

CAVERNAS COMO ESPAÇOS SAGRADOS

CAVES AS SACRED SPACES

Elvis Pereira Barbosa

Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

Contatos: barbosa.elvis@gmail.com; elvisb@uesc.br.

Resumo

Este trabalho procura esclarecer como o espaço natural de uma caverna transforma-se em espaço sagrado. Através da análise de algumas cavernas no interior da Bahia, observam-se características exclusivas e que variam de uma caverna para outra como a dependência, em grande parte, da religiosidade das pessoas que frequentam a caverna-templo.

Palavras-Chave: Caverna; Espaços Sagrados; Religiosidade.

Abstract

This paper looks for understand how the natural area of a cave becomes sacred space. Through analysis of some caves in Bahia, there are unique characteristics and vary from one cave to another as dependence, in large part, the religiosity of the people attending the cave-temple.

Key-words: Cave; Sacred Spaces; Religiosity.

1. INTRODUÇÃO

Na escala temporal da humanidade, a caverna está situada nos primórdios da História do Homem. Nela os primeiros indivíduos do gênero *Homo* buscaram abrigo contra o calor escaldante das pradarias, contra os predadores naturais, contra a chuva; ela serviu como abrigo, local de habitação, como local de veneração aos mortos e também às divindades. Este espaço é um *locus* natural relevante para o processo de construção do ser humano como sujeito que realiza intervenções no espaço e transforma-o segundo as suas necessidades imediatas ou de longo prazo, seja para saciar a sua sede de conhecimento ou simplesmente para repousar e manter-se aquecido durante as noites de inverno (BARBOSA, 2011).

Esta condição de espaço primordial, necessário e sob certa medida de análise, aceitável, para a caverna demonstra um pouco o ar de mistério que envolve o espaço cavernícola, dando-lhe características especiais, ora mitológica, ora sagrada, ora apenas técnica. Por fazer parte do ambiente que não se compara aos espaços amplos e iluminados existentes do lado de fora da caverna, os mitos criados em torno dela guardam infinitos significados. No bojo desta análise, o próprio conceito de espaço, tal qual o conhecemos, muda.

Milton Santos (2008) define o espaço de diversas formas e destaca como o conceito muda ao longo do tempo. Aliás, esta relação tempo-espaço é,

para muitos historiadores, indissociável, formando um conjunto imbricado que não é possível compreender, sob certas análises, de forma isolada. Mas retornando ao termo Espaço, faz-se necessário entender como o conceito pode ser construído e, recorrendo novamente a Milton Santos, observa-se que “os elementos fixos, fixados em cada lugar, permitem ações que modificam o próprio lugar” (SANTOS, 2008, p. 61).

Primeiramente Milton Santos busca associar dois elementos subjetivos e importantes na construção do conceito do espaço: os elementos considerados fixos e os elementos considerados fluxos. Com o estabelecimento destes dois objetos, é possível construir infinitas análises de espaço dentro da geografia, como cadeias de montanhas como fixos e as mudanças climáticas ou a ação do homem sobre a natureza como fluxos. Transportando tudo isto para o ambiente de cavernas, enxerga-se ela como um elemento fixo e o ato humano como o fluxo ao qual Milton Santos busca demonstrar neste seu primeiro conceito sobre o espaço.

Apesar de importante para o entendimento do conceito de espaço, Milton Santos chama a atenção para o significado de artificialidade dos fixos no nosso mundo contemporâneo, cada vez mais presos ao solo, e também para a amplitude e quantidade de fluxos, estes cada vez mais rápidos (SANTOS, 2008). Ele então apresenta uma segunda possibilidade para compreender o conceito de espaço: territorialidade e relações sociais.

Pode-se entender que a caverna é um sistema territorial com área própria e definida pelas suas características geográficas – como geologia, microclima, fauna e flora – e as relações sociais que existem no seu entorno ou dentro dela, principalmente nas cavernas santuário, facilitam a análise do espaço cavernícola sob a ótica da territorialidade e relações sociais. Isto torna o espaço da caverna, como Bom Jesus da Lapa ou a Lapa da Mangabeira em dias de festa, o espaço determinante da cidade. Nestes momentos de festejos, as relações sociais são estabelecidas a partir da caverna, ela é o ponto de irradiação. As relações sociais em outros espaços continuam a existir, mas aquelas que transcorrem no ambiente cavernícola adquirem outra conotação espacial.

Uma terceira definição de Milton Santos para o termo espaço aponta na direção da teoria de sistemas onde o “espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como um quadro único no qual a história se dá”. (SANTOS, 2008, p. 62-63).

Neste último conceito, Milton Santos compara a natureza selvagem da aurora dos tempos aos objetos fabricados pelo homem e que vem, lentamente substituindo os elementos naturais, criando uma suposta “natureza” artificial. Para ele, “o espaço é hoje um sistema de objetos cada vez mais artificiais, povoado por sistemas de ações igualmente imbuídos de artificialidade, e cada vez mais tendentes a fins estranhos ao lugar e a seus habitantes” (SANTOS, 2008, p. 63).

Para o entendimento aplicado aqui ao termo *espaço* da caverna, o conceito que melhor se enquadra é justamente o terceiro, pois a caverna é “formada por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações” (SANTOS, 2008, p. 63) que não podem ser considerados de forma isolada, mas que necessitam da compreensão como um todo, um único local onde ocorre a história, onde as relações sociais acontecem e onde há interação entre os diversos atores que habitam este espaço.

O conjunto *indissociável e solidário* – sob a análise de Milton Santos (2008) – de objetos que formam a caverna, pode ser visto através da sua construção física, do calcário que a forma, que está na sua constituição. Em uma caverna templo, outros elementos são acrescentados a este conjunto e com o passar do tempo tornam-se indissociáveis também, como as imagens que são postas para a construção

dos rituais religiosos ou aquelas que são depositadas pelos fiéis na busca pelo milagre salvador. Ao observamos algumas cavernas templo, como a de Bom Jesus da Lapa, é impossível dissociá-la do conjunto de imagens existentes em seu interior, o aspecto de templo que lhe foi atribuído ao longo de mais de trezentos anos.

Outra definição de espaço é apresentada por Henri Lefebvre (LEFEBVRE, 2008). Segundo este autor, “existem vários métodos, várias abordagens no que concerne ao espaço, e isso a diferentes níveis, de reflexão, de recorte da realidade objetiva.” (LEFEBVRE, 2008, p. 36). Na definição clássica de Lefebvre, o espaço é analisado sob o ponto de vista da percepção enquanto saber, enquanto percepção comum “à escala do indivíduo e de seu grupo, a família, a vizinhança, aí compreendendo o que se chama 'o ambiente' (Umwelt)”. (LEFEBVRE, 2008, p. 36). Esta relação entre espaço e percepção do indivíduo ou do seu grupo social, torna o entendimento do espaço de uma caverna sacralizada instigante, pois torna-se possível compreender a partir da análise do uso coletivo do ambiente cavernícola, como o sujeito se comporta diante do sagrado e do espaço já sacralizado ou em vias de sacralização.

A significância do espaço ou de um determinado espaço dentro da caverna, levanta a seguinte questão: para quem interessa aquele espaço? Para os diversos pesquisadores que entram constantemente numa caverna, o espaço é importante para a ciência. Desvendar aquele espaço escuro, sujo e desconhecido torna-se importante para revelar aos outros a imponência da cavidade. Mas imponência para quem? Para quem a vê sob o ponto de vista da ciência ou para quem a vê sob o ponto de vista da curiosidade? Portanto, observa-se uma variabilidade no conceito a ser empregado para o termo espaço quando se relaciona ao ambiente de uma caverna. Assim, o espaço nunca será o mesmo para o cientista e para o peregrino que entra numa caverna em busca de “esperança e de luz”. Para o primeiro, ele será apenas descritivo, já para o segundo ele será a própria essência da caverna.

As relações sociais construídas a partir daquele espaço, ganham características próprias e, por que não dizer, únicas. A crença no milagre, na cura salvadora da água que brota das estalactites, ou que escorrem pelas paredes que formam a caverna, são exclusivas daquele espaço. Não há relação com o espaço de uma igreja construída pelo homem. Aquele é um espaço natural que, em última instância, foi erguido pela própria divindade e os seus contornos expressam, com maestria, o desenho

“pensado” não pelo homem mas sim pela “mão divina”. Mesmo que alguns elementos artificiais sejam acrescentados à caverna tornada templo, como altares, iluminação, área para guarda dos objetos dos penitentes (salão de ex-votos), ainda assim estes novos elementos serão incorporados ao “desenho original” feito pela divindade e não poderá ser suprimido pela mão do homem, como alguns peregrinos afirmam em seus depoimentos. É o espaço sendo lentamente sacralizado, seja pela força dos fiéis que frequentam continuamente o local, seja pela força da Igreja oficial que torna os espaços naturais em espaços sagrados segundo a sua conveniência.

dirigem a esta caverna em busca da realização de um milagre, transformaram a caverna, os seus arredores e aqueles que a frequentam. Ali ainda existe a natureza original, apesar dos elementos artificiais que ajudam a compor o cenário, ali persiste o espaço enquanto texto social. Ao mesmo tempo, não se consegue mais imaginar este espaço sob outro aspecto, remetendo-o à sua forma original antes da ação humana transformar o ambiente sacralizando-o, elevando-o a uma condição de espaço religioso, território sagrado. Ele foi transformado pela ação humana e ao mesmo tempo ele consegue modificar os atores que ali entram. É uma ação de reciprocidade.



Figura 1 – Interior da Capela do Bom Jesus da Lapa, Bahia em desenho de Theodoro Sampaio, 1879. (Fonte: Ivoneide de França Costa, 2007).

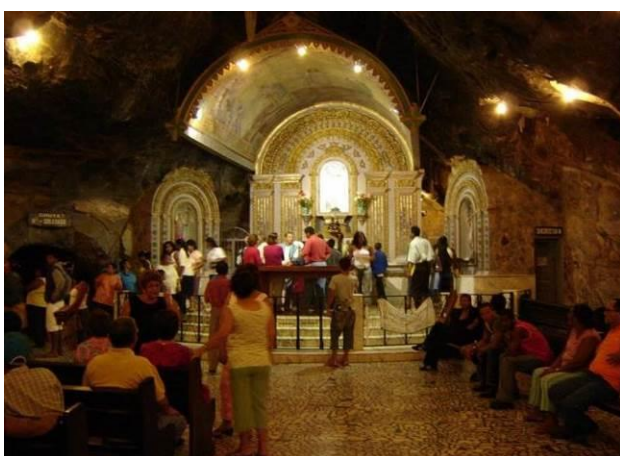


Figura 2 – Interior da Capela do Bom Jesus da Lapa, Bahia, em 2005 (Fotografia de Elvis Barbosa).

Observando-se as Figuras 1 e 2, mesmo com uma diferença de mais de 120 anos, é possível atribuir esta noção de espaço construído por Milton Santos e por Henri Lefebvre, pois a condição de templo da referida caverna é indissociável. O espaço configurado como um *locus* sagrado e consolidado ao longo do tempo pelos incontáveis fiéis que se

2. DISCUSSÃO

Os diversos sistemas de objetos que ocupam a caverna templo e os diversos sistemas de ações que ali ocorrem, formam o espaço da cavidade subterrânea. Este espaço, originalmente adaptado aos interesses pessoais e coletivos, transformou-se de um simples “buraco na crosta terrestre” em um ambiente sacro, local da morada do sagrado, da permanência da divindade. Talvez, o “Homem” que sacralizou aquele ambiente, não teve a intenção de criar algo que extrapolasse a sua noção pessoal de espaço, mas a coletividade através da peregrinação (SANTOS, 2010).

Para Hobsbawm, as chamadas “tradições” podem ser inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas tanto quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez” (HOBSBAWM, 1984, p. 9). Exemplos desta invenção de tradição ligada ao trato religioso no interior de cavernas é o que não faltam dentro e fora do Brasil. A tradição religiosa de Bom Jesus da Lapa por exemplo, a sua origem perde-se no tempo, confundindo muitas vezes o próprio indivíduo que segue em romaria até o local. A tradição da peregrinação ao Bom Jesus da Lapa, remete ao retiro realizado pelo monge Francisco de Mendonça Mar, que após peregrinar pelo sertão das antigas Capitânicas da Bahia e de São Jorge dos Ilhéus, descobriu o rochedo onde colocou a imagem do Bom Jesus e então iniciou-se o rito da peregrinação por volta de 1691. O espaço onde o monge inicialmente habitou foi transformado em ambiente sagrado por ele e posteriormente pelos inúmeros fiéis que passaram a seguir ao local em busca de um milagre, de uma cura e das águas sagradas que caíam das estalactites. Com o passar

dos anos este espaço foi definitivamente sacralizado e defendido pela Igreja como um ponto de peregrinação importante aos inúmeros fiéis que creem na salvação feita pela tradição católica (Figura 3).



Figura 3 – Missa campal na entrada do santuário do Bom Jesus da Lapa, Bahia (Fotografia de Elvis Barbosa).

Já a tradição religiosa da Gruta do Bom Pastor no município de Paripiranga, Bahia, é bem recente. Criada pelo Bispo Dom Mário Zaneta, ela surgiu a partir do momento em que o Bispo resolveu criar uma festa religiosa para aproximar os jovens da região. Assim, no ano de 1994 foi adquirida uma pequena área no distrito de Lagoa Preta, onde localiza-se a gruta do Bom Pastor e algumas peregrinações foram realizadas atraindo as paróquias da região de Paripiranga. A característica desta peregrinação é que ela está indiretamente relacionada à caverna, uma vez que os peregrinos não descem à cavidade para as celebrações, elas são realizadas do lado de fora da gruta em decorrência do pouco espaço interno, do acesso difícil e da alta temperatura interna – aproximadamente 30° C. Após as celebrações, os fiéis descem ao interior da caverna conduzidos por guias e em pequenos grupos (Figuras 4 e 5).

Esta tradição não tem a sua origem presa ao passado remoto, nem ao menos surgiu a partir de evento especial, um milagre por exemplo. Ela foi criada pela Igreja com o único intuito de ampliar o seu leque de evangelização. Este é um exemplo de evento criado com a função de forjar uma futura tradição. Com o passar dos anos ela pode tornar-se uma forte tradição religiosa e assim se manter por si mesma, sem se apegar aos laços do passado que a criaram. Estes são exemplos de tradições inventadas.



Figura 4 – Altar externo da Gruta do Bom Pastor, Paripiranga, Bahia (Fotografia de Elvis Barbosa).



Figura 5 – Entrada da Gruta do Bom Pastor, Paripiranga, Bahia (Fotografia de Elvis Barbosa).

Bom Jesus da Lapa é tão inventada quanto o Bom Pastor, mas há um diferencial marcante entre as duas tradições: o tempo. Para a romaria de Bom Jesus da Lapa, o tempo distante é fundamental na manutenção e fortalecimento da tradição. Três séculos de rito criaram uma manifestação religiosa singular no sertão baiano e serviu para difundir e fortalecer a posição da Igreja naqueles rincões. Já a Gruta do Bom Pastor, a tradição foi criada há pouco mais de dez anos em um local onde houve a intenção de se criar um evento. Nesta caverna não houve o milagre, ou até mesmo a peregrinação inicial que desencadeou o processo, apenas a ideia inicial da Instituição religiosa. Com o passar do tempo, o rito foi entrando em desuso e a tradição não conseguiu se manter por si só. Hoje há uma vaga esperança da recuperação da peregrinação e ela vive apenas nas lembranças dos fiéis mais velhos. A tradição habita apenas a memória coletiva daqueles que participaram ao longo das três romarias, realizadas a cada dois anos, e que se tem notícia. O seu significado perdeu-se, não conseguiu se manter devido a sua debilidade original. Restou no local

somente os portões de entrada para a caverna e as árvores plantadas pelos fiéis durante uma das romarias. Dentro da caverna não há imagens de santos, o espaço não foi sacralizado, mas sim o entrono da sua entrada.

A comparação entre os dois processos rituais é interessante para definir aqui o que é realmente uma tradição de peregrinação para cavernas. Hobsbawm define tradição como “essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (1984, p. 12). O mesmo autor reforça a diferenciação entre tradição e costume, considerando a principal característica da tradição a sua invariabilidade, mesmo aquelas que foram inventadas. Já o costume tem como característica a sua variabilidade. Assim, nota-se na peregrinação ao Bom Jesus da Lapa uma invariabilidade espaço-temporal no seu rito, ou seja, há verdadeiramente uma tradição. Para a Gruta do Bom Pastor observa-se uma variabilidade temporal, ocorria a cada dois anos, e ao mesmo tempo uma variabilidade espacial, o altar externo disputa o espaço com o interior da caverna em si. A tradição não se firmou e nem ao menos o costume conseguiu sobreviver no curto espaço de tempo da sua existência.

Desta forma, é possível entender o rito de uma romaria para o interior de uma caverna como uma tradição, mesmo que ela tenha sido inventada recentemente como o rito da Gruta do Bom Pastor. A variabilidade da romaria ao longo da sua curta existência não foi suficiente para criar ao menos uma ideia de costume local entre as populações que habitam o seu entorno. Dentro ainda da diferenciação entre tradição e costume, para Hobsbawm (1984), o costume tem a função de *motor e volante* pois ao mesmo tempo que impulsiona a tradição, ele a conduz em direção a perenidade.

Assim, oficialmente inventada e independentemente dos interesses que moveram a sua criação, a tradição da romaria dentro do espaço sacralizado da caverna foi necessária para a manutenção de costumes tradicionais dentro da velha estrutura da Igreja Católica, que corre o constante risco de perda de fiéis para o movimento dos cristãos “renascidos” também conhecido como Igrejas Evangélicas. Fora dos grandes centros, esta é uma das formas encontrada pela Instituição para a perenização das suas velhas práticas e a conquista de novos adeptos, principalmente entre os mais jovens.

2.1 Espaços naturais e espaços sagrados

Para além do processo físico de interpretação da caverna, encontra-se o processo metafísico e simbólico e voltando à Alegoria da Caverna de Platão, muito bem analisada por Figueiredo (2010). Comparando o texto de Platão com as análises realizadas por autores diversos como Ana Lúcia Lazarini e Evilázio Teixeira, Figueiredo consegue apresentar a Alegoria da Caverna sob diversos aspectos como o educacional, o filosófico e o imagético que é justamente parte da análise pretendida aqui. Assim é possível compreender parte das imagens construídas pelos indivíduos, mesmo aqueles que nunca entraram no ambiente cavernícola.

Esta visão de local de confinamento, espaço de trevas, entrada para o inferno é o pensamento geral da maioria dos indivíduos que veem a caverna como algo distante, um espaço morto e sem a graça encontrada a céu aberto. Justamente nestes espaços é que alguns sujeitos buscam o abrigo para encontrar o místico, o “maravilhoso” e a paz de espírito. Simbolicamente, como se almejasse a necessidade de “levar a luz” para dentro das trevas é que alguns grupos sociais procuram justificar a transformação daquele espaço em um ambiente sagrado e ao “levar a luz divina” para aquele local está subjetiva e inconscientemente transformando o local, sacralizando o espaço e dando novo sentido ao lugar.

Esta situação é diferente da construção de uma capela ou de uma igreja. No processo construtivo, o local precisa ser sacralizado para que então ele se torne um ambiente especial. Uma vez sacralizado, o espaço nunca perderá esta condição, independentemente da sua situação. Um claro exemplo deste processo pode ser observado na Sinagoga Kahl Zur Israel, a primeira sinagoga erguida na América, durante a ocupação holandesa na Capitania de Pernambuco entre 1630 e 1654 (ALBUQUERQUE, 2012). Mesmo séculos depois, ao ser identificada em uma escavação arqueológica em 1999, o local teve atenção especial por parte da comunidade judaica de Pernambuco e o local, considerado sagrado no passado retornou à sua condição original, não mais como uma sinagoga, mas o local permanece considerado sacro pelos judeus.

Já uma caverna, o processo de sacralização é diferente. Por ser uma “obra do criador” ela já é especial para aqueles que ali dentro realizam as suas preces e buscam amparo espiritual. Mas esta premissa não significa que o local não precise da sua

transformação em ambiente sagrado. É necessário o processo ritualístico que transformará a simples caverna numa caverna-templo.

Para o fiel, o peregrino, não basta entrar numa caverna e orar. O espaço tem de ser tornado sagrado para que haja uma interação com a divindade. Mircea Eliade dá destaque a este detalhe ao afirmar que “compreender que a cosmização dos territórios desconhecidos é sempre uma consagração: organizando um espaço, reitera-se a obra exemplar dos deuses” (ELIADE, 2001, p. 35). Continuando ainda com Eliade, há de se destacar que “instalar-se num território equivale, em última instância, a consagrá-lo” (ELIADE, 2001, p. 36). Para ele a cosmização extrapola o ambiente e faz-se necessário compreender também o simbolismo que ele define como centro do mundo – a casa – e a santificação deste lugar.

Colocando de lado a casa, percebe-se que esta definição de Eliade se aplica à caverna. Para os fiéis que sacralizaram o espaço natural, ali estão representados todos os elementos da Construção divina do Universo: trevas, luz, terra, vida. E atribuir ao espaço natural esta condição de sagrado vai além do simples santuário. É naquele momento o Centro do Mundo, o local onde o milagre acontece, seja através das gotas que escorrem do teto ou dos souvenirs retirados das rochas que compõem o cenário da caverna. O fiel crê na passagem dos elementos divinos, mais até que nas construções erguidas no centro da cidade em homenagem à divindade. A caverna é um fragmento da divindade que o homem aproveita, toma para si em nome da própria divindade. Não é de estranhar que a maioria das cavidades onde ocorrem ritos religiosos possuam nomes relacionados à própria divindade ou das formas que ela normalmente encontra para se “comunicar” com os fiéis: Gruta do *Bom Jesus* da Lapa, Gruta do *Sagrado Coração de Jesus*, Gruta do *Nosso Senhor dos Milagres*.

Inicialmente a caverna não é escolhida ao acaso, ela passou por um processo mítico que a transformou no espaço sagrado citado por Eliade, a *imago mundi*. Na verdade, a caverna reproduz um modelo transcendental, em outras palavras, é a representação terrestre do mundo imaterial divino, é o arquétipo celeste. Permanecendo com a ideia de *imago mundi* de Eliade, a “estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo resantifica continuamente o mundo, uma vez que representa e o contém no mesmo tempo” (ELIADE, 2001, p. 56).

A caverna faz parte desta resantificação constante, pois ela é parte integrante da própria criação e não apenas mais uma representação humana do arquétipo celeste. Ela é o próprio arquétipo celeste “oferecido” pela divindade ao Homem que ali construiu o seu elo ao tornar o espaço natural em sagrado. Pode ser visto como o local onde a divindade já se encontra e cabe ao Homem apenas delimitar o espaço de adoração, ao contrário das catedrais que são construídas para lá dentro colocar a divindade (Figuras 6 e 7).



Figura 6 – Exemplo do arquétipo celeste oferecido pela divindade. Altar no interior da Lapa dos Brejões, Morro do Chapéu, Bahia (Fotografia de Elvis Barbosa).



Figura 7 – Exemplo do arquétipo celeste construído pelo Homem. Interior da Catedral de Nossa Senhora do Rosário, Santo Amaro da Purificação, Bahia. (Fotografia de Elvis Barbosa).

Na medida do possível, este espaço terá de reproduzir ao máximo as condições normais do *imago mundi* para que ele permaneça sagrado ao longo do tempo, independente de quem a sacraliza, como ocorreu com a sinagoga no Recife ou com a Gruta da Milagrosa no município de Pau-Brasil, cerca de 180 km ao sul de Itabuna, Bahia (Figura 8).

No passado a gruta foi sacralizada e os ritos cristãos ocorriam de maneira normal naquele espaço, com realização de missas, casamentos e principalmente batizados. Com a retomada da área pelos grupos indígenas após um longo conflito pela posse e uso das terras, a área onde está a caverna foi incorporada à Reserva Caramuru-Paraguaçu, mas ela não deixou de ser sagrada para os índios. Embora não pertencesse mais ao rito cristão ela permaneceu como um espaço sagrado, agora reservado aos ritos dos grupos indígenas instalados na região. Houve a mudança do rito, mas permaneceu a tradição, agora com um outro enfoque religioso.



Figura 8 – Detalhe do altar da Gruta da Milagrosa, Pau-Brasil, Bahia. (Fotografia de Elvis Barbosa).

3. CONCLUSÕES: A FORÇA DO IMAGINÁRIO, DOS SÍMBOLOS E DOS SINAIS

Prosseguindo com a ideia de Figueiredo (2010), em muitos dicionários de símbolos, normalmente encontramos o verbete sobre cavernas. Biedermann (1993) define-a, em rápidas palavras, “como as portas misteriosas para o chamado mundo subterrâneo”.

Esta definição de Biedermann (1993), pode-se induzir a uma indicação da caverna como a porta do inferno, morada dos espíritos. Esta referência permeia a maioria das religiões, sempre associando-a a um local impuro, salvo raras exceções, e, para além da simples definição, tem-se uma noção de imaginário, de como a mente humana cria mitos, símbolos e sinais em torno de algo que não se tem noção exata do que se pode entender. Por diversos momentos, ao entrar numa caverna ou ao sair dela, os pesquisadores ouvem daqueles que não a conhecem algumas perguntas como se lá no seu interior não tem cobras ou outros animais peçonhentos, ou então falam do medo da escuridão e são estes medos, estes temores que conduzem o

imaginário popular. Desbravar uma caverna, penetrar na sua imensidão escura é desbravar o próprio medo, é enfrentar os temores e retornar como um vitorioso por ter vencido as trevas. É o mito do renascimento, da purificação, do retorno à vida que habita o imaginário inconsciente do fiel.

Marli Geralda Teixeira (2003), ao lidar com o imaginário de uma caverna na região de Santa Luzia, próxima a Ilhéus, trata esta questão da seguinte maneira como se o imaginário estivesse inserido em um espaço que vai para além da cultura local, em outras palavras, produzida, elaborada, preservada e transmitida pela sociedade regional através de movimentos sincrônicos e diacrônicos.

Estes movimentos sincrônicos/diacrônicos citados por Marli Geralda Teixeira é constantemente observado nas comunidades que estão no entrono das grutas, principalmente aquelas de interesse religioso, como a Lapa da Mangabeira ou Bom Jesus da Lapa. A cada instante o mito em torno da caverna – quando ele existe – está em constante mudança, permanecendo apenas como perene aqueles que atestam a existência da cavidade como caverna-templo e que não podem ser dissociados ou excluídos sob o risco de perda de identidade do lugar. É este imaginário coletivo, que cria, alimenta e sustenta o mitos relacionados à caverna, seja ela em Santa Luzia ou em Ituaçu ou Iramaia.

O mito em torno da caverna é complexo, e sofre variação de uma caverna para outra. Ele pode estar apenas relacionado ao evento que deu origem à tradição cristã ou se relacionar com outras religiões também. A caverna passa pelo processo de purificação elaborado pelo Homem, apesar de ser em última instância o lugar criado pela divindade e portanto já sagrado na sua origem, ao menos aos olhos do fiel. É o mesmo processo de purificação que passa o homem religioso (ELIADE, 2001).

Ao buscar o significado do trans-humano no interior de uma cavidade subterrânea natural, o homem religioso tenta aproximar os demais sujeitos da divindade que é reverenciada na caverna, seja ele o Sagrado Coração de Jesus ou o próprio Bom Jesus e os indivíduos que participaram do milagre original da caverna, como o vaqueiro que perdeu o seu gado, é o grande herói a ser lembrado com o passar do tempo, embora o seu nome seja esquecido, mas não o seu feito.

Longe da importância que a caverna teve para a humanidade na aurora da sua História, ela aparece no centro da peregrinação como um elo entre o material e o sagrado, seja do ponto de vista cultural, simbólico, mitológico ou religioso. Abandona-se

assim a ideia de ser – para algumas pessoas – o reino das trevas, o portal do inferno e se transforma num espaço sagrado, litúrgico, onde é possível *sentir* a presença de Deus. Esta mudança de paradigma é importante para entender o processo de sacralização do espaço cavernícola.

Definir um lugar como sagrado não é, aparentemente algo simples. Pode ser para os diversos estudiosos e segundo Costa (2010), este entendimento vai muito além do simples ato de elencar alguns elementos simbólicos que estejam presentes no interior dos santuários. Esse local, esse espaço, está relacionado à vida daqueles que se utilizam cotidianamente ou não das referências do *locus* como parte preponderante da sua vida e dos seus valores simbólicos. O espaço pode ser transformado pelas práticas religiosas ali realizadas, atribuindo então a qualidade de sagrado ao local. Essas práticas necessitam do reconhecimento dos demais grupos sociais para que a sacralidade seja então consolidada e os “símbolos sagrados formulam uma congruência para o entendimento dos lugares sagrados, sejam esses objetivados de forma explícita ou numa linguagem metafórica que expressa as etnogeografias dos lugares” (COSTA, 2010, p. 38).

Em Ituaçu o espaço também não nasceu sagrado, como em Massabielle, na aldeia de Lourdes nos Pirineus franceses, ou nas grutas italianas por onde São Francisco de Assis viveu no final do século XII (CERVANTES, 2011). Nesta cidade, o ambiente foi sacralizado a partir dos contos que envolvem vaqueiros que perderam os seus animais e o localizaram dentro da caverna ou se perderam nos diversos condutos dela e ao rezarem para os seus santos de devoção encontraram os animais perdidos ou conseguiram sair da caverna.

Dois pontos de sustentação devem ser observados. O primeiro, sugere que o espaço situado na entrada da caverna, representa o sinal da “purificação” do indivíduo, por estar posicionado na

entrada das trevas, do inferno. Ao transpor este “portal”, o penitente, o romeiro, o peregrino, alcança a graça de sentir-se protegido por Deus, por frequentar um espaço criado por Deus e assim, naturalmente sacralizado.

O segundo ponto coloca que o rito da romaria, da peregrinação à caverna, expressa o sacrifício para se alcançar a Graça no momento em que o romeiro adentra o espaço destinado à divindade, neste caso ao Sagrado Coração de Jesus para os romeiros da Gruta da Mangabeira e ao Bom Jesus para os romeiros da Gruta de Iramaia.

Apesar de tratar do *locus sacer* da caverna, o entendimento do processo de sacralização do espaço da Lapa da Mangabeira e da Gruta de Iramaia difere da abordagem empreendida a outras cavernas no Brasil, como é o caso da romaria para o Santuário do Bom Jesus da Lapa analisado por Carlos Alberto Steil (STEIL, 1996). Apesar de tratar da romaria para uma única caverna, a do Bom Jesus da Lapa na Bahia, Steil faz uma abordagem antropológica, procurando entender os indivíduos que realizam esta peregrinação e sua relação com o imaginário, com as penitências e principalmente a religiosidade que envolve o assunto em si, tudo isto como um espaço de disputa entre o sagrado e o discurso do catolicismo brasileiro.

AGRADECIMENTOS

A Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, minha Instituição de origem, à Preserv Ambiental – Soluções Integradas em Meio Ambiente Preserv, pela oportunidade de conhecer as cavernas de Paripiranga e poder observar a Gruta do Bom Pastor para tecer as considerações contidas neste artigo e também ao Grupo Mundo Subterrâneo de Espeleologia – GMSE pela companhia e informações sobre a região durante as visitas à Gruta do Bom Pastor.

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, M. **Arqueologia da sinagoga Kahal Zur Israel**. Disponível em: <http://www.brasilarqueologico.com.br/arq_sinagogakahalzurisrael.php>. Acessado em 15/12/2012.
- BARBOSA, E. P. Cavernas, estórias, história e tradições populares no sertão da Bahia, Brasil. In.: TRAVASSOS, L. E. P.; MAGALHÃES, E. D.; BARBOSA, E. P. **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011. p. 267-284.
- BIEDERMANN, H. **Dicionário ilustrado de símbolos**. São Paulo: Melhoramentos, 1993.

- COSTA, I. F. **O Rio São Francisco e a Chapada Diamantina nos desenhos de Teodoro Sampaio**. Feira de Santana: UEFS, 2007. Dissertação (Mestrado em Ensino, Filosofia e História das Ciências) - Universidade Estadual de Feira de Santana.
- COSTA, O. J. L. Hierópolis: o significado dos lugares sagrados no sertão cearense. In.: ROSENDAHAL, Z. (Org.). **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010. p. 35-60.
- CERVANTES, C. A. E. Las cuevas em la historia de la humanidad. In.: BARBOSA, E. P.; MAGALHÃES, E. D.; TRAVASSOS, L. E. P. **Cavernas, rituais e religião**. Ilhéus: Editus, 2011.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FIGUEIREDO, L. A. V. **Cavernas como paisagens racionais e simbólicas**: imaginário coletivo, narrativas visuais e representações da paisagem e das práticas espeleológicas. São Paulo, 2010. Tese (doutorado) – Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia. Área de Concentração em Geografia Física.
- HOBSBAWN, E. J. A invenção das tradições. In.: HOBSBAWN, E. J.; RANGER, T. (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LEFEBVRE, H. **Espaço e política**. Belo Horizonte: UFMG, 2008
- SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2008.
- SANTOS, M. G. M. P. Conhecimento geográfico e peregrinações: contributo para uma abordagem teórica. In.: ROSENDAHL, Z. (Org.). **Trilhas do sagrado**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2010.
- STEIL, C. **O sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.
- TEIXEIRA, M. G. (Org.). **O imaginário das grutas**. Ilhéus: Editus, 2003.