



O ESPAÇO GEOGRÁFICO EM ANÁLISE

CAVERNAS E RELIGIÃO: OS RITUAIS DE MATRIZ  
AFRICANA NA GRUTA DA MACUMBA E NA GRUTA DO  
FEITIÇO, LAGOA SANTA, MINAS GERAIS

*CAVES AND RELIGION: THE AFRICAN-ROOTS RITUALS  
AT MACUMBA CAVE AND FEITIÇO CAVE, LAGOA  
SANTA, MINAS GERAIS*

Rose Lane GUIMARÃES <sup>1</sup>

Luiz Eduardo Panisset TRAVASSOS <sup>2</sup>

Aurino José GÓIS <sup>3</sup>

Isabela Dale VARELLA <sup>4</sup>

**RESUMO**

O presente trabalho tem por objetivo analisar alguns dos aspectos básicos da *umbanda* e do *candomblé* e sua associação com a Gruta da Macumba e a Gruta do Feitiço, proporcionando uma primeira aproximação sobre a temática. O trabalho ainda busca compreender como tais manifestações afro-descendentes ocorrem. É apresentado um breve relato histórico sobre a função social das cavernas e da sua relação com a religiosidade em suas diversas formas.

**Palavras-chave:** cavernas; religião; descendência africana; Lagoa Santa.

<sup>1</sup> Geógrafa, Mestranda em Geografia pela PUC Minas, Bolsista CAPES. [roselanegeo@gmail.com](mailto:roselanegeo@gmail.com)

<sup>2</sup> Geógrafo, Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da PUC Minas. [luizepanisset@gmail.com](mailto:luizepanisset@gmail.com)

<sup>3</sup> Filósofo, Doutorando em Geografia pela PUC Minas.

<sup>4</sup> Advogada, Mestre em Teoria Geral do Estado e Direito Constitucional - PUCRio/ Dom Elder Câmara. Professora da Faculdade Anhanguera (BH) e Faculdade de Direito Promove.

## ABSTRACT

This study has the objective of examining some of basic aspects of the *Umbanda* and *Candomble* rituals and its association with the Macumba Cave and Feitiço Cave, providing a first approach on the subject. The work also seeks to understand how such African-descendants events occur. It is also presented a brief historical report on the social function of caves and its relationship with religion in its various ways.

**Keywords:** caves; religion; African heritage; Lagoa Santa.

## 1. INTRODUÇÃO

Para Kiernan (2003), as montanhas são elementos poderosos e visíveis da paisagem e, muitas delas, são consideradas como pontos importantes para a mitologia. Em contrapartida, as cavernas são escondidas e talvez, por essa razão, candidatos improváveis para veneração. Mesmo assim, é possível identificar a existência de inúmeras montanhas sagradas que possuem cavernas que compõem parte de sua história, dividindo parte de sua “sacralidade” com esses locais.

Com relação às cavernas sempre estiveram relacionadas com a evolução do homem na Terra, indo desde o início da espécie humana até os dias atuais.

Para Cervantes (2007) os primeiros homínídeos as utilizaram como lugares de refúgio, alimentação e expressão de suas idéias através das pinturas rupestres. Tais locais podem ser considerados como as primeiras formas primitivas de assentamentos humanos que, com seu desenvolvimento, fizeram surgir algumas das grandes civilizações, a exemplo dos Incas e dos Astecas.

Para o autor, próximo à cidade de Cuzco, na Península de Yucatán (México) localiza-se o sítio arqueológico Pacaritambo, bem próximo a três cavernas: Maras-toco, Sutic-toco e Capac-toco. Acredita-se que, a partir desses lugares, desenvolveram-se os grupos indígenas maras, tambos e incas.

Especialmente na América Central, autores recentes têm estudado a relação das cavernas com sítios arqueológicos pela necessidade de água, disponibilidade de argila ou pedras, bem como lugar para práticas ritualísticas.

Dessa forma existe no mundo, um grande número de cavernas associadas às religiões e utilizadas como espaço de devoção e de manifestação do sagrado. São os santuários construídos no interior das cavernas a exemplo das aparições de Nossa Senhora de Lourdes (França), Nossa Senhora da Lapa (Portugal e Minas Gerais), Nossa Senhora de Fátima (Portugal e Rio Grande do Sul) e no registro mais antigo de uso religioso do Brasil, em Bom Jesus da Lapa.

Para Kranjc e Travassos (2007) e Travassos (2010; 2011) ainda existem outros muitos exemplos registrados em cavernas européias que foram ou ainda são utilizadas como locais de veneração de divindades pagãs ou da fé cristã.

No caso desse trabalho, destaca-se uma forma de uso religioso menos comum (ou menos documentada) relacionado às religiões afro-brasileiras. De acordo com pesquisa bibliográfica, a Gruta da Macumba e a Gruta do Feitiço (MG-517) podem ser consideradas como os únicos exemplos brasileiros formalmente identificados da presença de rituais religiosos afro-brasileiros, mas é muito provável que existam outros locais. Na Área de Proteção Ambiental Carste de Lagoa Santa, como em grande parte do território nacional, são comuns as manifestações religiosas da fé católica, sendo essa pesquisa centrada nos cultos afro-brasileiros das grutas da Macumba e do Feitiço.

Para o presente trabalho, optou-se, também, pela adoção do termo *matriz africana* como uma expressão religiosa comumente aceita em função do vínculo da religião aos negros afro-descendentes e não pela presença majoritária destes negros em essa ou aquela expressão religiosa (GÓIS, 2008). Ainda para Góis (2008, p.92-93):

O que nos autoriza a afirmar uma determinada expressão religiosa como sendo de matriz africana seria a presença de elementos e símbolos específicos, a saber, aqueles que nos apresentam uma sintetização, preservação e hibridismos resultantes do processo de sobrevivência e de auto-preservação cultural dos africanos escravizados no Brasil. Trata-se de elementos e símbolos que não são totalmente africanos nem totalmente brasileiros. Dito de outro modo são culturas e experiências africanas ressignificadas na vivência de submissão colonial e no contexto sociocultural brasileiro.

Por isto, são elementos simbólicos, híbridos, pertencentes a duas culturas, e representam tanto uma síntese quanto um processo de preservação cultural”(GOIS 2008, p. 92/93).

O presente trabalho tem por objetivo analisar alguns dos aspectos básicos da *umbanda* e do *candomblé* e sua associação com a Gruta da Macumba e a Gruta do Feitiço, proporcionando uma primeira aproximação sobre a temática. O trabalho ainda busca identificar como tais manifestações ocorrem no espaço subterrâneo. É apresentado um breve relato histórico sobre a função social das cavernas e da sua relação com a religiosidade em suas diversas formas.

Nas palavras de Kozel (2002, p. 216) as representações em geografia constituem-se em criações individuais ou sociais de esquemas mentais estabelecidos a partir da realidade espacial inerente a uma situação que vai além da leitura aparente do espaço. O fato de indivíduos ou grupos sociais perceberem o subterrâneo como um lugar sagrado é explicado por essa afirmativa, pois de acordo com Kozel (2002, p.221) tais representações sagradas do espaço são oriundas de “um vivido que se internaliza nos indivíduos, em seu mundo, influenciando seu modo de agir, sua linguagem, tanto no aspecto racional como no imaginário”.

A Gruta da Macumba (7836760N e 609135E), cadastrada pelo Grupo Bambuí de Pesquisas Espeleológicas \_ GBPE, e a Gruta do Feitiço (7836868N e 609122E), localizam-se no Complexo Turístico da Gruta da Lapinha, inserido em uma região cárstica tropical, amplamente pesquisada e conhecida no cenário nacional e internacional, a Área de Proteção Ambiental Carste de Lagoa Santa.

Trata-se de importante área protegida e garantida por Lei, que objetiva a conservação do conjunto paisagístico, de sua fauna e flora, cultura regional, bem como a proteção do rico patrimônio espeleológico, arqueológico e demais feições cársticas.

A APA possui área de 360 km<sup>2</sup> e abrange os municípios de Confins, Funilândia, Lagoa Santa, Matozinhos, Pedro Leopoldo, Prudente de Moraes e Vespasiano. O carste se desenvolve sobre “*metassedimentos carbonáticos*

*altamente metamorfizados, com teores de carbonato de cálcio acima de 95%, da Formação Sete Lagoas, Grupo Bambuí, do Proterozóico Superior” (KOHLENER, 2005, p.322-323).*

O clima predominante é típico das regiões tropicais com duas estações bem definidas, característica do Domínio do Cerrado, com temperatura média anual de 22° C e pluviosidade média anual de 1.230 mm. Além do Cerrado, constata-se a existência de mata semidecídua, que apresenta perda sazonal das folhas, cobrindo os solos argilosos dos filitos que sobrepõem os calcários da região. Há também afloramentos onde as raízes das árvores penetram por fendas e fraturas da rocha à procura de água.

O acesso às grutas se faz pelo município de Lagoa Santa, Minas Gerais, partindo-se de Belo Horizonte em direção norte, pela rodovia MG-10. Como toda caverna, as Grutas da Macumba e do Feitiço são consideradas Patrimônio da União, sendo necessária autorização do IBAMA para visitas e pesquisa. No entanto, não é possível constatar que o uso para rituais dependa de tal documento, uma vez que o Art 5º inciso VI da Constituição Federal afirme que é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurada aos locais de culto e as suas liturgias.

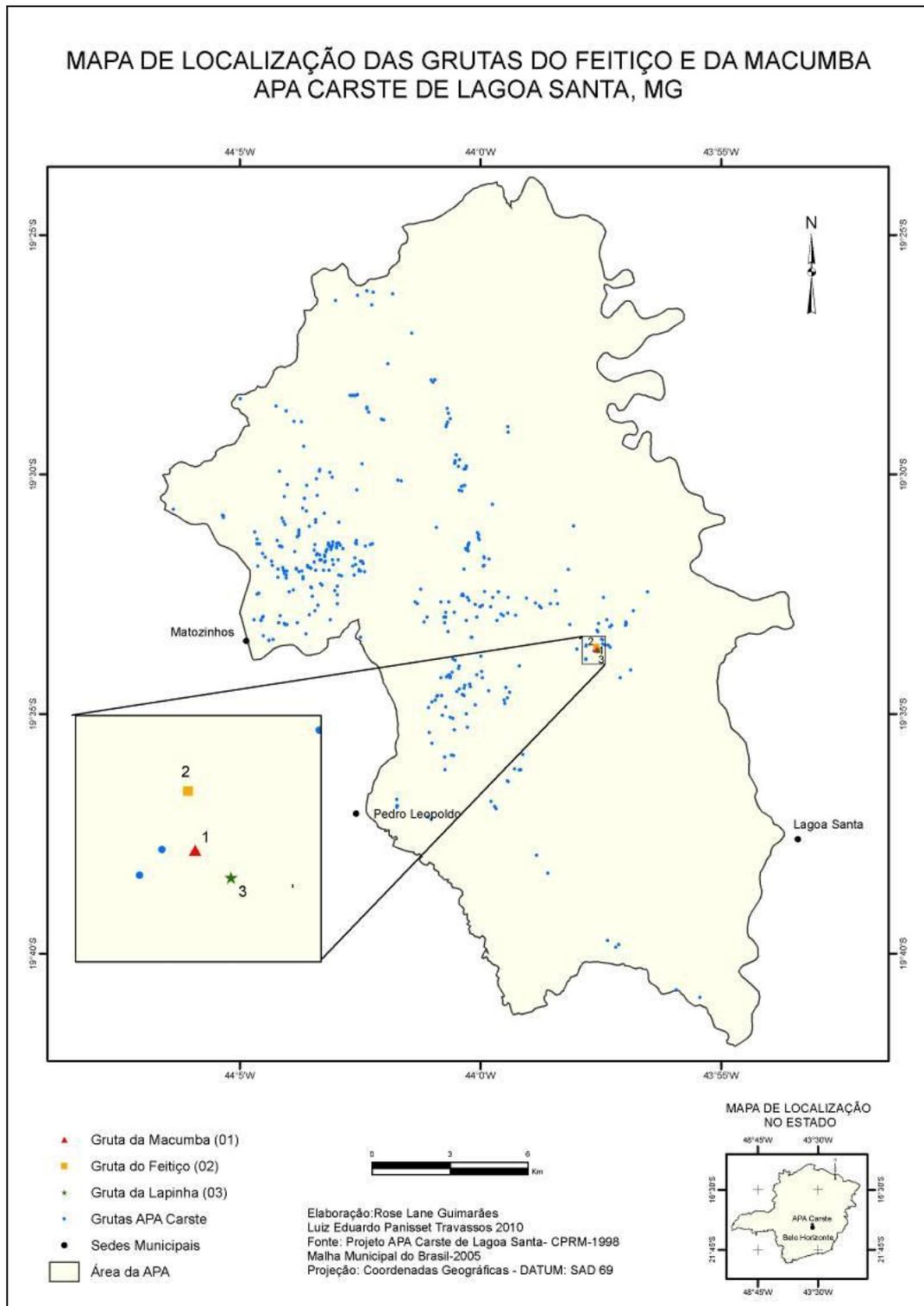


Figura 1 – Mapa de Localização da Gruta da Macumba e da Gruta do Feitiço na APA Carste de Lagoa Santa, Minas Gerais. O Mapa ainda nos mostra o potencial espeleológico da região, com a identificação das cavernas já cadastradas dentro de seus limites.

## 2. CULTOS RELIGIOSOS HISTÓRICOS EM GRUTAS DA APA CARSTE DE LAGOA SANTA

Sabe-se que a instituição da Religião Católica no Brasil remonta aos tempos coloniais, quando Portugal decide por colonizar as terras brasileiras. Populações inteiras de comunidades indígenas que já viviam no país foram aprisionadas e forçadas a trabalhar como escravos nas grandes propriedades açucareiras, sendo também obrigadas a se converterem ao catolicismo, a exemplo das Missões Jesuíticas. Dessa forma, com o crescimento da produção açucareira, cada vez mais se exigia um número maior de mão-de-obra e, a solução mais lucrativa para o problema, seria a gradual substituição do trabalho indígena pela escravidão do negro de origem africana.

A existência de diversas etnias e, conseqüentemente, várias práticas ritualísticas originárias da África é motivo de amplo estudo antropológico e histórico. Ao serem deportados de seu país de origem para servirem aos colonizadores nas *plantations* escravistas no Brasil, os negros africanos trouxeram consigo suas crenças e valores que foram de encontro à religiosidade indígena e ao catolicismo do colonizador português.

Silva (1994; 1995; 2007) descreve dois grupos étnicos introduzidos no Brasil: os sudaneses, que englobam povos de língua ioruba oriundos de regiões próximas a África ocidental e os bantos oriundos de Angola e Moçambique que, no Brasil, procuraram manter seus hábitos e práticas religiosas de origem. Sendo assim, pode-se afirmar que elementos sagrados de diferentes crenças fundem-se ainda que deixando perceptíveis, alguns de seus sinais originários.

Os sistemas de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível dos seres sobrenaturais passam a ser visto como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam. Dessa forma, a evolução histórica das religiões afro-brasileiras passa a incluir, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre seus principais grupos formadores: negros, brancos e índios (SILVA, 1994).

Este processo resultou num sincretismo entre tradições religiosas africanas de um lado e catolicismo lusitano de outro. Tal sincretismo religioso ocorreu com o *Candomblé*, religião de culto aos orixás, originada na Bahia no século XIX, onde até hoje é possível notar traços da presença das religiões tradicionais africanas em rituais da Igreja Católica. Assim, o desenvolvimento do candomblé no país ocorre pela necessidade de reforçar a identidade dos negros africanos frente às condições sociais em que viviam. Pode-se dizer que seu surgimento está de certa forma, relacionado a uma resposta à escravidão, às repressões aos cultos dos negro-africanos e à imposição e pressão do catolicismo dos brancos: religião oficial e imprescindível na colônia.

As populações de negros africanos no Brasil formaram centros aglutinadores com tradições e rituais diferenciados de cultos africanos, tendo aqui recebido a denominação de nações de candomblé: *candomblés jeje-nagô* e *queto/keto* do grupo dos sudaneses; e o *candomblé de angola*, nação predominante na região sudeste e pertencente ao grupo banto. Com o passar do tempo, portanto, o *candomblé* baiano teve sua denominação diversificada nos Estados: em Pernambuco, Alagoas e Sergipe é chamado de *xangô*; no Maranhão, de *tambor-de-mina*; na Amazônia de *pajelança*; na Paraíba e no sertão de *catimbó*; no Rio Grande do Sul de *batuque* e no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, de *macumba* (BASTIDE, 1973; LIMA, 1979; SILVA, 1994; GAARDNER, 2000; PRANDI, 2001; 2003).

O candomblé de angola difundiu-se por todo o país, recebendo em cada região, nomes próprios distintos: *cabula* no Espírito Santo, *candomblé de caboclo* na Bahia, *umbanda* no Rio de Janeiro e São Paulo, bem como em outros estados (SILVA, 1994). Para Gardner (2000), o candomblé consiste em uma religião mágica e ritualística, onde há invocações de uma pluralidade de divindades africanas, também chamadas de orixás. Esses orixás possuem diferentes poderes e funções de acordo com as necessidades de seus adeptos.

Normalmente, as cerimônias de candomblé acontecem nos terreiros, ou seja, casas localizadas em espaços urbanos onde os orixás são festejados e cultuados. Durante as cerimônias cantigas são entoadas ao som dos atabaques, nome dados aos tambores utilizados nos rituais para chamar os

Orixás. Para Prandi (2001) essas festas são chamadas de *cerimônias de barracão* onde “os orixás se manifestam por meio de transe ritual (...), que envolvem sacrifícios de animais e o “fazimento” das comidas rituais oferecidas aos orixás que estão sendo celebrados.”(PRANDI, 2001, p. 45)

Uma organização hierárquica nos terreiros foi identificada por diversos autores e, assim, tais lugares são chefiados pelos pais-de-santo ou mães-de-santo, cada qual pertencente a uma nação africana com seus próprios rituais e características. Em alguns terreiros da nação angola de tradição banto existem altares com imagens de santos católicos, como Nossa Senhora, Santa Bárbara, São Pedro e São Jorge, por exemplo, representando as divindades africanas (PRANDI, 1994; SILVA, 1995; MORAIS, 2006).

Tal fato é exemplificado por Moraes (2006) ao descrever o espaço de um terreiro pertencente a esse grupo. Em seu interior existe um altar com imagens de santos católicos, confirmando assim, o sincretismo existente: “No centro do espaço reservado aos filhos-de-santo está o altar - com imagens de santos católicos e, nas paredes do barracão, estão expostos quadros com as representações de todos os orixás. Fato que demonstra a presença forte do sincretismo comum nas casas de umbanda, mas que hoje é criticado por pais-de-santo que defendem o candomblé “puro”, ou seja, um candomblé que cultua apenas os orixás, as divindades africanas, sem relacioná-las ao catolicismo.”(MORAIS, 2006, p. 38).

Nem sempre tais denominações serão iguais em todas as regiões do Brasil, pois um mesmo orixá pode ser sincretizado a um grande número de santos, de acordo com lugares ou épocas distintas. Iemanjá, por exemplo, é considerada como Nossa Senhora da Conceição no Rio de Janeiro e como Nossa Senhora das Candeias na Bahia. Xangô é São Jerônimo em inúmeras regiões, mas no Rio de Janeiro é considerado como o Arcanjo São Miguel e São João em Alagoas.(BASTIDE, 1973; SOARES, 2001). Sendo assim, observa-se que o sincretismo com os santos católicos varia de acordo com a região e, portanto, sua evolução histórica. Bastide (1973) afirma que essa variação entre correspondências dos santos e orixás, nações ou até mesmo entre terreiros, ocasionou-se pelo isolamento geográfico das nações.

Em relação a Exu, alguns estudiosos afirmam que existem muitas divergências em relação às questões de sua associação com diabo. A principal divergência surge da afirmação do preconceito em relação aos rituais afro-brasileiros que estereotipa Exu relacionando-o ao diabo. Tal associação surgiu como parte do preconceito e desconhecimento desse orixá, considerado por muitos como importantíssimo mensageiro nos cultos do candomblé e da umbanda (SILVA, 1995; GUIMARÃES, 2007). Nas duas práticas, com maior frequência na umbanda, uma forma feminina de Exu ou Exu-mulher (Pombagira), é invocada ao mundo dos humanos para ajudar, através da magia, nos casos de amor ou nos problemas relacionados aos desejos da vida amorosa e da sexualidade.

Nesse sentido, a umbanda pode ser identificada como uma religião nascida no Brasil na década de 20, no Rio de Janeiro. É resultante do encontro cultural de diversas crenças e tradições religiosas africanas, católicas, indígenas e o espiritismo kardecista. Na umbanda são cultuados os orixás existentes no candomblé, os santos católicos, os Caboclos (espíritos de índios brasileiros), os Pretos-Velhos (espíritos de negros africanos), os Exus e as Pombagiras. Consiste, portanto, numa prática ritualística até mais sincrética que o candomblé. Conservou assim, o sincretismo católico assimilando preces, devoções e valores católicos (PRANDI, 2004).

Os orixás e as divindades podem ser associados a elementos da natureza (raios, trovões, água, ervas, etc.), a uma determinada cor ou a um animal utilizado nos rituais. Tais elementos se unem para a formação de um lugar de compreensão do divino pelo uso de forças sobrenaturais capazes de intervirem nesse mundo. No candomblé, mais do que na umbanda, os orixás são solicitados pelo praticante que estabelece um tipo de “pacto”, ocorrendo assim, uma obrigação para com as entidades. Tal pacto pode ser estabelecido através de oferendas (ebós, sacrifícios rituais, etc.) com a função de agradecer um pedido realizado ou uma “graça” alcançada (SILVA, 1994; MORAIS, 2006). Além disso, os pactos objetivam resolver um problema ou realizar ritos preliminares de uma iniciação.

Morais (2006) aponta que, como consequência da crescente urbanização e a diminuição da falta de espaços naturais, houve uma procura por outros espaços onde as divindades poderiam ser cultuadas perto da natureza, como forma de adaptação a esse novo ambiente, extrapolando os limites dos terreiros. Para a autora, locais naturais anteriormente utilizados para realização dos rituais ou para depósito de trabalhos, oferendas ou ebós foram gradativamente substituídos por outros lugares como as lagoas, encruzilhadas e praças, por exemplo. Silva (1995) discursa sobre o simbolismo associado a essas encruzilhadas ou locais de entrega dos ebós. As Encruzilhadas em “T” seriam propícias à Pombagira e morfologias em “+” relacionados a Exu.

A *macumba* é outra forma de culto afro-brasileiro de culto a exus e Pombagiras (LAPASSADE, 1972; LIMA 1979; GAARDNER, 2000; PRANDI, 2001). Nasce especificamente no Rio de Janeiro, recebendo o nome próprio de *Macumba* para rituais que envolvem transe, sacrifício animal e culto aos espíritos. Por apresentarem diferentes formas de culto e pelo preconceito associado, o nome foi utilizado indiscriminadamente para designar as religiões afro-brasileiras em geral (SILVA, 1994; 1995).

Esse tipo de culto pode ocorrer tanto nos terreiros, quanto em outros lugares, como as praças arborizadas, jardins, parques, praias e raramente no interior ou proximidades das cavernas. No Brasil acredita-se que os únicos casos oficialmente registrados são a Gruta da Macumba e a Gruta do Feitiço. Por serem consideradas como um lugar exótico e por possuírem em seu interior um ambiente com formações muito peculiares, as cavernas traduzem no imaginário das pessoas crenças variadas e uma forma de comunicação com o sagrado, com o sobrenatural. A partir da atribuição de valores a esse espaço, as cavernas são transformadas em lugares cheios de significados para a realização das atividades religiosas. Assim, para Rosendahl (2002), o *espaço sagrado* pode ser identificado como:

Um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio de símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e

a divindade. É o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada “deuses” nas religiões politeístas e de “Deus” nas monoteístas (ROSENDAHL, 2002, p. 122).

Segundo Eliade (1995) o sagrado se manifesta sob a forma de hierofonias no espaço, ou seja, para que ocorra o ato de manifestação do sagrado, há a necessidade de lugares que sejam rotulados como sagrados onde um novo campo de forças e de valores aparece para elevar o homem. Essa manifestação realiza-se através de símbolos, mitos e ritos, onde o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. Em outras palavras, o espaço sagrado é o local onde o homem consegue entrar em contato com a transcendência divina (ROSENDAHL, 2002).

Para Gill Filho (2006), devido ao fato do homem ser considerado um ser simbólico (...) ele não somente vive no universo de fatos, mas, sobretudo, vive em um universo simbólico que torna a religião parte indissociável da experiência humana. Assim, a manifestação do sagrado nas grutas deve ser visto como o núcleo central do fenômeno religioso que, segundo Gill Filho (2006, p.213), se tornaria um espaço concreto sensível que permite ao praticante experimentar valores específicos que foram atribuídos ao lugar pelo homem religioso.

Para Silva (1995), assim como o candomblé, a macumba possui manifestações esporádicas, também chamados de trabalhos e os despachos. Diversos autores dedicados ao estudo do imaginário coletivo afirmam que algumas manifestações religiosas ou ritualísticas podem ser consideradas como um instrumento de conhecimento e compreensão acerca de determinado grupo social. *“Cada cultura, cada sociedade e, até mesmo, cada nível de uma sociedade complexa, têm seu imaginário, que surge a partir de toda a sua experiência humana, do mais coletivamente social ao mais intimamente pessoal”* (MENDES, 2003, p. 72) através dos quais uma sociedade exprime seu temperamento, seu caráter, suas dúvidas e anseios, na tentativa de dar um sentido de totalidade à existência humana. Tal fato leva as pessoas a compartilharem a mesma forma de pensar (MENDES, 2003).

Um exemplo que ilustra a expressão do temperamento de um grupo social é a Lenda do Lapão Velho, na Bahia, descrita por Mendes (2003). Tal lenda aponta o preconceito e a intolerância religiosa dos moradores da região com as práticas do candomblé. Diz a lenda que, após um ritual, a gruta teria se fechado dando origem a abertura de outra gruta, a do Lapão Novo, local de práticas católicas.

## 2.1 A GRUTA DA MACUMBA

Localizada entre o Museu Antropológico (“castelinho”) e o restaurante da Lapinha, apresenta desenvolvimento simples em um conduto em forma de “T”. Aproximadamente na década de 70, antes dos limites estabelecidos pelo Decreto de criação da APA Carste de Lagoa Santa, a caverna foi modificada para servir como um lugar improvisado para as práticas de rituais afro-brasileiros. Pelos indícios encontrados, acredita-se que ocorriam mais cultos relacionados à *umbanda*, embora tenham sido encontrados indícios referentes ao *candomblé de angola*.

Logo após a entrada da gruta, foi possível identificar o batente já desgastado pelo tempo de uma porta e cinco altares construídos de blocos abatidos. Alguns autores identificam os altares como “assentamentos”, entretanto, um altar não é necessariamente um assentamento. O “altar” é mais característico da Umbanda e o “assentamento” é mais característico do Candomblé. Tais assentamentos foram distribuídos pelo interior da gruta, sendo possível a hierarquização de três altares principais e dois altares secundários em seu interior. Em sua outra entrada, pode-se observar parte de um muro construído com pedras não sendo possível afirmar se seriam remanescentes de outro portão ou apenas uma barreira contra o vento construído por turistas no passado.

O portão e o muro (fig. 2 e 3) localizados nas duas entradas da caverna representam uma espécie de “portal” que separava o mundo exterior do local dos ritos. Os altares encontrados no seu interior representariam os locais de devoção, onde deveriam ser colocados os orixás para serem cultuados bem

como para o depósito das oferendas. Materiais como velas, flores de plástico, tampas de garrafas de espumante e cachaça, vidro de perfume, conchas e embalagens de pólvora foram identificados.

Para Góis (2007) seria improvável que algum orixá fosse colocado (assentado) nestas condições. A gruta, como tudo indica, foi utilizada para rituais mais específicos, conforme o relato dos objetos encontrados.

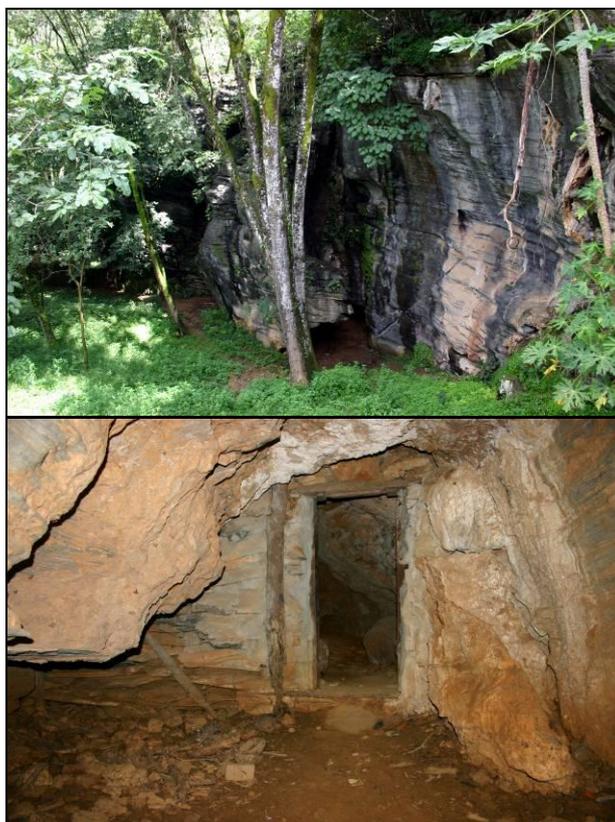


Figura 2 – À esquerda, uma das entradas da Gruta da Macumba. À direita o “portal” que separa o mundo exterior dos locais sagrados dos ritos (Foto: Travassos, 2007).

Com a criação da Área de Proteção Ambiental pelo Decreto Federal nº 98.881 de 26 de Janeiro de 1990, os rituais deixaram de acontecer, sendo desconhecido o novo local utilizado ou mesmo os membros deste culto. Com relação ao estado de conservação dos altares, pode-se dizer que foram profanados. Mesmo com a criação da APA, o acesso à caverna por não praticantes da religião em questão acabou por danificar os altares, quebrando as imagens.

Na gruta é possível observar três altares principais onde foi possível identificar os vestígios de oferendas, materiais utilizados nos rituais e cacos de imagens.

Ao investigar os altares maiores (Fig. 4), foi possível encontrar um fragmento da imagem de um Caboclo (Fig. 5) que, para Silva (1994; 1995) e Morais (2006) deve ser considerado como a entidade dos antepassados indígenas brasileiros, não-africana. Para eles, o caboclo pode ainda ser invocado tanto na umbanda como no candomblé de angola. Para Gaarder (2006), são chamados de guias espirituais ou espíritos intermediários inferiores aos orixás



Figura 3 – Remanescente de um muro de pedras na outra entrada da Gruta da Macumba (Foto: Travassos, 2007).



Figura 4 – Vista dos altares antes de chegar ao final do conduto. À esquerda, foram encontrados restos de uma imagem do Caboclo. No altar da direita, provavelmente dedicado a Iemanjá, encontrou-se os restos de uma imagem e conchas (Foto: Travassos, 2007).

(A)



(B)



Figura 5 – A) Os restos de uma imagem do Caboclo, conforme imagem mostrada em B. A escala representada pela tampa da máquina é de 6 cm (Foto: Travassos e Guimarães, 2007).



Figura 6 – Em A, o altar provavelmente dedicado à lemanjá devido aos vestígios de oferendas e uma imagem encontrados conforme ilustrado em B. A deusa africana lemanjá é muito presente na umbanda e no candomblé. À direita, uma imagem de lemanjá para comparação (Foto: Travassos e Guimarães, 2007).

## 2.2. A GRUTA DO FEITIÇO

Localizada próximo à Gruta da Macumba, a Gruta do Feitiço, também apresenta um desenvolvimento simples, no entanto, com condutos em forma de “+”. Pode-se dizer que a Gruta possui duas entradas paralelas, sendo a outra utilizada também como o local dos rituais propriamente ditos. Diferente do que ocorre com a Gruta da Macumba, a vegetação semidecídua oculta o

acesso à Gruta do Feitiço principalmente na época das chuvas. A entrada da caverna não é bloqueada por um “portal”, e sim pelo acesso mais difícil, em meio a imponentes edifícios cársticos sulcados por lapiezamentos verticais e horizontais.

Na entrada podem ser observados na rocha, desenhos correspondentes aos “pontos riscados”, característica específica dos rituais de Umbanda (fig. 7), identificados por Lima (1979) como os símbolos da magia que estabelecem a abertura para o contato com as entidades. Tais símbolos comunicam ao visitante o significado sagrado do lugar e, por respeito ou medo, foi possível constatar uma melhor preservação do espaço. Sabe-se que tal simbologia é utilizada geralmente associada às práticas da umbanda, do *candomblé* de angola ou, conforme Silva (1995), da *cadombanda* ou do *umbandomblé* que apresentam elementos comuns em suas práticas e rituais. Em tais imagens simbólicas existem elementos com forma e cores diferentes alusivos a determinadas entidades. Flechas, lanças, raios e estrelas que são geralmente dedicados à *Iansã*, deusa dos ventos, raios e tempestades, correspondente a Santa Bárbara. Já o *Caboclo* é normalmente representado por lanças e círculos e *Exu* e *Pombagira*, geralmente representados por tridentes e traços na cor vermelha. Entretanto, tridentes na cor verde e branca foram identificados no interior da gruta, ressaltando o caráter por vezes muito particular das manifestações. Como parte dos rituais a *Exu/Pombagira*, ocorre a queima de pólvora sobre os pontos riscados. Para Bastide (1973) acredita-se que a queima da pólvora sirva como um chamado às referidas entidades.



Figura 7 – “Pontos riscados” na parte externa à Gruta do Feitiço. Nas duas imagens superiores as Sete Lanças do Giramundo de Caboclo. À esquerda e abaixo, Ponto para Iansã ou Santa Bárbara. À direita e abaixo, Ponto de Pombagira (Foto: Travassos, 2007).

Como dito anteriormente, a morfologia da gruta é uma encruzilhada, compreendida como uma interseção entre dois caminhos ou o local para colocar as oferendas. Para Prandi (1994, p. 95), “*todos os exus são donos das encruzilhadas, onde devem ser depositadas as oferendas que lhes são dadas, porém, dependendo da forma e da localização da encruzilhada, ela pode pertencer a este ou aquele exu*”. Lima (1979) afirma que uma encruzilhada também pode significar um fator limitante do espaço sagrado, que no caso do trabalho, seria o interior da caverna.

Tal terreiro encontra-se no interior na entrada paralela ao local dos pontos riscados. Sua organização interna consiste em uma bancada rochosa circular no meio do salão onde foram encontrados indícios da realização de sacrifícios animais (Fig. 8). Para Prandi (1994) os sacrifícios são parte integrante dos candomblés de angola, geralmente utilizando galinha preta. Ao redor dessa bancada central, existem blocos organizados na forma de banquetas para os participantes. Em uma das laterais da gruta, um escorrimento lembra um altar que, nesse caso, é dedicado a Xangô (São

Jerônimo e São Pedro). Para o candomblé, corresponde ao Deus dos raios e dos trovões, geralmente invocado nos problemas de justiça (Fig. 9).



Figura 8 – Local de sacrifícios rituais na Gruta do Feitiço. Indícios da utilização de galinhas pretas devido a presença de penas nessa cor (Foto: Travassos, 2007).

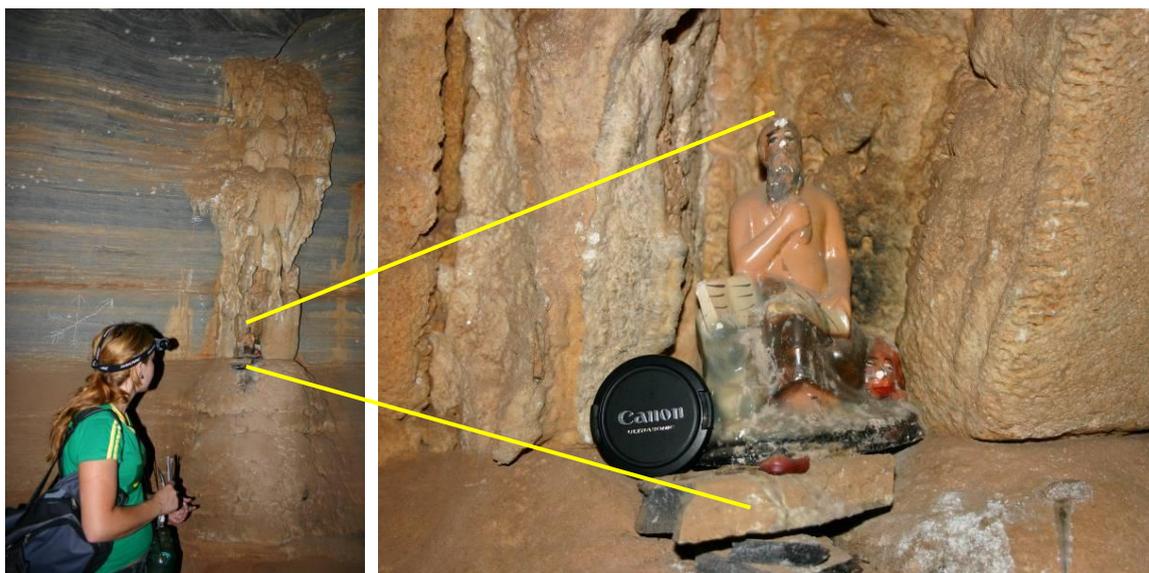


Figura 9 – Altar de Xangô, orixá dos raios e trovões (Foto: Luiz Travassos, 2007).

Ao fundo do salão da gruta e à direita, identificou-se um outro altar onde foram encontrados restos de embalagens de mel, velas, flores de plástico

vermelhas, tampas de garrafas de aguardente e de espumante (fig. 10). Acredita-se que oferendas à Pombagira eram depositadas nesse local, uma vez que Prandi (1994) afirma que farofa de farinha de mandioca com mel, votivo de galinhas, aguardente, vinho ou champanhe são ebós usualmente da forma feminina de Exu.



Figura 10 – Indícios de oferendas encontradas na Gruta do Feitiço (Foto: Travassos, 2007).

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Confirmou-se a partir dos estudos que historicamente foram realizados rituais afro-religiosos na Gruta da Macumba e na Gruta do Feitiço, provavelmente àqueles relacionados à *umbanda*, ao *umbandomblé* ou ao *candomblé de angola*. Ressaltamos que esse estudo de caso refere-se apenas a essas duas cavernas, consideradas como ocorrências registradas dessas manifestações. É possível a existência de outras cavidades em que tais rituais ocorram ou tenham ocorrido, no entanto, não constituíram o objetivo dessa análise.

Ao final da pesquisa foi possível perceber a diversidade e a pluralidade dos rituais afro-brasileiros, fato que torna seu estudo ainda mais complexo. Sendo assim, as conclusões apresentadas no trabalho refletem o estudo bibliográfico realizado e a aplicação dos conceitos e conhecimentos para a realidade observada em campo. A linha divisória entre os indícios das manifestações não é excepcionalmente clara. Tal fato ocorre devido às transformações sofridas no tempo e espaço de tais lugares, principalmente pelo sincretismo existente entre as práticas. Gill Filho (2002, p.263) propõe três dimensões de análise para a geografia do sagrado: 1) a *dimensão do homem em sua natureza individual*; 2) a *dimensão social* e, 3) a *dimensão da instituição propriamente dita*. No caso específico das cavernas pesquisadas é possível inferir que a primeira dimensão de análise é facilmente percebida dada as limitações espaciais das próprias cavernas que não comportariam grande número de pessoas.

Concordamos com Silva (1994; 1995) sobre a escassez dos trabalhos que realmente dedicam-se a resgatar os ricos aspectos das tradições afro-brasileiras através da valorização de suas derivações (como o *candomblé angola* ou a *umbanda*) pela descrição da existência de um universo simbólico bem estruturado. Em alguns trabalhos consultados observou-se visões preconceituosas em expressões da imagem dos terreiros como locais de cultos “*degenerados*”, “*patológicos*”, “*simulados*” ou “*comercializados*”, por vezes associados ao crime.

Tais visões refletem o temperamento de uma sociedade preconceituosa e intolerante escondida pela desinformação e os tabus “cultivados” desde o período colonial. Deve-se portanto, buscar a identificação da importância dos rituais de matriz africana no cenário cultural nacional, como forma de expressão da diversidade, (in)tolerância e liberdade de culto garantida na Constituição Federal.

Além disso, espera-se que o estudo contribua para a discussão acadêmica e que permita ao leitor desenvolver o interesse pela temática, podendo assim, se aprofundar nos estudos das religiões afro-brasileiras e sua relação com as cavernas.

## **AGRADECIMENTOS**

À Professora Aissa Afonso Guimarães, da Universidade Federal do Espírito Santo, nosso reconhecimento pela leitura crítica do artigo após um breve encontro a ABHR em Viçosa.

Ao CECAV-MG, o agradecimento pela concessão de licença para a realização da pesquisa.

Aos Srs. Orlando e Antônio Roberto, guias da Gruta da Lapinha, nosso agradecimento pelas informações compartilhadas.

## **REFERÊNCIAS**

3.000 PONTOS RISCADOS e cantados na umbanda e candomblé: 1500 pontos cantados, 1500 pontos riscados e diversos pontos de boiadeiro. 13 ed. Rio de Janeiro: Eco, 1977.

ALDENDERFER, M. Cavernas como Lugares Sagrados no Planalto Tibetano, Informativo SBE, São Paulo, v.1, n. 92, p. 38-41, 2006. Tradução de Luiz Eduardo Panisset Travassos.

ARAUJO, P. C. de. Macumba: as forças vivas da natureza. Rio de Janeiro: Record, 1989.

BASTIDE, R. Estudos afro-brasileiros. São Paulo: Perspectiva, 1973.

BERGER, P. L. O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. Explorações geográficas: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CERVANTES, C. A. E. La función social de las grutas. México, 2007.

- CINTRA, R. Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- ELIADE, M. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: M. Fontes, 1991.
- GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. O livro das religiões. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GILL FILHO, S.F. Por uma geografia do sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Org.). Elementos de epistemologia da geografia contemporânea. Curitiba: Ed. UFPR, 2002. p.253-265
- GILL FILHO, S.F. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sobre o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GILL FILHO, S. F. (Org.). Da percepção e cognição à representação: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem/Curitiba: NEER, 2007. p.207-222.
- GÓIS, A. J. O diálogo inter-religioso entre o Cristianismo e as Tradições Afro-brasileiras. In: AMÂNCIO, I. M. da (Org.) África-Brasil-África: matrizes, heranças e diálogos contemporâneos. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2008.
- GÓIS, A. J. Revisão de artigo [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por [rosegeografia2@yahoo.com.br](mailto:rosegeografia2@yahoo.com.br) em 08 de agosto de 2007.
- GUIMARÃES, A. Revisão do artigo [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por [luizpanisset@gmail.com](mailto:luizpanisset@gmail.com) em 31 de maio de 2007.
- INSTITUTO SALESIANO S. CALLISTO. The Christian Catacombs of Rome, 2005. Disponível em: <<http://www.catacombe.roma.it/index.html>> Acesso em: 12 de maio de 2007.
- KIERNAN, K. Religious sites. In: GUNN, J. (Ed.) Encyclopedia of caves and karst science. London: Routledge, 2003. p. 622-625.
- KOHLER, H. C. Geomorfologia cárstica na região de Lagoa Santa/MG. 1989. 89f. Tese (Doutorado) - Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, 1989.
- KOHLER, H.C. Geomorfologia cárstica. In: TEIXEIRA GUERRA, A.J.; CUNHA, S.B.da BATISTA, S. Geomorfologia: uma atualização de bases e conceitos. 6.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 309-329.
- KOZEL, S. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Org.). Elementos de epistemologia da geografia contemporânea. Curitiba: Ed. UFPR, 2002. p.215-232.

- KRANJC, A.; TRAVASSOS, L. E. P. Cavernas de fé e superstição: exemplos da Eslovênia. IN: SIMPÓSIO ANUAL DA ABHR/RELIGIÕES E RELIGIOSIDADE, 9, 2007, Viçosa: UFV, data, p. 26-26.
- LAPASSADE, G.; LUZ, M. A. O segredo da macumba. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LIMA, D. B. de F. F. Malungo: decodificação da umbanda: contribuição à história das religiões. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. (Perspectivas do homem; 125).
- LODY, R. Candomblé: religião e resistência cultural. São Paulo: Ática, 1987.
- MENDES, S. R. O imaginário como objeto da História. In: TEIXEIRA, M. G. O imaginário das grutas. Ilhéus: Editora da UESC, 2003. p. 71-107.
- MORAIS, M. R. de. O candomblé na metrópole: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte. 2006. 131f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. 2006
- PALEARI, G. Umbanda: aspectos da identidade e do campo religioso a partir do discurso do produtor especializado. 1984. 414f. Dissertação (Mestrado Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1984.
- PRANDI, J. R. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso, Estudos Avançados, São Paulo, v.18, n. 52, p. 223-238,1991.
- PRANDI, J. R. Pombagira dos candomblés e umbandas e as faces inconfessas do Brasil, Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 9, n.26, p. 91-102, 1994.
- PRANDI, J. R. O Candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras, Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 16, n. 47, p. 43–47, 2001.
- PRANDI, J. R. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores, Civitas, Revista Brasileira de Ciências Sociais, Porto Alegre, PUC-RS, v. 3, n.1, p.15-34, 2003.
- RONTON, J. Analogia de umbanda: ponto riscado. São Paulo: Traíde Editorial, c1985.
- ROSENDAHL, Z. Geografia da Religião: uma Proposição Temática, GEOUSP, São Paulo, n.11, p. 9-19, 2002.
- SANTOS, E. P. dos. Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- SARAIVA, A. L.; SILVA, J. da C. O sagrado e o profano em festejos religiosos: uma diferenciação espacial, Fragmentos de cultura, Goiânia, v.13, n.esp., 2003. p. 45-54.
- SILVA, V. G. da. Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 1994. 149p.

- SILVA, V. G. da. Orixás da metrópole. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SILVA, V. G. da. Confusão sobre a origem. História Viva. *Grandes Religiões: Cultos Afros*, São Paulo, n. 6, p.08-09, 2007.
- SILVA, V. G. da. Interação de Matrizes, História Viva. *Grandes Religiões: Cultos Afros*, São Paulo, n. 6, p.12-19, 2007.
- SILVA, V. G. da. Redução de divindades, História Viva. *Grandes Religiões: Cultos Afros*, São Paulo, n. 6, p. 20-27, 2007.
- SILVA, V. G. da. Terreiros de candomblé, História Viva. *Grandes Religiões: Cultos Afros*. São Paulo, n. 6, p. 28-33, 2007.
- SILVA, V. G. da, A criação da umbanda, História Viva. *Grandes Religiões: Cultos Afros*, São Paulo, n. 6, p. 34-39, 2007.
- SOARES, A. M. L. Sincretismo Afro-Católico no Brasil: lições de um povo em exílio. In: MOREIRA, A. da S. Cadernos do IFAN / Universidade São Francisco. Bragança Paulista: IFAN, 2001.
- TRAVASSOS, L. E.P. Cultural importance of karst and caves. 2011. 316f. Dissertation (Doctorate in Karstology) – Universty of Nova Gorica (Slovênia), Graduate Programme of Karstology, 2011.
- TRAVASSOS, L. E.P. A importância cultural do carste e das cavernas. 2010. 372f. Tese (Doutorado em Geografia) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2010.