

ABORDAGENS CULTURAIS, CARSTE E CONGADO: A LAPA DE SÃO BENTO EM PARAOPEBA, MINAS GERAIS

Isabela Fernanda Gomes Oliveira

Geógrafa, Mestranda em Geografia pela PUC Minas, Bolsista CAPES
isabelageo31@gmail.com

Luiz Eduardo Panisset Travassos

Doutor em Geografia e Carstologia, Professor do Programa de
Pós-Graduação em Geografia da PUC Minas
luizepanisset@gmail.com

RESUMO

Este trabalho pretende abordar a importância cultural do carste e os conceitos geográficos que permeiam este assunto, bem como analisar as características das manifestações culturais nas cavernas, por grupos de tradição popular católica. Objetiva-se dessa forma, expor a importância de determinadas paisagens e lugares e a necessidade de conservação do patrimônio espeleológico, com destaque para áreas cársticas, e do patrimônio cultural imaterial, com destaque para o Congado. Utilizou-se da Geografia da percepção ou Geografia Humanista-Cultural, que tem como base metodológica, a fenomenologia, a qual preza pelo contato com o objeto de estudo e busca analisar as relações entre homem e natureza. Acredita-se que o uso cultural e religioso de ambientes naturais podem favorecer a preservação destes, e, esta preservação é também uma forma de salvaguardar tradições e culturas populares como patrimônio cultural imaterial.

Palavras-chave: Cavernas; Lugar; Comunidades tradicionais; Culturas populares.

CULTURAL APPROACHES, KARST AND THE “CONGADO”: THE CAVE OF SÃO BENTO, PARAOPEBA, MINAS GERAIS

ABSTRACT

This study addresses the cultural importance of karst and geographical concepts underlying this matter, and to evaluate the characteristics of cultural events in the caves, by popular Catholic tradition groups. The purpose is thus to expose the importance of certain landscapes and places and the need for conservation of speleological heritage, especially karst areas, and the intangible cultural heritage, especially the Congado. It is used the Geography of perception or Humanist-Cultural Geography, whose methodological basis, phenomenology, which values the contact with the object of study and seeks to analyze the relationship come in man and nature. It is believed that the cultural and religious use of natural environments may favor the preservation of these, and this preservation is also a way to safeguard popular traditions and cultures as intangible cultural heritage.

Keywords: Caves; Place; Traditional communities; Popular cultures.

INTRODUÇÃO

O uso das cavernas está diretamente ligado à evolução da humanidade, pois, em conjunto com as paisagens onde estão inseridas, acabaram por tornar possível o desenvolvimento das primeiras civilizações. As cavernas serviam de abrigo e, quase sempre, estavam localizadas próximas às áreas onde havia disponibilidade de água. Além disso, a experiência tem mostrado que as cavernas guardam heranças culturais e religiosas que as fazem serem percebidas como lugares sagrados. Conforme Travassos (2010), inúmeras comunidades tradicionais relacionam o subterrâneo aos mitos de criação, bem como às religiões, pois buscam no imaginário coletivo e na tradição oral, explicações para os fenômenos “inexplicáveis”.

Regiões cársticas são de suma importância para a recarga hídrica, e, portanto, sua preservação deve ser sempre estimulada. Há que se destacar a relevância de cavernas como a Lapa de São Bento. O que torna a Lapa de São Bento uma caverna ainda mais especial, é o fato de nela ocorrer uma manifestação cultural particular, conhecida como *Congado*. Toda história e valor sociocultural da tradição do congado fizeram com que esta manifestação fosse considerada Patrimônio Imaterial brasileiro e mineiro. Por esse motivo, os registros e ações de salvaguarda também são considerados extremamente importantes neste artigo. Do ponto de vista do ineditismo, a pesquisa torna-se relevante devido ao fato de, provavelmente, serem poucos os casos conhecidos de guardas de congado que utilizam os subterrâneos e o carste de Minas Gerais para expressão de sua cultura. Até o momento não se tem notícia de outros registros publicados como o que é apresentado neste trabalho.

Como parte de uma dissertação de mestrado em andamento busca-se, nesta abordagem, investigar as relações entre os patrimônios espeleológico e cultural imaterial e suas relações com os processos de reconhecimento por parte da população local. Uma vez identificadas as relações e os processos, objetiva-se alertar os órgãos públicos envolvidos, sobre ações de preservação e salvaguarda dos patrimônios em destaque, considerando seu valor ambiental, histórico, social e cultural.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Acredita-se que a Geografia Humanista-Cultural ou Geografia da Percepção sejam as correntes geográficas que melhor explicam os fenômenos e as relações entre homem e a natureza. De acordo com Amorim Filho (1982), as pesquisas na geografia da percepção se desenvolvem com o objetivo de analisar a percepção ambiental de lugares e dos componentes espaciais como as formas e as distâncias, as preferências espaciais e, enfim, o comportamento espacial de indivíduos ou grupos sociais. É basicamente caracterizada pela pluralidade. Oliveira (2009) ressalta que as abordagens humanistas permitem uma visão holística no que se refere à sociedade e natureza. Para a autora, é relevante nos estudos da geografia, considerar a afetividade humana para com a natureza e a sociedade; os direitos naturais e humanos e aceitar as diversidades geográficas, que no fundo é que dão cores, odores, sabores e maciez, ou mesmo apereza a paisagem.

Tratando-se da Geografia da Religião, inserida na Geografia Humanista-Cultural, Rosendahl (2002) afirma que os geógrafos desta corrente propõem uma compreensão do mundo por meio do estudo das relações dos seres humanos com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e lugar. Assim, os geógrafos da religião buscam compreender a vivência religiosa como caracterizadora dos espaços geográficos. Abraçadas na geografia humanista-cultural, a geografia e a religião se encontram.

Amorim Filho (1982) destaca que o suporte teórico e filosófico dos criadores e seguidores da geografia humanista-cultural está na fenomenologia, no existencialismo e em outras escolas de filosofia crítica que têm como base os valores e representações mentais da humanidade, seja do ponto de vista do indivíduo ou dos grupos sociais.

Toma-se, assim, a fenomenologia como uma reflexão sobre o fenômeno, ou sobre aquilo que se manifesta. Busca, portanto, compreender o sentido dos fenômenos e das coisas, tanto de ordem física, quanto de caráter cultural, religioso, etc. (BELLO, 2006). É necessária uma análise das vivências para conhecer o sujeito que apreende o fenômeno. De acordo com Gil Filho (2008), após serem colocados em suspensão os veredictos filosóficos e as proposições

científicas e o senso natural de crer em um mundo de coisas, tem-se a capacidade de chegar ao resíduo fenomenológico evidente, descrevendo os modos típicos de como as coisas aparecem para a consciência, o que se constitui nas essências de se lembrar de experiências vividas, com um nível de detalhe quase perfeito.

Além da pesquisa bibliográfica, foram realizadas visitas à campo com o objetivo de reconhecer a área de estudo. Nas visitas foram contatadas as lideranças comunitárias e governamentais dos municípios de Paraopeba e Caetanópolis para que fosse possível a identificação dos principais sujeitos sociais relacionados à manifestação cultural que ocorre na Lapa de São Bento. Uma vez identificados, foram realizadas entrevistas com tais sujeitos a fim de identificar a história do congado na caverna, bem como a percepção do espaço. Estabelecidos os contatos formais, foram realizados mais quatro trabalhos de campo na caverna para reconhecimento de aspectos geomorfológicos e processos cársticos atuantes que influenciaram sua gênese.

As pesquisas de gabinete foram necessárias antes e após as visitas de campo a fim de se obter uma melhor compreensão da manifestação cultural. Os principais assuntos foram àqueles relacionados à carstologia, ao uso cultural e religioso de cavernas e a tradição católica do congado em Minas Gerais, todos de extrema importância para a fundamentação deste trabalho.

GEOGRAFIA CULTURAL: CAVERNAS, LUGARES E COMUNIDADES TRADICIONAIS

As cavernas são espaços coletivos onde normalmente a tradição permanece ao longo dos anos. Muitas foram os primeiros locais onde o ser humano habitou e deram origem aos primeiros assentamentos. De acordo com Travassos (2007), por todo o mundo, é possível verificar populações inteiras que são abastecidas por mananciais cársticos e, em várias culturas, as cavernas ainda são utilizadas como locais para a prática de rituais religiosos, bem como para outras formas de uso.

Os registros mais significativos e, talvez, mais conhecidos que provam a presença ancestral humana nas cavernas, são as pinturas rupestres que retratam situações vividas pelos povos primitivos. Por meio desses registros é possível inferir como viviam e como tais grupos se relacionavam com o ambiente (Figura 1).

Figura 1. Painel de pinturas rupestres na lapa do Caboclo, Parque Nacional Cavernas do Peruaçu, Minas Gerais. Na base do painel tem-se um martelo geológico de aproximadamente 30 cm que serve como escala na foto.



Foto: TRAVASSOS, 2012

Na Pré-História o ideal de lugar foi a caverna, percebida como local de abrigo, proteção e expressão da arte. Ao elaborar as pinturas rupestres nas paredes das cavernas, o ser humano

deixava ali uma imagem da sua percepção ambiental e as marcas da sua cultura. Os diversos utensílios deixados nesses locais, por exemplo, são os vestígios de sua cultura, dos seus hábitos e do seu jeito de ser e viver. (TRAVASSOS et al, 2009). Assim, as cavernas estão carregadas de simbolismos, pois são lugares que envolvem um mistério que vai desde a formação do espaço físico em si até sua transformação em lugares.

A junção entre o homem e as cavernas cria um misto de fascínio e de respeito. Ao olharmos para a História dos povos primitivos, em quase todos temos uma referência a essa relação, principalmente na Pré-História, palco das primeiras ocupações humanas nas cavernas (BARBOSA, 2011). A ligação entre as comunidades e os ambientes cavernícolas sempre permanecerá e, assim, compreender a relação de alguns grupos sociais com tais ambientes, nessa interação de forma simbólica e sagrada, torna-se algo fascinante. Oliveira (2006) afirma que a compreensão das emoções sempre foi um desejo do ser humano e a ficção e a imaginação normalmente têm preenchido essa lacuna. Além disso, a maneira como o sujeito se comporta no espaço depende, em grande parte, da forma como representa cognitivamente o ambiente.

Acredita-se que as interações podem ser positivas ou negativas. Entretanto, a apropriação das cavernas por comunidades tradicionais pode, paradoxalmente, promover a preservação do patrimônio espeleológico e cultural. Quando existe a relação homem/natureza, acontece uma apropriação dos espaços que acaba por “dar vida” a eles transformando-os em lugares. Por isso, faz-se necessária uma abordagem da percepção ambiental e dos sentimentos e emoções envolvidas nesses espaços naturais que são social e culturalmente produzidos.

Para Tuan (1980), quando o espaço passa a ser intimamente conhecido, com a atribuição de valores e significados, deixando de ser indiferenciado, torna-se um lugar. Cria-se, portanto, um sentimento de pertencimento com o lugar atribuindo-lhe um valor afetivo, ou seja, uma topofilia. Os indivíduos passam a cuidar do lugar, pois ali, agora, é algo especial. Para Tuan (1983), quando essa relação é irresistível, podemos estar certos de que o lugar e o meio ambiente são o veículo de acontecimentos emocionalmente fortes ou é percebido como um símbolo para um indivíduo ou grupo.

Holzer (2006) afirma que é comum a utilização do par *paisagem/lugar* como sinônimo. Entretanto, o autor destaca que a “paisagem” implica a atribuição de significado eminentemente coletivo, enquanto que o “lugar” implica numa atribuição de significado mais centrada ou referenciada no indivíduo.

Acredita-se que ambos os termos possam ser utilizados no caso das cavernas sagradas, embora o *lugar* seja aquele que mais se destaca para cada sujeito. A caverna e seu entorno podem, coletivamente, serem percebidos como uma “paisagem sagrada”. No entanto, a forma de interação ou as relações dos sujeitos com o espaço são totalmente distintas, pois, nas palavras de Holzer (2006, p.118), “o lugar é um modo de relacionar-se as diversas experiências de espaço” e para Cosgroves (1998, p.98), a paisagem, de fato, é uma “maneira de ver”, de compor e harmonizar o mundo externo em uma “cena”, em uma unidade visual.

A partir disso pode-se inferir que as comunidades tradicionais têm uma percepção ambiental aguçada, pois, geralmente, tem maior sensibilidade em relação ao meio. Além disso, também guardam tradições e saberes que estão ligados à natureza. Essa percepção do ambiente torna a relação homem/natureza mais respeitosa e harmoniosa. A harmonia entre homem e natureza depende muito da visão do mundo que, segundo Tuan (1983), é uma tentativa mais ou menos sistêmica das pessoas de compreender o meio ambiente. Para que seja habitável, a natureza e a sociedade devem mostrar ordem e apresentar uma relação que tenha como base esse sentimento.

Assim, Cosgrove (1998, p.93) afirma que “o lugar é altamente complexo com múltiplos patamares de significado”. Além disso, “a cultura não é algo que funciona através dos seres humanos; pelo contrário, têm que ser constantemente reproduzida por eles em suas ações, muitas das quais são ações não reflexivas, rotineiras da vida (...)” (COSGROVE, 1998, p.101).

As práticas culturais e tradicionais relacionadas às cavernas podem ser de vários tipos, entretanto, a interação das comunidades com as cavernas e o meio, geralmente acontece por meio de práticas religiosas. Isso ocorre devido aos rituais religiosos apresentarem simbolismos

e também pelo próprio caráter de sacralidade do lugar, sejam em cavernas utilizadas por religiões de matriz africana (Figura 2) ou religiões cristãs (Figura 3).

Figura 2. Símbolo utilizado em cultos históricos de religiões de matriz africana na gruta do Feitiço, Parque Estadual do Sumidouro, MG.



Foto: TRAVASSOS, 2007

Figura 3. Entrada da Lapa de Antônio Pereira, distrito de Ouro Preto, MG.

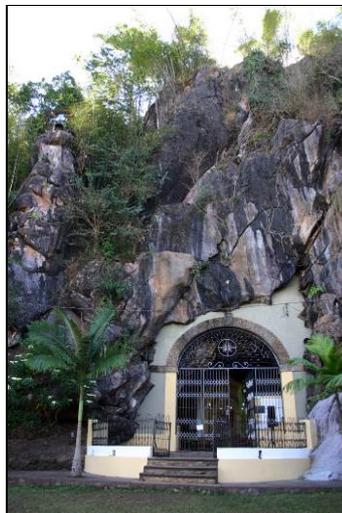


Foto: TRAVASSOS, 2008

Os símbolos são essenciais para a sacralidade dos lugares e continuidade das tradições ao longo do tempo. É o símbolo que reúne e favorece o esquecimento das diferenças que existem entre os membros de um grupo ou de uma mesma cultura; o símbolo realça aquilo que os grupos compartilham. Dessa forma, congrega e prescreve (CLAVAL, 2007). Pode-se dizer que o simbolismo, aliado aos sistemas de crenças, é o que faz as tradições permanecerem por séculos ou milênios. Grupos religiosos promovem encontros e festividades relacionados à sua crença tradicional. Por sua vez, tais encontros promovem uma intensa relação social com mistura de sentimentos e emoções entre os indivíduos. Para Moreira (2014), essas práticas criam espaços e lugares onde se projetam emoções, sensações e percepções. Essas sensações no lugar são apreendidas pela leitura dos signos e símbolos impressos na paisagem festiva.

As comunidades tradicionais têm pontos positivos nesse sentido, pois nelas, as relações sociais, o manejo do ambiente, as crenças e os saberes são ainda muito vivos e intensos. Isso faz com que exista de fato uma vida em comum onde os indivíduos realizam as atividades de forma coletiva, com respeito entre os pares e com o ambiente natural.

O espaço é social e culturalmente produzido, com riqueza de valores e costumes, permeando os modos de vida. Pode-se falar aqui em um espaço de representação que, de acordo com Gil Filho (2008), é um espaço vivido com ligações afetivas, lócus da ação e das situações vivenciadas no cotidiano. É relacional em percepção, diferencialmente qualitativo e dinâmico, e de natureza carregada de simbolismos. A consolidação das identidades, ligadas a referenciais simbólicos, acontece com naturalidade e espontaneidade. O simbolismo das representações nos lugares está fortemente ligado às comunidades tradicionais e suas celebrações e expressões culturais. Cosgrove (1998, p.102) destaca que “qualquer intervenção humana na natureza envolve sua transformação em cultura, apesar da transformação não estar sempre visível, especialmente para um estranho”. Geralmente, no caso específico da paisagem cárstica e as cavernas, as transformações são mais facilmente percebidas, pois os símbolos destacam-se no espaço.

Kozel (2009) ressalta que caberia, sobretudo à geografia das representações, compreender os processos que submetem os comportamentos humanos, tendo como premissa que este é adquirido por meio de experiências (temporal, espacial e social), existindo uma relação direta e indireta entre as representações e o imaginário, revolucionando a gênese do conhecimento, permitindo compreender a diversidade inerente às práticas sociais, às mentalidades, aos

vividus. A autora lembra, ainda, que o conceito de representação já era uma questão filosófica fundamental desde os estudos de Platão, na antiga Grécia, denominada *corografia*.

Os espaços carregados de simbolismos, cenário de representações e ligações afetivas com os seres humanos, transformam-se em *lugares sagrados*. Segundo Gil Filho (2007), somente nos estudos fenomenológicos da geografia humanista-cultural o termo sagrado aparece de modo mais acentuado. O sagrado apresenta-se como um aspecto simbólico que remete aos acontecimentos religiosos circunscritos na paisagem percebida por meio das hierofanias.

Rosendahl (1999, p.233) afirma que a construção do espaço sagrado ocorre de duas maneiras: a primeira diz respeito à manifestação direta da divindade por meio de uma hierofania “em certas coisas, objetos ou pessoas (...)” ocorrendo a revelação do divino. Já a segunda forma de construção do espaço sagrado ocorre por meio dos rituais.

Santos e Silva (2014) denominam este tipo de representação como sendo *expressões culturais lúdicas*, isto é, diversas formas de festas/celebrações/festejos que demonstram a cultura do lugar. Nelas, os símbolos são materializados por meio de atitudes humanas, em objetos, lugares, sentimentos e para uma análise aprofundada e evidênciação dessas expressões desenvolvidas por comunidades que necessitam por meio delas, manter suas raízes culturais como forma de resistência às implicações e à dinâmica da pós-modernidade.

A resistência da tradição das comunidades tradicionais implica em um processo de construção de identidade que, para Castells (2006, p. 23) citado por Andrade (2008), vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como, em sua visão de tempo e espaço. Nota-se que a construção da identidade passa por várias esferas, podendo ser temporal, espacial e mutável e deve ser constantemente reconstruída, valorizada e renovada.

Para compreender o processo de construção de identidade de determinado grupo e sua cultura, é necessário o estudo de sua tradição oral. Para Cervantes (2006; 2007) citado por Travassos (2010), trata-se, principalmente, de ouvir as pessoas, ouvir como dizem, quando dizem e porque dizem. As lendas ou histórias fabulosas de milagres e aparições criam um ambiente enigmático e fascinante; a atmosfera da narrativa torna-se misteriosa e, muitas vezes, o sentimento de respeito é experimentado na voz do narrador. A tradição oral transmitida de geração em geração nas comunidades tradicionais, faz com que os valores agregados aos lugares de determinada cultura não se percam no tempo, sendo apenas renovados. Claval (1999, p.61) afirma que “falar das culturas sem tratar das representações, das opiniões ou das crenças parece, cada vez mais, absurdo”.

Assim sendo, a estrutura social de uma comunidade tradicional, com todos os valores que carrega, pode favorecer a conservação dos ambientes cavernícolas aqui tratados. Os membros da comunidade ou de determinado grupo perceberão a caverna como um lugar sagrado, onde se deve ter zelo e respeito e, portanto, haverá sempre a preocupação de se manter o lugar. Consequentemente os recursos naturais ali presentes e que compõe a paisagem, são mantidos por serem fundamentais para a sobrevivência da própria comunidade.

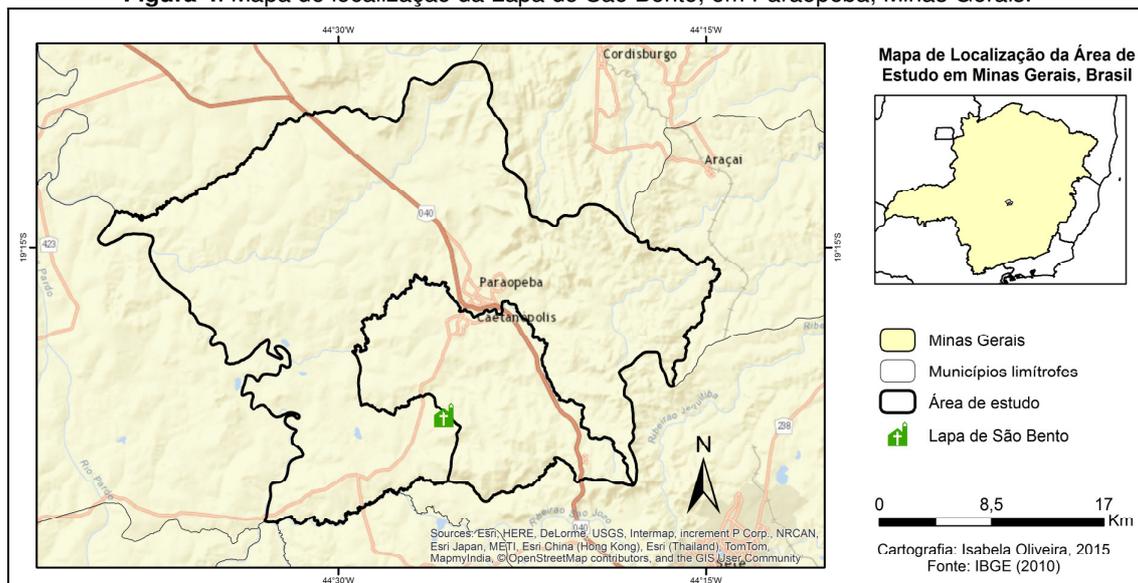
A LAPA DE SÃO BENTO E O CONGADO

A Lapa de São Bento está localizada na região sul do município de Paraopeba, Minas Gerais, próximo ao município de Caetanópolis (Figura 4). Paraopeba apresenta uma história atrelada à religiosidade que remonta o século XIX. A tradição registrada em fontes do IBGE (2014) afirma que um donatário da Sesmaria, a se ver sozinho na mata e frente a uma onça, teria se ajoelhado e rezado a Nossa Senhora do Carmo rogando que, se sua vida fosse salva, mandaria construir uma capela em sua honra. Como o animal não o atacou e ele saiu ileso, cumpriu a promessa e mandou erigir uma capelinha dedicada à Nossa Senhora do Carmo. Aos poucos, por ser um local de passagem obrigatória dos tropeiros que conduziam boiadas para o sertão da Bahia, foram surgindo algumas casas em torno da capela. Elevada à categoria de

freguesia em março de 1840, tornou-se município emancipado somente em 1911, passando a denominar-se Vila Paraopeba em 1912, e Paraopeba, em 1931, em função do rio Paraopeba.

Já Caetanópolis recebe seu nome para homenagear o Coronel Caetano Mascarenhas, idealizador da 1ª fábrica de tecidos localizada em Minas Gerais. Anteriormente, tivera a localidade os nomes de Fazenda da Ponte e Cedro, respectivamente. A fazenda adquirida pelos irmãos Mascarenhas em 1864 tinha a denominação de “Fazenda da Ponte”, por se encontrar nas proximidades de uma ponte sobre o ribeirão local. Supõe-se que o nome de Cedro tenha origem nas árvores desse nome, ali existentes. Emancipou-se de Paraopeba em 1953.

Figura 4. Mapa de localização da Lapa de São Bento, em Paraopeba, Minas Gerais.



Fonte: Elaborado pelos autores

O nome “Lapa de São Bento” é relacionado ao distrito de São Bento (município de Caetanópolis) e que fica próximo à caverna. Geologicamente, a região se desenvolve sobre os carbonatos do Grupo Bambuí sendo comum, portanto, as formas características do relevo cárstico que geralmente apresenta grande beleza cênica, aliada a uma fragilidade ambiental notável (e.g.: afloramentos, depressões fechadas, lapiás, cavernas, etc.). De acordo com a COMIG (2003), regionalmente, a região apresenta compartimentos litológicos de idades diversas, inseridos no contexto da unidade geotectônica do Supergrupo São Francisco, Grupo Bambuí e Subgrupo Paraopeba. As litologias mais comuns encontradas no Grupo Bambuí são os calcários, dolomitos, siltitos e margas. De acordo com Batista et al. (2010), o Grupo Bambuí, originalmente definido por Costa e Branco (1961), apresenta em sua estratigrafia atual, proposta por Dardenne (1978), seis formações, assim denominadas da base para o topo: Jequitaí, Sete Lagoas, Serra de Santa Helena, Lagoa do Jacaré, Serra da Saudade e Três Marias. Predominam nos municípios de Caetanópolis e Paraopeba, a Formação Lagoa do Jacaré (caracterizada pela alternância de calcários oolíticos e pisolíticos, de cor cinza-escuro, com intercalações de siltitos e margas) e a Formação Serra de Santa Helena, composta por siltitos e argilitos.

Do ponto de vista geomorfológico, a região de estudos apresenta predomínio das formas de aplainamento do relevo na Unidade Geomorfológica da Depressão do São Francisco, com a presença de formas fluviais de dissecação mais a leste da sede de Paraopeba, em uma pequena faixa da Unidade Geomorfológica do Planalto do São Francisco (CETEC, 1982).

O clima regional é classificado como tropical semi-úmido, geralmente quente, com verões chuvosos e invernos secos. As temperaturas têm média máxima anual de 29,2°C (entre dezembro e janeiro), média mínima anual de 16,4°C (entre junho e julho) e média anual de 22,1°C. As chuvas ocorrem no período de outubro a março e a estação seca, nem sempre bem definida, nos meses de junho a outubro com índice pluviométrico anual de 1.200 mm a 1.500mm (IGA-SECT, 1979; CPRM, 2010; TULLER, 2010).

A rede hidrográfica é parte da Bacia do São Francisco, a maior de Estado de Minas Gerais, com a drenagem local principal do rio Paraopeba e seus tributários. Em campo é possível perceber que a densa rede de drenagem apresenta diferentes portes e formas, mostrando o padrão de drenagem organizado em função da litologia ou condicionamentos estruturais, conforme destacado pelo CPRM (2010) e Tuller (2010). No carste, a drenagem é intermitente e formas como sumidouros e surgências podem ser identificadas. Em regiões onde o carste está encoberto, a rede de drenagem superficial é mais dendrítica.

Do ponto de vista vegetacional, Rizzini (1997) citado por Tuller (2010) afirma que o estado de Minas Gerais apresenta cinco tipos principais de fitofisionomias (e.g.: o cerrado, as matas secas e pluviais, os campos limpos e a caatinga). Na área de estudo e no entorno da Lapa de São Bento ocorrem, principalmente, o cerrado (modificado pela agropecuária) e as matas secas, mais restritas aos carbonatos subjacentes. Alguns pequenos cursos d'água apresentam matas ciliares desenvolvidas e ainda preservadas.

A Lapa tem seu conduto principal de formato linear, com aproximadamente 35 metros de comprimento. Possui quatro salões acessíveis. A altura dos salões varia de 4 a 9 metros e a largura varia de 2 a 10 metros (Figura 5 e 6).

Figura 5. Entrada da Lapa de São Bento na base do afloramento e parcialmente escondida pela vegetação, Paraopeba, MG.



Foto: TRAVASSOS, 2014

Figura 6. A partir da entrada é possível perceber como a população se apropriou do lugar. Imagens são depositadas ao longo de um bloco abatido. Lapa de São Bento, Paraopeba, MG.



Foto: TRAVASSOS, 2014

Travassos (2007; 2010) destaca que o ambiente cavernícola é facilmente influenciado por fatores naturais e antrópicos, dada sua fragilidade. Na maioria das vezes, os impactos naturais não podem ser evitados, pois resultam da evolução normal do sistema. Já os impactos antrópicos, no entanto, devem ser mantidos a níveis aceitáveis, sempre levando em conta aspectos históricos, sociais e econômicos.

Percebe-se que as atividades religiosas praticadas em qualquer caverna de uso religioso provocam impactos no ambiente, porém, a importância simbólica atribuída ao espaço agrega outros tipos de valores que o transforma em um lugar. De certa forma, é justamente essa sacralidade que permite que a comunidade cuide do ambiente e o proteja da supressão pela atividade minerária, por exemplo. Para os fiéis que frequentam essas cavernas, nesse caso a Lapa de São Bento, ela é um lugar de milagres e promessas e, por isso, tornou-se um lugar sagrado. Com uma hierofania, o espaço desprovido de valor, passa a ser especial para a comunidade. Para Gil Filho (2008), a institucionalização dos lugares sagrados e de peregrinação reconhecidos pela religiosidade popular é uma característica peculiar da territorialidade católica.

A manifestação cultural tradicional e religiosa que ocorre na Lapa de São Bento é praticada por guardas de congado, que é uma tradição popular católica. Além das guardas, outros indivíduos buscam no subterrâneo, graças a serem alcançadas. A tradição do congado guarda riqueza de saberes que datam do período de exploração dos escravos negros no Brasil, retratando o seu

sofrimento neste período. Os escravos já possuíam tradição religiosa africana, porém, foram catequizados ao chegarem ao Brasil. Há referências às confrarias ou irmandades religiosas de negros no Brasil, a partir do século XVII, que representaram um contínuo de sua devoção à Nossa Senhora do Rosário e outros santos na África portuguesa, aqui reforçados como instrumentos de defesa contra o regime de escravidão. Nos fins do século XVII os padres já coroavam reis e rainhas escolhidos entre os escravos mais categorizados da comunidade que, sob a dominação de reis do Congo, impulsionavam a cultura religiosa e profana da história colonial. A devoção a Nossa Senhora do Rosário e posteriormente a São Benedito, tiveram ampla divulgação no século XVIII: Igrejas, capelas e irmandades afluíam onde os escravos constituíam parcela significativa da população, os quais eram imediatamente alcançados por um processo de aculturação religiosa. Por isso, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito são considerados como protetores dos negros e daí persevera a tradição do congado (INTRODUÇÃO, 1974).

É a manifestação da fé católica de devoção, principalmente à Nossa Senhora do Rosário, aliada a resquícios das religiões de matriz africana dos escravos, que se fazem presentes nas danças e no toque dos tambores. Conforme Garone (2008), as manifestações do congado (também conhecidas como congada, reinado, reisado ou irmandade) por datarem de período anterior ao século XVIII no Brasil, têm valores histórico, cultural e social inegáveis.

A transmissão dos saberes do congado é oral e, por isso, é considerada Patrimônio Imaterial, tanto nacional quanto estadual, por ser relevante na história e cultura do Brasil e do Estado de Minas Gerais. Assim, para o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), o Patrimônio Cultural Imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. É apropriado por indivíduos e grupos sociais como importantes elementos de sua identidade.

A tradição oral regional afirma que o uso religioso na Lapa de São Bento por outros fiéis e grupos religiosos que não fazem parte do congado, ocorre aproximadamente há mais de 250 anos, segundo relatos de populares que frequentam a caverna e manifestam sua fé no ambiente: “Tem muitos anos (...) minha mãe contava pra nós que a avó dela já ia lá quando era criança (...)”².

Já o início do uso religioso da Lapa de São Bento pelo congado se deu a partir de uma antiga promessa realizada no dia 03 de maio em período anterior “a uma guerra mundial”. Ressalta-se que a tradição já era praticada na região e a promessa desencadeou o uso da caverna pelas guardas. Levando-se em consideração que tal promessa foi feita para Nossa Senhora do Rosário (Padroeira dos negros), é provável que os três homens também ajudassem no congado.

É uma coisa velha que já vem desde a última guerra que teve. A Guerra Mundial, onde que o Brasil participou da Guerra. Então nessa participação dessa guerra aí, três pessoas aqui do São Bento foram convocadas pra guerra. Só que aí a fé deles era tanta, que eles ajudavam também no congado, eles fizeram uma promessa pra Nossa Senhora do Rosário. Se eles fossem pra guerra, mas, voltasse todos três com vida, o dia que eles morresse no São Bento outra vez, eles iam levantar a bandeira no São Bento e enquanto tivesse morador no São Bento, era pra levantar essa bandeira lá, o congado não deixava acabar mais. E eles foram. Todos três foram pra guerra. Aí diz que eles chegaram até uniformizados, entraram na guerra pegaram as arma e tudo, foram pro mato pra troca de tiro e tudo, na hora que eles chegaram no mato, chegou o comunicado que a guerra tinha acabado! Aí eles voltaram, chegaram no dia 03 de maio, comunicaram lá, não sei como eles fizeram comunicação na época, chegaram no dia 03 de maio no São Bento e levantaram a primeira bandeira no dia 03 de maio. Daí foi todo ano!³

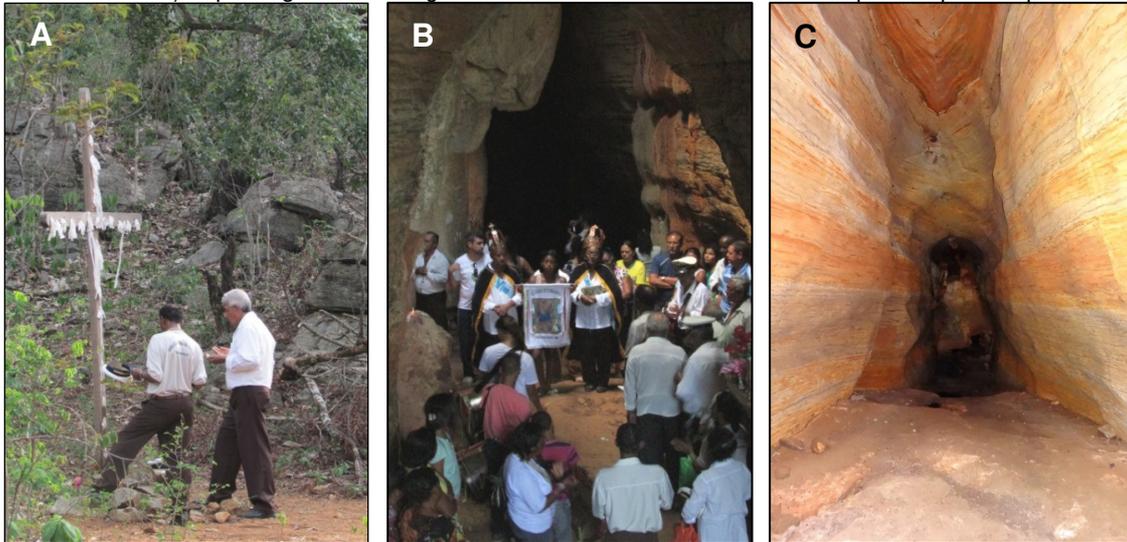
A última guerra mundial a qual o Mestre se refere, é a Segunda Guerra Mundial com início em 1939 e término no ano de 1945. Como ele menciona a convocação de três moradores, é

² Entrevista com o Mestre da guarda de congado de Caetanópolis 11 de outubro de 2014.

³ Entrevista com o Mestre da guarda de congado de Caetanópolis 11 de outubro de 2014.

possível inferir que a promessa tenha sido feita em 1942, ano de criação da Força Expedicionária Brasileira (FEB). Mesmo que 1942 não tenha sido o ano efetivo da mobilização nacional, é razoável aceitar que as convocações ou boatos teriam se iniciado neste ano. Portanto, são mais de 70 anos de utilização da Lapa de São Bento e seu entorno pelo congado (Figuras 7 e 8).

Figura 7. A) Integrantes da Guarda de Congo de Caetanópolis-MG em oração no crucifixo existente na área externa à Lapa. B) Integrantes da Guarda de Congo de Caetanópolis-MG dentro da Lapa de São Bento. C) Aspecto geral da litologia e as camadas da rocha sedimentar que compõe a lapa.



Fonte: Fotos A e B) OLIVEIRA, I.F.G., 2014; Foto C) TRAVASSOS, L.E.P., 2014.

Além do congado, outros fiéis fazem constantemente promessas para Nossa Senhora da Lapa, para alcançar suas graças:

A dona Eni mesmo, não sei se foi um filho dela, que quando nasceu, nasceu sem a junta do pé Era só a pele... mexia, dobrava, cê podia torcer assim... todo mole. O médico achava que não ia ter cura. Aí ela foi e fez um pedido pra Nossa Senhora da Lapa que curasse o pé do minino, que ela ia fazer uma perna de cera pra levar pra lá, pôr lá e levar o minino lá pra rezar um terço lá. Aí, com pouco tempo ela voltou no médico outra vez, o médico falou: ele não tem nada no pé não uai. O pé dele tá perfeito, tá normal!⁴

A cultura local reflete o alto nível de sacralidade dos lugares nas práticas de rezas, promessas e romarias. Essas práticas tomam uma forma simbólico-religiosa centralizada nos santos. É em torno deles que gira todo o catolicismo popular, pois o representam fundamentalmente. Como seres pessoais, e também espirituais, são dotados de poderes sobrenaturais e, estando no céu, podem intervir junto a Deus em favor dos homens e se fazem presentes na Terra através de suas imagens (ROSENDAHL, 2002).

Os fiéis, por meio da força de sua fé, acreditam que a Lapa é um lugar de milagres e, por isso, um lugar sagrado. Os indivíduos que possuem um sentimento de pertencimento com o lugar passam a cuidar dele como algo especial, confirmando a topofilia. O sentimento de pertencimento com a Lapa é tão significativo que a guarda de congado de Caetanópolis foi formada dentro da caverna, segundo o Mestre.

Tendo em vista a antiguidade do uso religioso dessa caverna e considerando seu estado de conservação geral, é possível ponderar que o espaço está sendo preservado pela sua sacralidade percebida. Neste contexto, rompe-se parcialmente com a ideia conservacionista extrema que coloca a natureza como algo distante da população que nela vive e que dela depende.

⁴ Entrevista com o Mestre da guarda de congado de Caetanópolis 11 de outubro de 2014.

O uso religioso da caverna, além de romper parcialmente com o conservacionismo extremo, promove a valorização do patrimônio imaterial representado pelo congado, além de incluir o atributo de destacada relevância histórico-cultural ou religiosa existente na legislação protetiva das cavidades naturais subterrâneas no Brasil. O congado na Lapa de São Bento tende a preservar o ambiente natural de outras ameaças, pois sendo considerado um lugar sagrado, é impregnado de valores, símbolos e crenças que não permitem que o ambiente seja explorado de outra forma que não seja a religiosa e/ou cultural.

BREVES CONCLUSÕES

Da interação entre o homem e o meio natural resulta um espaço social e culturalmente produzido, como a Lapa de São Bento. A apropriação dessa caverna pelo congado e outros grupos religiosos promove a preservação do patrimônio espeleológico e do patrimônio cultural imaterial. A relação entre os dois patrimônios pode ser percebida, também, como potencial para a preservação de uma identidade social, cultural e histórica que pode se perder no tempo e no espaço.

Assim sendo, a valorização e o reconhecimento de ambos são necessários e benéficos para que a população local também passe a reconhecer a importância do lugar, da sua cultura popular, seus saberes e suas tradições particulares. Além disso, perceber o carste como parte de sua cultura é algo importante se for lembrado o fato de que são áreas frágeis e de extrema importância para a recarga hídrica.

Com o reconhecimento da Lapa e do Congado como patrimônios espeleológico e imaterial por parte da população e dos órgãos governamentais competentes, acredita-se ser possível a promoção de ações de preservação e salvaguarda, que também são extremamente necessárias e importantes como forma de incentivo para a continuidade e resgate da tradição.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior (CAPES), pela bolsa concedida para pesquisa no curso de Mestrado. Aos integrantes da guarda de Congado de Caetanópolis, pela disponibilidade e fornecimento de informações importantes à esta pesquisa e permissão da observação participante. Ao gerente da Flona de Paraopeba, Renato Diniz Dumont (ICMBio), e ao Analista Ambiental do CECAV, Mauro Gomes (ICMBio).

REFERÊNCIAS

- AMORIM FILHO, O. B. A evolução do pensamento geográfico e suas consequências sobre o ensino da geografia. **Revista Geografia e Ensino**, ano 1, n.1, p.5-18, 1982.
- BAPTISTA, M.C.; et al. **Geodiversidade do estado de Minas Gerais**. Belo Horizonte: CPRM, 2010. p. 17-34.
- BELLO, A.A. **Introdução à Fenomenologia**. Bauru: Edusc, 2006. Tradução de Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud.
- BRASIL. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Patrimônio Cultural. **Patrimônio Imaterial**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>> Acesso em: 20 de fevereiro de 2015.
- CETEC – Fundação Centro Tecnológico de Minas Gerais. **Geomorfologia**. Belo Horizonte: CETEC, 1982. 1 carta: color. Escala 1: 1.000.000.
- CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis: Ed. UFSC, 2007. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta.
- _____. A geografia cultural: o estado da arte. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p.59-97.
- COMIG - Companhia de Mineração de Minas Gerais. **Mapa de Geologia de Minas Gerais**. Belo Horizonte: COMIG, 2003. 1 carta: color. Escala 1: 1.000.000.

COSGROVE, D. A Geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 92-122.

CPRM - Serviço Geológico do Brasil. **Projeto Sete Lagoas – Abaeté**: Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte: CPRM, 2010.

INTRODUÇÃO ao estudo do Congado. Belo Horizonte: PUC Minas, 1974.

GIL FILHO, S.F. Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. da C.; GIL FILHO, S.F. (Orgs.). **Da percepção e cognição a representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. Curitiba: NEER. 2007.

_____. **Espaço sagrado**: estudos em geografia da religião. Curitiba: IBPEX, 2008.

GARONE, T.D. **Uma poética da mediação**: história, mito e ritual no congado Setelagoano-MG. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Brasília: Universidade de Brasília. 2008.

HOLZER, W. Sobre paisagens, lugares e não-lugares. In: OLIVEIRA, L. de; FERREIRA, Y. K.; GRATÃO, L.H.B. (Orgs.). **Geografia, percepção e cognição do meio ambiente**. Londrina: Edições Humanidades, 2006. p.109-128.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Patrimônio Cultural. **Patrimônio Imaterial**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2015.

KOZEL, S. As representações no geográfico. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos da epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: UFPR. 2009.

MOREIRA, J. F. R. O sagrado e o profano no lugar Kalunga: as tradições do catolicismo popular e a festa no Engenho II em Cavalcante, Goiás. In: V NEER - As Representações Culturais no Espaço: Perspectivas Contemporâneas em Geografia. **Anais...** Cuiabá: UFMT, 2014. p. 1-24.

_____. Representação cognitiva do mundo interior. In: OLIVEIRA, L. de; FERREIRA, Y. K.; GRATÃO, L.H.B. (Orgs.). **Geografia, percepção e cognição do meio ambiente**. Londrina: Edições Humanidades, 2006. p. 35-47.

OLIVEIRA, L. Ainda sobre percepção, cognição e representação em geografia. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Orgs.). **Elementos da epistemologia da geografia contemporânea**. Curitiba: UFPR, 2009.

ROSENDAHL, Z. O Espaço, o sagrado e o profano. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p.92-122.

_____. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. 2 ed. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2002.

SANTOS, S.C.; SILVA, J.C. Identidade e expressões culturais lúdicas: um estudo da geografia humanista. In: V NEER - As Representações Culturais no Espaço: Perspectivas Contemporâneas em Geografia. **Anais...** Cuiabá: UFMT, 2014. p. 1-44.

TULLER, M.P. Aspectos fisiográficos. In: CPRM - SERVIÇO GEOLÓGICO DO BRASIL. **Projeto Sete Lagoas – Abaeté**: Estado de Minas Gerais. Belo Horizonte: CPRM, 2010. p. 21-24.

TRAVASSOS, L.E.P. **Caracterização do carste da região de Cordisburgo, Minas Gerais**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. 2007.

_____. **A importância cultural do carste e das cavernas, Minas Gerais**. Tese (Doutorado em Geografia) – Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. 2010.

_____, et al. A utilização de cavernas como lugares de devoção e práticas ritualísticas. **OLAM – Ciência & Tecnologia**, v. 9, n. 1, p. 270-288, 2009.

TUAN, Y.F. **Topofilia**: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: Difel/Difusão Editorial, 1980.

_____. **Espaço e Lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel/Difusão Editorial, 1983.