banco do Diabo” como algo sagrado, o indígena que era diabolizado passa a ser uma figura contrária. O conflito

simbólico entre o bem e o mal é retomado nas formas de representações sobre o “Banco do Diabo”.

O lajedo é apropriado por diversos personagens, é imposto um sentido que tem duplo efeito: de um lado presença do mal; de outro, o combate ao mal, já que é algo da cultura inferior. Os mecanismos de aceitação da dominação simbólica transformam as representações em um modo de consumo que desqualifica a cultura do outro, seja pactuário, afro ou indígena. Os conflitos sociais se traduzem nas formas como os repertórios de legitimidade são manipulados. O “Banco do Diabo” ganha vários sentidos e nos demonstra a sua complexidade.

Na interpretação da reportagem, o apelo do “Banco do Diabo” ser um “santuário” é um ataque aos que defendem o lajedo como um local de retirada de dinheiro. É aceita a ideia do bem, em oposição o mal ²¹⁵. No 2º parágrafo, pela segunda vez usa-se a palavra *verdade*: “são na verdade lajedos em que os índios, esculpiram e desenharam a mais de 500 anos”. Evoca-se a ação humana e apresenta a história como testemunha da ação. Logo em seguida justifica que o professor “Mario Arruda e equipe” estiveram em 1970 em STGO e identificaram que o “Banco do Diabo” “é na verdade um lajedo esculpido (sic) por índios”.

O princípio da autoridade é vindo a partir da representação construída pela ciência. Dessa forma, é apresentada a figura de um professor, tempo e a História: “a mais 500 anos” como testemunhos para reparar a classificação feita pela cultura local. Na continuidade da reportagem, é narrado que o “Sitio Arqueológico da Serra da Pintura é onde contém os principais achados arqueológicos deixados pelos índios”. Há a tentativa de tirar a atenção do Lajedo do Lobo para o Lajedo da Serra da Pintura. Se observarmos o substantivo feminino “Toca” teremos buraco, esconderijo, covil, lugar de coisas ruins. Também guarida de malfeitores. O que fica transparecido na fala do entrevistado é que a “toca do lobo” é o local de fato do banco. O apelo da frase, com ênfase ao Lajedo da Pintura é devido nesse lajedo a força do “Banco do Diabo” “se evidenciar em menor escala” ²¹⁶.

²¹⁵ Ambos, entrevistado e entrevistador pertencem respectivamente as Igrejas Católicas e Evangélicas. Parece que a reportagem caminha a todo instante para quebrar a ideia do Lajedo de Santa Fé ser um local de pacto. A representação ganha um caráter sagrado e tem como suporte a ciência. Lucimário Arrais Maciel foi o presidente da Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás – CHG. Essa associação tinha por filosofia a preservação, manutenção e expansão dos valores cristãs na sociedade de STGO.

²¹⁶ Ver Barbosa (1975, s/p).

Por outro lado, se for considerado o aspecto zoológico do termo, toca é o esconderijo dos animais, abrigo, caverna, buracos em troncos, árvores e rocha. A descrição de onde fica o lajedo do lobo é condizente com o que é apresentado pelas pessoas sendo que: “à meia noite ocorre uma abertura na rocha, surgindo um banco, no qual o dinheiro poderá ser retirado mediante um trato de sangue com o demônio” (BARBOSA, 1975, s/p). A toca ganha uma característica de “maus instintos”. Não sabemos até que ponto isso “pode ser um ataque”²¹⁷ ao dono da fazenda onde se encontra o lajedo, afinal, a expressão toca do lobo faz referência ao Lourival Lobo, o qual algumas pessoas dizem ser bravo²¹⁸ e outras, são contrárias a essa opinião²¹⁹.

Maciel apresenta que “segundo informações, o mito da existência do “Banco do Diabo” nasceu algumas dezenas de anos”. Na “época, as pessoas não sabiam explicar aqueles desenhos cravados na rocha”. Embora ele chame a atenção para o imperativo do tempo, como aspecto de longa duração, os desenhos estão ali apenas algumas dezenas de anos. Aqui o jogo de palavras quer tira a força do que seria o “Banco do Diabo” na tradição, ou seja, um local do pacto com o mal.

Mais a frente, a narrativa evoca o critério de verdade “apesar de vir pessoas de vários lugares atrás do tal dinheiro, não se sabe de um que por ventura tenha logrado êxito em tal façanha”, se houvesse de fato um Banco, “seria verdade”. A mensagem deixada é que falta uma testemunha. Alguém que dê credibilidade ao fato de que por via do pacto de sangue com o diabo, poderá se ganhar dinheiro. O raciocínio centra na ideia de que o “Banco do Diabo” não é verdade. O que vigora a partir da arqueologia é uma ação humana, os índios foram os que deixaram sua marca.

O entrevistado termina a reportagem com o um título: “Preservação” e chama a atenção para: “a destruição desses santuários arqueológicos é cada vez mais acentuada [na] comunidade [...] [o trabalho] para o Tombamento desses Sítios e sua integral preservação, e com vista a isso, virá a esses locais representantes do IFAM, levantando estudos técnicos e científicos”. Tira o caráter de fantasia do “Banco do Diabo” e o coloca em uma realidade material de Patrimônio Histórico do município. Fica a contraposição, “santuário” e não “Banco do Diabo”.

²¹⁷ Ver Robert Darnton (1986, p. 129).

²¹⁸ Ver entrevistas realizadas em 2005.

²¹⁹ Ver Maciel.

A palavra “santuário” remete a um local consagrado pela religião. No sentido figurado é a parte mais íntima do coração e da alma. E dado à atenção para um local de importância sagrada, tira o conteúdo diabo e coloca ‘santo’ para contrapor a ideia de mal pelo bem. Quando se fala em tombamento como Patrimônio o Lajedo de Santa Fé, a discussão entra na questão da terra onde estão os sítios. Segundo Maciel a expressão “Banco do Diabo” vigora porque os fazendeiros preferiram o caráter fantasioso do lajedo, a entrar em uma questão política da possível perda de parte da propriedade.

Em outro documento o autor fala da importância da preservação dos sítios e convoca a população a contribuir para a divulgação da necessidade de preservar. Aponta que o subsolo é de propriedade da União, que os fazendeiros têm de preservar os sítios arqueológicos, aponta a necessidade dos que possuem machadinhas e outras, de entregarem ao órgão de preservação de artefatos arqueológicos. Nos deixa que:

Sítios Cerâmicos - Na década de 70, uma equipe de pesquisadores de IGPA chegaram em Santa Fé de Goiás. A região que hoje compreende o município era o então Distrito de Santa Fé [pertencente ao município de Jussara na época]. Para o povo naquele tempo o nome era Santa Fé do Paraíso. *Ninguém na cidade ficou sabendo dessa pesquisa. Somente os proprietários das fazendas sabiam.* O único Sítio cerâmico registrado no IPAHN foi o GO-JU-016, pertencente aquela área. Consta em registro do IPAHN que os arqueólogos executaram algumas atividades na propriedade do Sr. Claudino Gomes dos Santos. Próximo ao Córrego da Serra esses estudiosos desenvolveram na área o registro e coleta de superfície. Não consta escavações. Registram ainda que o sítio era lito - cerâmico à céu aberto – habitação, ou seja, o local apresentava ainda peças de pedra [*grifo nosso*] (MACIEL, 1999 b, s/p).

A fonte aponta que ninguém ficou sabendo da pesquisa, exceto os fazendeiros da região. Duas coisas são defendidas na interpretação de Maciel, a primeira é a quebra do mito. A segunda é que os fazendeiros preferiam a diabolização do lugar para afastar a ação do órgão de preservação dos sítios arqueológicos. Em suas palavras:

[Os] Desenhos na pedra, representa a necessidade de comunicação do homem primitivo”. [Em Serranópolis e Caiapônia] “há pinturas rupestres, feitas pelo homem nas paredes das cavernas. [...] alguns, por desconhecimento ou por ignorância tentam menosprezar o significado dos Petroglifos de Santa Fé de Goiás, porém o Município zela pela riqueza artística feita com esmero. [...] A escrita na pedra, [é uma] mensagem duradoura a ser decifrada. [...] O lajedo é um livro aberto, da vida de quem não teve medo de viver mas teve o cuidado de “escrever” do jeito dele, para que somente os sábios e jovens entendam (MACIEL, 1999 b, s/p).

No que refere à preservação dos sítios arqueológicos é feita uma campanha na cidade para mobilizar a opinião pública. Arqueólogos são trazido à STGO para visitar as fazendas e realizar palestras e cursos²²⁰ no colégio Gabriel José de Moura. Após essa ação o “interesse pelos vestígios arqueológicos cresce, assim como pela história de santa fé”. A lei municipal nº 168/97, “cria o Parque Municipal da Serra da Pintura...” que prevê a proteção e preservação dos sítios de petróglifos, considerados a “arte rupestre da região e representação dos povos primitivos”.

Nesse conjunto, a lei nº 188 de 05, agosto de 1998, no parágrafo primeiro diz: “incluem-se entre os bens culturais, as obras e os conjuntos arquitetônicos, bem como os instrumentos naturais, os sítios arqueológicos ou de petróglifos, paisagens de feitos notáveis, criados pela natureza ou pela indústria humana [...]”. O parágrafo segundo, diz que os bens se referem ao patrimônio e que estão escritos no livro de Tombo, ainda prevê que aqueles que não respeitarem a lei, pagarão multa, “posse privada de objetos de valor arqueológico ou paleoíndio, multa de valor equivalente a 300 (trezentos) e no máximo 3.000 (três mil) UFIR’S”²²¹. Na época cogitou que seria criado um conselho de fiscalização dos materiais arqueológicos e um Arquivo Histórico seguido de um Museu. As ideias não saíram do papel, pois não existem tais órgãos no município²²², embora exista a lei.

Em resumo, nos anos de 1999 e 2000 é feita uma campanha nas escolas e na comunidade. Foi incluída no currículo escolar através de projetos extracurriculares a inserção do ensino da Pré-história e história do município. Por via de fotografias, desenhos e outras visitas dos moradores de STGO ao patrimônio arqueológico acompanhado de professores e estudiosos, ocorrem o processo de desmistificação do lajedo. Segundo Maciel (s/data b), é formada uma nova mentalidade. As palestras, passeatas, caminhadas etc., quebram as concepções populares, novas representações se estruturam a partir da visão antropológica e arqueológica.

²²⁰ “1º Assembleia de Pré – História e Antropologia – de Santa Fé de Goiás”. Três dias de programação com palestras e esclarecimentos sobre o que é arqueologia, antropologia e achados históricos. Visitas aos lajedos, filmagens, fotos, etc., aspectos de esclarecimentos sobre os desenhos (MACIEL, 1999 b, s/p).

²²¹ DIAS, Carlos Antonio Siqueira. CÂMARA MUNICIPAL DE SANTA FÉ DE GOIÁS. Lei nº 188/98 de 05/08/1998.

²²² Em 1996 foi fundado em uma parceria da COVEB (comissão organizadora de voluntários para eventos beneficentes) e CHG (Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás) um Museu. “Que está desativado”. (BUENO e CARVALHO, 2004, p. 18).

A cultura local preferiu aceitar a visão científica a ter o bando do diabo à saída da cidade. A visão distorcida e a “ignorância acerca dos primeiros habitantes humanos de uma região oferece margem para uma visão unilateral e distorcida”. Segundo a fonte, agora as pessoas de STGO “começam despertar para a necessidade de levantar cientificamente dados que subsidiem uma melhor interpretação da Pré-história humana”²²³ mantendo o patrimônio a salvo.

Com essas proposições, evidenciam-se as várias visões sobre o “Banco do Diabo”. Cada personagem descreve de forma detalhada os aspectos de construção e desconstrução sobre o “Banco do Diabo”. A narrativa ganha força de acordo com concepção de mundo do narrador. Essa, é o centro do seu universo. Guia e orienta seus sentidos e as outras pessoas que possivelmente poderiam estar perdidas. É orgulhosa a afirmação ou a negação sobre os mistérios que envolvem o lajedo de Santa Fé. O indivíduo anseia por falar dele. Colocar seus sentimentos, emoções, visões de mundo e valores. A narrativa demonstra o “fundamental para nossa orientação geral na vida” (DARNTON, 1986, p. 143-144). Cada frase expressa uma forma de ordenar o mundo e de ter consciência deste mundo que está diante dos olhos. Em outras palavras, as representações são materializadas. E a complexidade ganha forma e contorno.

²²³ Maciel (1999 b, s/p.)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do texto, o esforço esteve centrado em pensar o “Banco do Diabo” como representação. Partindo da perspectiva de que o objeto interpretado ecoa algo do período colonial, redigiu longas páginas que argumentava sobre a formação de um imaginário de diabolização do outro. Ancorados em pesquisas bibliográficas, construiu-se uma história para entender a relação entre inferno e paraíso. Essa história procurou indagar e compreender os processos históricos das representações sobre o diabo. A abordagem preliminar aponta que o problema com o diabo é uma questão da modernidade.

O drama Cristão-Occidental torna a representação do inferno como algo possível. As desgraças e coisas ruins são figuradas como sinais do atormentado inferno. É criada uma imagem que descreveria o inferno como sendo um lugar horrível. De ouvir constantemente “relâmpagos, trovões, raios e coriscos, além de outros muitos tormentos, que ali se acham juntos e congregados por ser o sítio mais triste e medonho, que se pode imaginar” (SOUZA, 1986, p. 145).

No Ocidente, proeminentes autores se ocuparam com as questões relacionadas ao bem *versus* o mal, junto a isso, acrescenta-se o pacto com o diabo. Diversas interpretações foram dadas ao tema. Não foi feita uma revisão dessas explicações, pois, o trabalho não tem tal objetivo. Recorre-se a alguns autores e obras, para melhor definir nossas ideias. Perceber as representações sobre outro em STGO por via do “Banco do Diabo”, tornou-se nossa ocupação central. A correlação com a história do diabo foi para melhor definir as formas como o outro é construído. De como esse outro, em STGO, ganhou uma conotação negativa, embora não desconsideremos as variações, as diversas posições acerca do lajedo e de seus frequentadores.

Feito as escolhas teóricas, metodológicas e mesmo, epistêmicas, alegou-se que as questões sobre o “Banco do Diabo” é o reflexo do conflito entre culturas. Esse, inscrito desde a nossa formação, recoloca as culturas brancas e indígenas em um processo de concorrência cultural, onde há a afirmação de uma, em detrimento da outra. Nesses moldes, partiu de uma interpretação ampla, para se chegar a uma específica. Em outras palavras, a investigação queria perceber o que havia de mudança e de permanência, no processo histórico de construção acerca da

representação sobre o mal. O que havia de próximo e distante entre os homens do passado e do presente.

Com isso, durante os primeiros “tempos da colonização do Brasil, os sítios povoados, conquistados à mata e ao índio, não passam geralmente de manchas dispersas, ao longo do litoral”. Iniciando no litoral, o processo de povoamento se estende ao sertão por via fluvial. São os rios, os cursos de água, o meio de comunicação do litoral com o sertão (HOLANDA, 1990, p. 15). Por via de canoas, jangadas, a pé ou em animais é que entram os povoadores no Brasil central. “De samaumeira foi canoa em que a gente do segundo Anhangüera atravessou o Rio Grande, a caminho de Goiás”. Aos poucos foram construídos e consolidado o “caminho das minas dos Goíases”, ou “Guaiás, como o faziam Anhangüera e os antigos” ao se referir ao que hoje é chamado Goiás (MAGALHÃES, 1975, p. 34).

A ação desbravadora constituía na época o “milagre de domesticar estes sertões incultos”. A proximidade, o contato e as relações de guerra e de paz entre brancos e índios têm uma longa data e extenso território, vai do litoral ao sertão²²⁴. O sertão por sua vez, foi o lugar das coisas extraordinárias, espantosas, Corriam

Coisas prodigiosas acerca da riqueza sem par daqueles sertões. Dizia-se, por exemplo, que à falta de chumbo, eram empregados granitos de ouro nas espingardas de caça; que eram de ouro as pedras onde se punham as panelas nos fogões (HOLANDA, 1990, p. 47).

Aventura, descobrimentos, demarcação geográfica, aprisionamento dos indígenas e a obtenção de riqueza, moviam os homens em direção ao sertão. Junto a esses fatores, nas suas bagagens, carregavam o encantamento pelo maravilhoso, a fantasia. Em um local próximo ao Rio Vermelho um viajante narra:

O aspecto exterior da serra é nesse lugar imponente; a cor das pedras é de um acinzentado – escuro, tirante a roxo; pelas fendas delas arrebentam gigantescas gameleiras, cuja raizada branca se destaca agradavelmente do fundo escuro do lajedo (MAGALHÃES, 1975, p. 94).

Após o encantamento, a repugnância toma o seu lugar. O sertão “sendo um lugar perigoso” para os aventureiros passa a ser visto não apenas como espaço geográfico, o medo o transforma em símbolo do mistério. Imagem e imaginário povoa a mente dos aventureiros. Esses não conseguiam dormir sem uma arma a cabeceira e prontos para o ataque. Não somente à noite, os índios eram o terror durante o dia.

²²⁴ Ver Holanda (1990, p. 21; 28; 30; 37 e 46).

Por falar em selvagens, versando nesse dia a conversação sobre eles, tive ocasião de saber de um meio engenhoso de que se servem para se reunirem no meio desses desertos: vão subindo por um buriti e amarrando em torno dele, com um palmo de espaço, faixas de capim verde; descem, depois, e ateiam-lhe fogo: a última das faixas comunica-os às outras, de modo que a gigantesca palmeira serve de farol, não só por ficar toda em brasa, como também pela elevada coluna de fumaça, que sobe ao céu em forma de espiral (MAGALHÃES, 1975, p. 98).

Estes sinais são dados ao final do dia quando é preciso reunir o povo por faltar comida ao chefe ou haver o receio de ataque. Também ateavam fogo ao meio dia. Este “costume é comum aos Xavantes, Carajás e Xambioás, que são, com os Canoeiros, Caiapós, Carajais, Apinajés e Gradaús, os dominadores destes desertos do Araguaia”. Sertão e deserto são sinônimos de vazio na perspectiva dos desbravadores que não creditam ao índio o valor de ocupador do espaço. À “proporção que vamos descendo, os horizontes desertos vão desaparecendo á esquerda, sem oferecer grandes novidades, mas sob os quais a imaginação se compraz em criar mil coisas” (MAGALHÃES, 1975, p. 99 e 108).

O aspecto da imaginação sempre acompanha a marcha dos desbravadores, a questão do mistério, do estupendo dá o tom das imagens que se criam diante do que ainda não há explicação.

Tive muitas vezes de irritar-me contra tanto medo, porque sentia que, conquanto se não devesse andar sem cuidado, contudo a maior parte dos perigos ou eram fantásticos, ou narrados com muito exagero. Se eu me metia pelos matos, eram reflexões de toda parte: – que haveria índios, onças, cobras dormideiras e não sei que mais observações que eu a princípio ouvia, dando-lhes o devido peso, mas que por diante me incomodavam, a pouco de responder com dureza e proibir (MAGALHÃES, 1975, p. 122).

Por mais que queira negar a imaginação, a fantasia, as lendas e os medos, eles povoam a imaginação. Todos os povos em tempos e espaços variados criam suas lendas, suas fantasias, suas superstições. Associam algo ruim a um local, a uma cor ou a algo. Validando nossas palavras, por mais que haja vistas para a realidade, essa

Realidade mais rasteira e agreste. O que não significa, é certo, exclusão obrigatória das forças sobrenaturais, pois os santos das igrejas, as rezas, os bentinhos, as feitiçarias pertenceram sempre ao arsenal dos que se embrenhavam no sertão (HOLANDA, 1990, p. 71).

Os medos inspirados nos mistérios da natureza, dos ataques dos índios hostis, das imensidões das florestas, apontam que o sertão mexe com a imaginação do indivíduo. “No conjunto, pouco sugestivo dessas silhuetas sombrias [...] não

faltariam, talvez entre imaginações supersticiosas, quem relacionasse semelhante detalhe aos constantes perigos”. Parece que ambição e riqueza são os estimulantes para enfrentar o sertão e os seus moradores. De “sorte podia bastar apenas um Caiapó para dizimar toda uma tropa” (HOLANDA, 1990, p. 70 e 276). Com ataque selvagem e feroz, o indígena teve especial atenção dos desbravadores do sertão. Por sua vez, os índios tinham

Alguns ódio profundo contra a raça branca [, esse ódio] parece dominar esses selvagens: perseguem-na incessantemente e não dão nunca tréguas [...] No Rio Claro, foram mortos há poucos anos alguns que nos atacaram, e notou-se-lhes uma espécie de casca, que ia desde o cotovelo até a mão, tão grossa como um calo, resultante da prática que eles têm de acompanhar os brancos, arrastando-se pelos capins, como se fossem serpentes (MAGALHÃES, 1975, p. 108).

Como é possível notar, o conflito e o confronto caracterizam as relações entre brancos e índios. Não sendo apenas um conflito físico, os medos e imaginação alimentaram as formas de representar o outro. A destruição que ocorreu sertão adentro nos processos pioneiros da civilização ocidental, especificamente no Brasil, – “monções, bandeiras e missões” – se estruturaram na violência que usou a pólvora e também as palavras. O “apagamento por completo de rastros de outras culturas e de outras histórias” forçava a ideia de que o país, em seu sertão, configurava-se em um grande vazio. O Brasil como nação, se constitui historicamente, na lógica da violência física e simbólica. A exclusão social, cultural e histórica tem longa data no Brasil²²⁵.

Não somente por via das armas, as palavras e a cultura servem de instrumento para ataque ao outro. Remetendo a STGO, seria o conjunto das representações sobre o lajedo de Santa Fé uma forma sutil de por em pauta os conflitos sociais do passado no presente. Nesse caso a decifração seguiu uma interpretação dos códigos que construíam o sentido negativo da cultura representada em pedra. A imagem produzida refletia uma construção histórica, embora se inscrevendo em um tempo e espaço específico. O problema com os povos indígenas foi e ainda é, uma questão de não aceitação do outro.

O indígena com sua cultura foram personificados como o indivíduo desorganizador da ordem social e cultural. Ameaça a integração do que é tomado

²²⁵ LEONARDI, Victor Paes de Barros. Entre Árvores e Esquecimento: história social nos sertões do Brasil. Brasília: Parelelo 15 Editores, 1996, p. 09.

como certo e verdadeiro. Tido como preguiçoso, selvagens e canibais, seriam a própria representação do mal na terra. Associados a feiticeiros e bruxos teriam conotação maligna e associação com o diabo²²⁶.

Nesta medida, a força das representações se dá não pelo seu valor de verdade, ou seja, o da correspondência dos discursos e das imagens como o real, mesmo que a representação comporte a exibição de elementos evocados e miméticos. Tal pressuposto implica eliminar do campo de análise a tradicional clivagem entre real e não-real, uma vez que a representação tem a capacidade de se substituir à realidade que representa, construindo um mundo paralelo de sinais no qual as pessoas vivem (PESAVENTO, 2003, p. 41).

Como a representação tem capacidade de mobilização e de produção de reconhecimentos que legitima a percepção social. Ela se insere em regimes de verossimilhanças, que produzem credibilidade a elementos que não contenha veracidade. O real é definido como um campo de significações. Dessa forma, a expressão “Banco do Diabo” entra no processo de negatização do lajedo. Creditar as figuras do lajedo, os petróglifos ao diabo, abafam a cultura indígena e por tabela, os praticantes da religião afro – brasileira. O local de atividade humana torna-se um território de conflito simbólico relacionado ao sobrenatural. As representações sociais colocam em conflito a forma de ver o mundo e afirmar identidades. Ao que parece, prevalece a cultura cristã que condena outras culturas as quais possivelmente poderia atingi-la.

Os pais de santos, curandeiros e benzedores, assim como os responsáveis pelo espaço sagrado indígena²²⁷, são agentes negados pela cultura cristã. Segundo Brandão (1980, p. 73), em sua investigação sempre que perguntava nas entrevistas sobre os terreiros e outros, recebia respostas evasivas. A coisa ia do mito ao mistério: “algumas pessoas sabiam indicar vagamente o rumo dos lugares onde há “gente do Saravá”, nome dado com frequência aos cultos de possessões mais populares”. Não estamos afirmando que as pessoas da religião afro ou da cultura indígenas tenham adoração ao diabo, ao que nos parece, ambas não tem essa característica²²⁸. E mesmo no Brasil, não temos notícias de cultuadores do diabo²²⁹.

Contudo, a passagem acima nos possibilita perceber algumas das representações que apontam o lajedo de Santa Fé como o local do pacto de sangue

²²⁶ Ver Souza (1993, p. 28).

²²⁷ Idem

²²⁸ Ver Horta (2000) e Holanda (1990).

²²⁹ Tal informação toma por base os apontamentos feitos pelo Prof. Dr. Eduardo Sugizaki dia 20/11/2014 na PUC-GO em Exame Obrigatória de Qualificação do Mestrado.

com o diabo. A partir das fontes apresentadas e os relatos sobre o pacto com o diabo, existe um importante fator: nos desafios para se retirar o dinheiro, embora o narrador se coloque no lugar do sujeito que vive o ato, ao produzir a história, ele parte de aventuras vividas por outros sujeitos. Por mais que se tenham detalhes do ritual do pacto e de todo o drama vivido, não se sabe o nome ou o destino dos que pactuaram com o diabo. O que fica é que o lajedo é o local do “Banco do Diabo”.

Brandão (1980) versa sobre o sujeito narrar algo, mas não ser a referência disso, sempre parte de algo, ou alguém que disse a ele. Pede que procure o “fulano”, pois é esse quem sabe de tais coisas. Segundo o autor esses são aspectos de situações que talvez não exista, mas ao ganhar força supõe real possibilidade.

Fiz em Goiás algumas pesquisas sobre rituais [...]. A mesma diferença entre tipos de narradores de estórias de origens do ritual no Brasil e no lugar, foi sempre encontrada ali. [...] Todos são capazes de descrever detalhes sobre o comportamento ritual e sabem narrar vários mitos [...] Mas sempre que são perguntados a respeito das origens [...] sugerem nomes de pessoas (BRANDÃO, 1980, nota nº 02, p. 82).

Como o autor descreve, a característica dos rituais reside nas histórias narradas a partir de referências outras. Os detalhes aparecem com grande riqueza e clareza, no entanto, não se sabe a origem. Ao recorrer à Mann (1947 a e b), Rosa (2001), Goethe (1970 e 1986), Marlowe (2011) e as entrevista, o ritual do pacto é narrado de forma a descrever a ação do outro. Conta os momentos de medo e o fechamento do contrato. Dito de outra forma, com as coisas referidas, o rito do pacto ganhou narração pormenorizada. Conheceu-se personagens, situações, diálogos, condições do contrato, a forma de assinar o contrato – o próprio sangue – e o tempo de duração da servidão do homem e depois dessa para com o diabo – a eternidade.

As tantas coisas²³⁰ que aparecem durante o pacto com o diabo, produz um sentido de que a coragem do indivíduo será posta a prova. E o preço da ação é a longa duração. Ponto comum dos personagens, movidos pelo medo é: evita-se falar o nome do ser do mal, é usado o apelido. Com isso, a expressão “Banco do Diabo” traz em sua sombra as questões do pacto como elemento de fabricação do ato diabólico: a venda da alma em prol de riqueza, poder e gozo. Apesar de não saber a origem, são os pactuários e o ritual que servem de referência ao se falar do lajedo de Santa Fé. Nesse processo dialético o “Banco do Diabo” é referenciado, salvo algumas narrativas, o indígena é pouco ou nada referenciado.

²³⁰ Entrevista de F. C em 2005.

Apesar de todo o trabalho feito pelas escolas e comunidade cristã ao por as evidências arqueológicas em alta, demonstrando que as marcas na rocha foram uma atividade indígena, o que ficou com maior força é o medo de passar em frente ao lajedo à noite. A representação do lajedo na expressão “Banco do Diabo” tem maior força do que a definição do local como sítio arqueológico de Santa Fé. Isso porque, quando se trabalha com representação e imaginário, não toma-se as questões em um sentido comprovado/real. As representações podem se referir a

Algo que não tenha existência real e comprovada, o que se coloca na pauta de análise é a realidade do sentimento, a experiência sensível de viver e enfrentar aquela representação. Sonhos e medos, por exemplo, são realidades enquanto sentimento, mesmo que suas razões ou motivações, no caso, não tenham consciência real (PESAVENTO, 2003, p. 58).

Por mais que a fonte C. F, condene o “Banco do Diabo” como uma “lenda safada” que não existem os tais pactos com o diabo. Que Maciel por sua vez evita falar sobre o assunto, e quando fala, apresenta que é a falta de conhecimento que gera as superstições. Que o discurso dos arqueólogos e da ciência acrescente mais uma forma de representação ao lajedo de Santa Fé. A expressão “Banco do Diabo” continua atuante na cultura local. Parece-nos que houve um movimento para tirar o “Banco do Diabo” da cultura popular. Apagar ou mesmo ocultar que tiveram rituais, movimento de carros, pessoas acampadas e outras. De modo consciente ou inconsciente o “Banco do Diabo” se constitui como elemento da cultura e história de Santa Fé de Goiás.

Supõe-se que os novos instrumentos da mídia tenham destruído uma cultura antiga, oral e comunitária, festiva e folclórica, que era, ao mesmo tempo, criadora, plural e livre. O destino historiográfico da cultura popular é portanto ser sempre abafada, recalcada, arrasada, e, ao mesmo tempo renascer das cinzas. Isto indica, sem dúvida, que o verdadeiro problema não é tanto datar seu desaparecimento, supostamente irremediável, e sim considerar, para cada época, como se elaboram as relações complexas entre formas impostas, mais ou menos constrangedoras e imperativas, e identidades, mais ou menos desenvolvidas e reprimidas (CHARTIER, 1995, p. 181).

Pela análise que se faz, entende-se que há um contado entre a cultura popular e a cultura erudita. Para Darnton (1986, p. 90), as duas se aproximam e absorvem elementos uma da outra. Nesse contexto, não se sabe se alguém ficou rico, ou não. Se é verdade, ou não, a possibilidade de pactuar com o diabo. O que podemos afirmar é que as questões entre bem *versus* o mal, são elementos do

drama humano²³¹. Um fator da modernidade que firma suas raízes no longo processo da ocidentalização do mundo. A cultura cristã alimenta as formas de representação dando contorno e definição para o imaginário.

O real é sempre o referente da construção imaginária do mundo, mas não é o seu reflexo ou cópia. O imaginário é composto de um fio terra, que remete às coisas, prosaicas ou não, do cotidiano da vida dos homens, mas comporta também utopias e elaborações mentais que figuram ou pensam sobre coisa que, concretamente, não existem. Há um lado do imaginário que se reporta á vida, mas outro que se remete ao sonho, e ambos os lados são construtores do que chamamos de real. Nessa media, na construção imaginária do mundo, o imaginário é capaz de substituir-se ao real concreto, como um seu outro lado, talvez ainda mais real, pois é por ele e nele que as pessoas conduzem a sua existência (PESAVENTO, 2003, p. 47 - 48).

Na relação como o outro no ocidente, ele sempre é visto como oposto, configurado negativamente, tornando-se o agente da desordem e da desestruturação do bem. Como as pessoas de STGO não pensavam em termos formais e monográficos. O repertório das histórias trazem à luz, as questões relacionadas ao Ocidente Cristão. Onde o inexplicável, torna-se explicável pela negativização do outro. Negar, é o ato de aceitar que ele não faz parte da cultura que nega, logo, não precisa ser considerado, apenas apagado. Nessa ação colocar o diabo é retomar os dilemas dessa tradição e cultura onde o bem enfrenta o mal, subjugando-o²³².

A expressão “Banco do Diabo” se mostra como catalisador dos problemas sociais e dos conflitos entre diferentes culturas. Representa a permanência de alguns fatores da ordem estereotipa, excludente e preconceituosa que diabolizou os que não pertencem a cultura cristã. Tratados como “diferentes” foram classificados como a representação do próprio diabo na terra. “Afim, palavras e imagens são formas de representação do mundo que constituem o imaginário. Toda imagem dá a ver [...] todo discurso se reporta a uma imagem mental, assim como toda imagem comporta mensagem discursiva” (PESAVENTO, 2003, p. 86).

Dessa forma, discutiu-se a representação do diabo e o indígena figurado a uma natureza diabólica, para perceber o quanto essa categoria penetrou no sertão goiano. Definir o pacto com o diabo demonstrou o quanto esse ritual é forte na Cultura Europeia, e que marcou de maneira significativa nossa literatura e as narrativas populares sobre os aventureiros do lajedo de Santa Fé. Pensar a

²³¹ Ver Cabral (2007), Marks (2012) e Souza (1986 e 1993).

²³² Ver Darnton (1986, p. 81).

problemática “Banco do Diabo” como forma de expressão que define o lajedo, possibilitou evidenciar os medos, os mistérios, as histórias e os apelidos sobre o mal em STGO.

Percebemos que as identidades

Podem dar conta dos múltiplos recortes do social, sendo étnicas, raciais, religiosas, etárias, de gênero, de posição social, de classe ou de renda, ou ainda então profissional [...]. Como integrantes do imaginário social, as representações identitárias são matrizes de práticas sociais, guiando as ações e pautando as apreciações de valor [...].(PESAVENTO, 2003, p. 91).

Sem produzir uma verdade absoluta – talvez regimes de verdade – procurou-se com esse trabalho construir uma interpretação que apreendesse através das representações sobre o “Banco do Diabo”, o imaginário local. Na expectativa de ter aproximado do que teria ocorrido um dia, uma década ou um período, perseguiu uma ideia, uma verdade. Uma verdade temporal que pudesse ser absorvida pelas análises das fontes e interpretações bibliográficas. Na certeza de que não resolvemos totalmente a questão: O que é o “Banco do Diabo”? Ou mesmo esgotado o tema, percebemos que as identidades em jogo se apresentam em um valor simbólico e positivo, que busca ir de encontro às necessidades humanas de identificação com as coisas e com os outros.

Os fatores podem ser traduzidos nas seguintes palavras: o nosso objeto é uma representação social que produz reconhecimentos. Dito de outra forma, não se pode deixar de entender o “Banco do Diabo”, embora diabolizando a cultura indígena, produzindo a permanência dessa cultura. Pois, em uma análise prática, a lâmina do trator destrói mais a cultura indígena do que a expressão: “*Banco do Diabo*”. Como já foi dito, fazendo parte da história de Santa Fé de Goiás, as representações sobre o lajedo tornam-se uma memória vivificante do local. Por mais que o medo faça parte desse contexto, o profano e o sagrado são as categorias que legitimam as formas de interpretar as figuras do lajedo, as narrativas e as representações que as pessoas possuem demonstram o imaginário e a cultura do município.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado de. *Histórias sem data*. Rio de Janeiro: s/editor, 1884. (Livreiro editor B. L. Garnier. Encadernação e livraria Lombaerts & C.) [Versão utilizada em PDF].

ATAÍDES, Jézus Marco de. *Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central*. Goiânia: UCG, 1998.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: *Enciclopédia Einaudi*, V. 5. Porto: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985. p. 296 – 332.

BARBOSA et ali, Altair Sales. *Anuário de Divulgação Científica*. v. 10. Goiânia: UCG, 1984. (Universidade Católica de Goiás e Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia).

BARBOSA et ali, Altair Sales. Sítios de Petroglifos nos Projetos Alto-Tocantins e Alto-Araguaia, Goiás. In: *Pesquisas*. Antropologia nº30. São Leopoldo – RS: s/editora, 1979. (Instituto Anchieta de Pesquisas).

BERTRAN, Paulo. *Uma introdução à história econômica do Centro-Oeste do Brasil*. Brasília: CODEPLAN, Goiás: UCG, 1998.

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Trad. Eliana Lourenço de Lima Reis; Gláucia Renate Gonçalves e Myriam Ávila. Belo Horizonte – MG: UFMG, 1998.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais. Trad. Yara Frateschi. São Paulo: Hucitec, 2013.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Memórias do Sagrado: religiões de uma cidade do interior. In: *Cadernos do Instituto Superior de Estudos da Religião*. Nº 1, (9). Rio de Janeiro – RJ: 1980.

BARROS, José D' Assunção. *O Projeto de Pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

BUENO, Aparecida Neuzeni G.; CARVALHO, Cleusa Divina de. *Desafios e conquistas: emancipação política de Santa Fé de Goiás*. (Monografia de Graduação

em Licenciatura Plena em História). Universidade Estadual de Goiás Unidade Universitária de Jussara, 2004.

BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. *O que é história Cultural?* Tradução de Sergio Goes de Paula. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Lisboa: Presença, 1972.

_____. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BRAUDEL, Fernando. *Escritos Sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

CABRAL, João de Pina. *O Diabo e o dilema brasileiro: uma perspectiva anticesurista*, II. In: Revista de Antropologia. Nº 2, v. 50. SÃO PAULO: USP, 2007.

CARPENTIERI, Archimedes. *O Portal do Roncador: epopeia da Marcha para o Oeste*. Nova Xavantina – MT: Tipolfa, 2008. (História da Região do Roncador e Nova Xavantina).

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud; revisão de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHARTIER, Roger. “*Cultura Popular*”: revisando um conceito historiográfico. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179 – 192. 1995.

_____. *A História Cultural: Entre Práticas E Representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CUNHA, Manuela Carneiro. (Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAESP, 1992.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa*. Trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DUBOIS, Claude-Gilbert. *O Imaginário da Renascença*. Brasília: UNB, 1995.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FALCON, Francisco J. Calazans. *História e Representação*. In: Revista de História das Idéias, vol 21. S/cidade, 2000, p. 87-125.

FREUD, S. *Uma neurose demoníaca do século XVII e outros trabalhos*. In: Edição Standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Direção Jayme Salomão Pequena. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1976. (Pequena coleção das obras de Freud – Livro 19).

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & senzala*. 41ªed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

_____. *Sobrados e Mucambos*. 11ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GINZBURG, Carlos. Representação: a palavra, a idéia, a coisa. In: *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das letras, 2001, p. 85-103.

GOETHE, J. W. V. *Fausto – Uma tragédia* (1ª Parte). Tradução Jenny Klabin Segall. Prefácio de Antônio Houaiss. São Paulo: Martins, 1970.

_____. *Fausto* (Parte II). Tradução de Flávio M. Quintiliano. São Paulo: Circulo do Livro, 1986.

GOIÁS – Secretaria do Planejamento e Coordenação – DEDIN. *Dados Sócio-Econômicos sobre a Micro-Região Rio Vermelho*. Goiânia: SEPLAN, 1984.

GOMES, Wilson de Souza. *As Representações do Imaginário Cristão: debate acerca da interpretação cristã sobre o “Banco do Capeta” em santa Fé de Goiás de 1970 a 1980*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em História). Universidade Estadual de Goiás, Unidade Universitária de Jussara, Jussara, 2005.

GOMES, Wilson de Sousa e SILVA, Deuzair José da. Tradição popular e representação: uma possível leitura teórica sobre o conceito de imaginário e a sua aplicação ao “Banco do Capeta”. In: *Encontros entre história e literatura*. Anápolis: UEG, 2013, p. 399 – 420.

HARTOG, François. As Histórias como representação. In: *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte – MG: UFMG, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Caminhos e Fronteiras*. 3º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000. (Grandes nomes do pensamento brasileiro).

_____. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORTA (Coord.) Carlos Felipe de Melo Marques. *O grande livro do Folclore*. Belo Horizonte – MG: Editora Leitura, 2000.

HUMBOLDT, Wilhelm Von. Sobre a tarefa do historiador (1821). Tradução Pedro Spinola Pereira Caldas. IN: MARTINS, Estevão de Rezende. (Org.). *História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: contexto, 2010. p. 71-100.

HUNT, Lynn. *A nova história Cultural*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. Memória. In: *História e Memória*. 5 ed. Campinas – SP: Unicamp, 2003, p. 419 – 471.

_____ e NORA, Pierre. *As Mentalidades: uma história ambígua*. In: *História: Novos objetivos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974, p. 68-79.

LEONARDI, Victor Paes de Barros. *Entre árvores e esquecimentos: história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.

LIMA, Nísia Trindade. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ/UCAM, 1999.

MAGALHÃES, Couto de. *Viagem ao Araguaia*. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Brasília: INL, 1975

MANN, Thomas. *Doutor Fausto* (I). Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1947a.

_____. *Doutor Fausto* (II). Tradução de Herbert Caro. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1947b.

MARLOWE, Christopher. *A história trágica do Dr. Fausto*. 2ªed. Tradução de A. de Oliveira Cabral. Introdução de Dirceu Villa. São Paulo: Hedra, 2011.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: HUCITEC, 1997.

MARKS, Maria Cecília. *Fausto e a representação do diabo na literatura: um estudo comparativo da tradição fáustica em Guimarães Rosa, Thomas Mann e Fiódor Dostoiévski*. São Paulo: USP, 2012. (Dissertação de Mestrado).

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2ª ed. Bauru – SP: EDUSC, 2002. (Coleção História).

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP* (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo: 1981.

PALACIN, Luis. *História de Goiás (1722 - 1972)*. 7ªed. Goiânia: UCG/Vieira, 2008.

_____. Uma amnésia coletiva: a ausência do índio na memória goiana. In: *Ciências Humanas em Revista*. Goiânia – GO: UFG, 1992.

PESSOA, Jadir de Moraes. *Cotidiano e história: para falar de camponeses ocupantes*. Goiânia: UFG, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PORTELA, Cristiane de Assis. *Nem Ressurgidos, Nem Emergentes: a resistência histórica dos Karajá de Buridina em Aruanã – GO (1980 - 2006)*. Goiânia – GO: UFG, 2006. (Dissertação de Mestrado)

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

REIMER, Ivoni Richter. *Trabalhos acadêmicos: modelos, normas e conteúdos*. São Leopoldo: Oikos, 2012.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 09° ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

RELATÓRIOS dos governos à Província de Goyaz de 1845 – 1849: relatórios políticos, administrativos, econômicos, religiosos etc. Centro da Cultura Goiana: UCG, 1996. (Memórias Goianas; 4) [5 e 6].

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas o Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica: fundamentos da ciência histórica*. Trad: Estevão de Rezende Martins. Brasília: UNB, 2001.

_____. Pode-se melhorar o ontem? Sobre a transformação do passado em história. In: SALOMON, Marlon (Org.) *História, verdade e tempo*. Chapecó-SC: Argos, 2011, p. 259-290. (Grandes Temas; 14).

_____. *Reconstrução do Passado*. Trad. Asta-Rose Alcaide. Brasília: UNB, 2007.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à província de Goiás*. Trad. Regina Regis Junqueira. São Paulo: USP, 1975.

SILVA, Antônio Moreira da. *Dossiê de Goiás – Um perfil do Estado e seus Municípios: um compêndio de informações sobre Goiás, sua história e sua gente*. Goiânia – GO: Master Publicidade, 1996.

SCHMITZ, Pedro Ignácio et ali. Arqueologia de Goiás: sequencia cultural e datações C-14. In: Sítios de Petroglifos nos Projetos Alto-Tocantins e Alto-Araguaia, Goiás. In: *Pesquisas*. Antropologia nº30. São Leopoldo – RS: s/editora, 1979. (Instituto Anchieta de Pesquisas).

SCHAFF, Adam. *Historia e Verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nacionalidade e Patrimônio: o segundo reinado brasileiro e seu modelo tropical exótico. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Nº 34, 2012, p. 337 – 360.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TAUNAY, Alfredo d'Escagnolle. *Goyaz*. Goiânia: Instituto Centro – Brasileiro de Cultura, 2004. (Brasil Central).

VON MARTIUS, Carl Friedrich Philipp. Como se deve escrever a História do Brasil. In: *Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Nº. 24, 1845, p. 389 - 408.

VOVELLE, Michel. *Imagens e Imaginário na História*. São Paulo: Ática, 1997.

Witeze Jr, Geraldo. Passos, Aruanã Antônio dos. O Brasil é um Estado Racista? Dois ou três apontamentos e algumas definições. In: *Revista Brasileira – Journal for Brazilian Studies*. vol. 3, n.1. Dinamarca: s/editora, 2014.

WITEZE JUNIOR, Geraldo. *Relatório das atividades de Pesquisa desenvolvidas no Museu das Bandeiras*. Cidade de Goiás: FUNAI, 2011. (Documentos Transcritos. Período século XVIII).

DOCUMENTOS ESCRITOS

BARBOSA, Altair Sales. Registro de Sítios Arqueológicos (GO - JU). In: *Registro de Sítios Arqueológicos do Estado de Goiás*. Instituto Anchieta de Pesquisa / Universidade Católica de Goiás. 1975. [Relatório dos Sítios: GO – JU 08, 09, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 e 25]

CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. *As Reflexões sobre o Imaginário Social*. história e-história. São Paulo, 25 jan. 2011[p. 01 a 04]. (Publicação Organizada com apoio do Grupo de Pesquisa Arqueologia História da Unicamp). Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=355>. Acesso em: 09/05/2013.

Diário da Manhã. Goiás, 250 anos: das lendas do Anhanguera ao tempo presente. Goiânia – GO: 1999, p. 01 a 12.

Escritura publica lavrada em 21/12/1974, folhas 168V/180V; 2º 24; 2º Tabelião Local [Jussara GO]. Desmembramento nº 739. Santa Fé de Goiás – GO. Transmitente: Lourival de Oliveira Lobo. Doação com usufruto. [Doação aos Herdeiros]

Escritura de Compra e Venda. Escritura lavrada em 18/05/1966. Adquirente Paulo Dias Toledo. Transmitente: Claudino Gomes dos Santos. Escritura de Compra e Venda em 09/09/1966. 2º Tabelião Local [Jussara GO]. Desmembramento nº 739. Santa Fé de Goiás – GO.

.

MACIEL, Lucimário Arrais. Marcas nas Pedras. In: [Jornal:] *Correios dos Municípios: livre para noticiar a verdade*. Ano XIII, nº 144, Goiânia, 2º quinzena de agosto de 1998.

MACIEL, Lucimário Arrais. O “Banco do Diabo” é na verdade um santuário de Deus. In: *Jornal Vale do Araguaia*. Jussara – GO, s/data. (Reportagem de Wolmer Tadeu Arrais).

MACIEL, Lucimário Arrais. Registro Histórico das Atividades da Associação – 1994 a 1999. In: Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás – Goiás. Santa Fé de Goiás: CHG, 30/08/1999 (a). (O livro de capa preta com identificação da Associação, data de fundação, CGC e Lei estadual de Utilidade

Publica. O livro é numerado de 01 a 100. Há uma tarjeta de cor branca abaixo da bandeira da CHG com escritos a Lápis que é um livro de registro histórico e foi transcrito no título acima).

MACIEL, Lucimário Arrais. Arqueologia – STGO. In: Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás – Goiás. Santa Fé de Goiás: CHG, Junho de 1999 (b). (O livro de capa preta sem identificação. “Na folha de Rosto” Identificação da Associação, data de fundação, CGC e Lei estadual de Utilidade Pública. O livro é numerado de 01 a 100).

MACIEL, Lucimário Arrais. Santa Fé de Goiás. In: Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás – Goiás. Santa Fé de Goiás: CHG, S/ data (a). (O livro de capa verde. A identificação é um brasão de armas com: “Santa Fé de Goiás” Um brasão com três vacas uma serra ao fundo com três nuvens e um sol com 08 raios e representações ao lado. Na lateral nada consta. “Na folha de Rosto” Identificação da Associação, data de fundação, CGC e Lei estadual de Utilidade Pública. O livro é numerado de 01 a 100. Inicia com o título: “índice” logo abaixo: “a pré-história de Santa Fé de Goiás pg. 02” e descreve o restante do conteúdo do livro).

MACIEL, Lucimário Arrais. Santa Fé de Goiás. In: Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás – Goiás. Santa Fé de Goiás: CHG, 2000 (a). (Livro de capa preta sem identificação nas laterais. Na capa Uma Foto do trevo de Jussara – GO. O nome esta em letras feitas de concreto/pedra nas cores branco e azul na base. No centro Lucimário, na esquerda a BR 070, a direita a Jugran. Ao fundo a arvore do Tamboril. No verso a identificação da CHG com endereço e CGC. “Na folha de Rosto” o brasão de Identificação da Associação, data de fundação, CGC e Lei estadual de Utilidade Pública. O livro é numerado de 01 a 50. Inicia com o título: “Termo de abertura” com data de 24/03/2000, logo em seguida, na folha seguida, a lei de criação da CHG e posteriormente: “introdução” com a história de Jussara).

MACIEL, Lucimário Arrais. Santa Fé de Goiás. In: Associação Cristã, Cultural Histórica e Geográfica de Santa Fé de Goiás – Goiás. Santa Fé de Goiás: CHG, 1999 (c). Livro de capa preta com o título: Cidades goianas. Folhas de rosto: “Símbolos mapas dos municípios goianos”. Folhas de 01 a 50. Janeiro de 1999.

MACIEL, Lucimário Arrais. Petroglifo e significações. In: Plano de Pesquisa. Santa Fé de Goiás: UCG, 2000 (b). (Projeto apresentado à Disciplina de Metodologia da Pesquisa sob a orientação de Marcos Antonio da Silva).

MACIEL. Lucimário Arrais. Campanha Pró-Tombamento pelo registro municipal, estadual e federal: dos sítios arqueológicos. Santa Fé de Goiás: CHG, s/data (b). (Livro de capa verde/pasta de cor verde, sem nada nas laterais.)

Universidade Católica de Goiás / Instituto Goiano de Pré-história e antropologia.
Ofício nº 024/1996 – UCG/IGPA.

ENTREVISTAS

C, F. Entrevista concedida a Wilson de Sousa Gomes. Itapirapuã, 04/11/2005.

D, A S. Entrevista concedida a Wilson de Sousa Gomes. Santa Fé de Goiás, 12/10/2005.

J, J. Entrevista concedida a Wilson de Sousa Gomes. Santa Fé de Goiás, 12/10/2005.

L, R F. Entrevista concedida Aparecida Neuzeni G. Bueno e Cleuza Divina de Carvalho. Santa Fé de Goiás, 17/10/2004.

S, S B. Entrevista concedida a Wilson de Sousa Gomes. Santa Fé de Goiás, 12/10/2005.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Goiás: *Santa Fé de Goiás*. Disponível em: http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/historico.php?codmun=521925&search=goias%7Csanta-fe-de-goias%7Cinfograficos:-historico&lang=_EN. Acesso em: 22/07/2014.

Câmara Municipal de Santa Fé de Goiás. *História da Cidade*. Disponível em: <http://www.santafedegoias.legislativo.go.gov.br/historia/historia-da-cidade>. Acesso em 22/07/2014.

MOURA, Oldemar José de. *Santa Fé de Goiás – GO*. 2011. [blog]. Disponível em: <http://historiadesantafedegoias.blogspot.com.br/p/banco-do-capeta.html>. Acesso em: 11 de outubro de 2013.