

Uma mitopoética do catolicismo mineiro: a virgem da Lapa de Antônio Pereira (Ouro Preto- MG)

A mythopoetics of Minas Gerais catholicism: the virgin of Lapa by Antônio Pereira (Ouro Preto-MG)

Una mitopoética del catolicismo de Minas Gerais: la virgen de Antônio Pereira (Ouro Preto - MG)

Virgínia Buarque¹
Isaías Gabriel Franco²
Jhaynara Bitencourt Pimentel³

Resumo

As mitopoéticas suscitam uma experiência de alargamento da rotina do sobreviver cotidiano, mediando conexões com alteridades associadas ao sagrado, à ancestralidade, ao mistério... Tais vivências, por sua vez, favorecem o reconhecimento de que o estar no mundo não se resume ao primado do humano, bem como instigam posturas de coabitação (e não de domínio) em relação ao existente. Neste artigo, iremos refletir sobre critérios teórico-conceituais empregados por uma tríade de intelectuais para interpretar as mitopoéticas: Claude Lévi-Strauss, referência do estruturalismo francês das décadas de 1950 e 1960; Michel de Certeau, bastante conhecido desde os anos 1970 por suas reflexões de cunho pós-estruturalista sobre a cultura contemporânea e as práticas místicas; Leda Maria Martins, importante antropóloga negra brasileira da atualidade, que dialoga com o pensamento decolonial. Nosso objetivo foi atualizar a consideração de tais critérios sob o viés de uma abordagem cosmopolítica e, simultaneamente, contextualizar histórica e culturalmente sua incidência a partir de uma mitopoética específica do catolicismo mineiro, a da Virgem da Lapa do distrito de Antônio Pereira, município de Ouro Preto-MG. Em paralelo, discutimos a atuação de instituições escolares face à promoção da “Festa da Virgem da Lapa”, apontando sua participação como uma estratégia de posituação das identidades sociais locais.

Palavras-chave: Mitopoética; Bricolagem; Fabulação; Antônio Pereira.

Abstract

Mythopoetics arouse an experience of expanding the routine of daily survival, mediating connections with alterities associated with the sacred, ancestry, mystery... Such experiences, in turn, favor the recognition that being in the world is not limited to the primacy of the human, as well as instigating postures of cohabitation (and not domination) in relation to the existing. In

¹ Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Ouro Preto/MG, Brasil.

E-mail: virginiacastrobuarque@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2590-1994>

² Universidade Federal de Ouro Preto e especialista em Música e Interdisciplinaridade. Ouro Preto/MG, Brasil.

E-mail: isaiasgabriel franco@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9856-0203>

³ Secretaria Estadual de Educação -MG. Ouro Preto/MG, Brasil. E-mail: jhaynarab.p@gmail.com.

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6261-1179>

this article, we will reflect on theoretical-conceptual criteria used by a triad of intellectuals to interpret mythopoetics: Claude Lévi-Strauss, a reference of French structuralism of the 1950s and 1960s; Michel de Certeau, well-known since the 1970s for his post-structuralist reflections on contemporary culture and mystical practices; Leda Maria Martins, an important black Brazilian anthropologist of the present day, who dialogues with decolonial thought. Our goal was to update the consideration of such criteria from the perspective of a cosmopolitical approach and, simultaneously, contextualize their incidence historically and culturally from a specific mythopoetics of Catholicism in Minas Gerais, that of the Virgin of Lapa in the district of Antônio Pereira, in the municipality of Ouro Preto-MG. In parallel, we discussed the role of educational institutions in promoting the “Festa da Virgem da Lapa”, pointing out their participation as a strategy for positivizing local social identities.

Keywords: mythopoetics; bricolage; fable; Antônio Pereira.

Resumen

La mitopoética suscita una experiencia de expansión de la rutina de la supervivencia cotidiana, mediando conexiones con alteridades asociadas a lo sagrado, la ancestralidad, el misterio... Tales experiencias, a su vez, favorecen el reconocimiento de que el ser en el mundo no se limita a la primacía de lo humano, además de instigar posturas de cohabitación (y no de dominación) en relación a lo existente. En este artículo reflexionaremos sobre los criterios teórico-conceptuales utilizados por una tríada de intelectuales para interpretar la mitopoética: Claude Lévi-Strauss, referente del estructuralismo francés de los años 1950 y 1960; Michel de Certeau, conocido desde la década de 1970 por sus reflexiones postestructuralistas sobre la cultura contemporánea y las prácticas místicas; Leda Maria Martins, importante antropóloga negra brasileña de la actualidad, que se dedica al pensamiento decolonial. Nuestro objetivo fue actualizar la consideración de tales criterios desde la perspectiva de un enfoque cosmopolítico y, simultáneamente, contextualizar histórica y culturalmente su incidencia a partir de una mitopoética específica del catolicismo minero, la de la Virgen de Lapa en el distrito de Antônio Pereira, municipio de Ouro Preto-MG. Paralelamente, discutimos el papel de las instituciones educativas en la promoción de la “Festa da Virgem da Lapa”, señalando su participación como estrategia para la positivización de las identidades sociales locales.

Palabras clave: mitopoética; bricolaje; fábula; Antonio Pereira

Introdução

Nestes tempos de mídias digitais, os mitos e as mitologias⁴ têm recebido bastante atenção. Assim, nas plataformas Facebook, Instagram, X (antigo Twitter) e TikTok, multiplicam-se vídeos produzidos por influenciadores ou criadores de conteúdo, no qual antigas mitologias foram “repaginadas” e aplicadas a situações contemporâneas. Os videogames também têm

⁴ As mitologias são aqui entendidas como repertórios de mitos que compartilham referenciais epistêmicos e estéticos próprios à sua contextualização histórico-social.

revisitado mitologias gregas, nórdicas e egípcias, suscitando provocativas conexões emocionais e cognitivas a mundos de deuses e monstros. E, claro, os streamings, com seus filmes e séries, não ficam atrás, em paralelo às produções cinematográficas (re)criadoras de novas sagas (ANAZ, 2021).

Mas em paralelo à eclosão dessas mitologias contemporâneas, narrativas míticas seculares perduram vívidas, revestidas, a cada nova conjuntura histórica, de distintas combinatórias. Tomando-se como referência a sociedade brasileira, um exemplo basilar a ser citado são as narrativas/cantos míticas/os do Congado, que Leda Maria Martins considera tanto como uma modalidade de resistência cultural e de sobrevivência étnica e política, como uma expressão de conhecimento e de transformação comunitárias (MARTINS, 1997, p. 24; 41).

Mito e mitologia são vocábulos que, procedentes da cultura greco-latina, foram incorporados como temáticas de estudo desde o século XIX por diferentes disciplinas científicas, que inicialmente os consideravam como narrativas simplórias, acríticas e até mesmo ilusórias. Paulatinamente, contudo, foi sendo reconhecida a complexidade linguístico-cultural desses relatos, embora perdure a divergência quanto às suas características e maneiras de significar, o que acarreta conceituações muito diferentes sobre eles.⁵

A despeito disso, há um certo consenso acadêmico acerca de alguns aspectos da configuração de uma narrativa mítica. Um deles refere-se à dimensão de relato fundante dos mitos quanto aos modos de vida de povos e comunidades, favorecendo uma sensibilidade de pertencimento social. Tais relatos geralmente comportam uma mescla de agências humanas e outras-que-humanas, o que confere aos mitos um papel mediador entre os mundos sagrado e profano. As narrativas míticas costumam ser partilhadas através de processos de memorização e transmissão oral (contação de histórias, cantos, rituais religiosos ou sagrados e práticas similares), mas isso não inviabiliza que elas possam ser concomitantemente escritas, tocadas, gravadas e até registradas por mídias digitais. As mitologias também foram muitas vezes associadas a “tradições de sabedoria popular”, fornecendo um peculiar repertório de conselhos sobre o como viver.

⁵ Pode-se citar como exemplo de alguns autores, hoje considerados canônicos, desse estudo científico dos mitos e mitologias: Joseph Campbell (*O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997); Ernest Cassirer (*Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 1992), Gilbert Durand (*As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002); Mircea Eliade (*Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972).

Na contemporaneidade, o mito vem sendo reconhecido como “uma forma de pensamento privilegiada, pois forte, autêntica, insistente, *ek-sistente*.” (ESTELLITA-LINS, 2022, p. 26). Em outras palavras, é atribuída uma potência performativa ao mito, narrativa capaz de suscitar transformações no real socialmente vivenciado (ainda que geralmente de forma específica e pontual).

A partir de tal concepção acerca das narrativas míticas, como então conceituamos mitopoética⁶? Em nosso entender, o termo aplica-se justamente às específicas operatórias de linguagem que aportam sentidos para a vida social, seja no tocante a mitos mais contemporâneos ou mais antigos, promovidas de forma muitas vezes difusa no âmbito dos imaginários socioculturais.

[...] o termo mitopoética quer dizer fazer mitos, o fazer dos mitos, o estudo de como se fazem os mitos. [...] Max Müller [...] professor de nome alemão que ensinava em Oxford e cujos livros eram conhecidos em francês [...] no seu *La science du langage* [de 1867], [...] formulou a ideia do mito como fonte imaginativa, um fenômeno com poesia e vida própria. Surgia assim a mitopoética, nos termos de então. Paralelamente, a escola russa passou a estudar o mito não apenas enquanto fonte temática e imaginativa, como também literária, a qual pode implicar em dimensões formais reconhecidas e reelaboradas por escritores modernos. (BROTHERSTON, 2004, p. 1-2).

Em desdobramento, a palavra mitopoética passou também a referir-se à reelaboração de elementos mitológicos em composições literárias e artísticas (como as canções).

Neste artigo, buscamos interpretar aspectos singulares das mitopoéticas mineiras. Ele foi especialmente redigido para participação no “1º Colóquio Transfluências Cosmopolíticas: mitopoéticas, educação, territórios”, realizado na Universidade Federal de Ouro Preto entre os dias 25 e 26 de março de 2025. Uma das autoras, Virgínia Buarque, professora no Departamento de Música e no Programa de Pós-Graduação em História nessa Universidade, convidou o doutorando em História Isaías Gabriel Franco, que elabora tese sob sua orientação, e a professora de Sociologia e coordenadora pedagógica Jhaynara Pimental, que lecionou em escola estadual em Antônio Pereira,⁷ para escreverem este texto de forma colaborativa com ela.

⁶ O termo mitopoética ganhou notoriedade nas décadas de 1950 e 1960. Um dos pioneiros na popularização desse conceito foi o poeta, escritor e mitólogo Robert Graves, autor de *The White Goddess* (1948) e outros estudos sobre mitologia e poesia. O termo se fortaleceu também no contexto da psicologia junguiana, que considera a criação de narrativas simbólicas como uma forma de acessar os arquétipos universais do inconsciente coletivo.

⁷ Em conversa com os outros dois coautores do artigo, Jhaynara afirmou: “Além da atuação profissional, reconheço-me como mulher negra que acessou o ensino superior por meio da Lei de Cotas, política pública fundamental para

Revista Devir Educação, Lavras, vol.10, n.1, e-1207, 2026.

No primeiro tópico, o artigo discorre sobre uma narrativa mítica formulada a partir do final do século XIX pela comunidade do distrito de Antônio Pereira, município de Ouro Preto, estado de Minas Gerais, sobre o aparecimento da Virgem Maria em uma das grutas da localidade. Nos tópicos subsequentes, são indicados três elementos teórico-conceituais, provindos de distintas concepções epistêmicas das ciências humanas – a bricolagem histórico-cultural, a inversão ético-política das forças sociais, a conexão entre memórias, ancestralidades e cosmologias – na tentativa de explicitar elementos cruciais das mitopoéticas mineiras. Em seguida, é tecida reflexão sobre interfaces entre a mitopoética da Lapa de Antônio Pereira e a formação escolar nesse Distrito. Por fim, a conclusão discute como essa mitopoética, entendida a partir de suas configurações teóricas, pode ser vinculada com a proposição cosmopolítica lançada por Isabelle Stengers.

A Virgem da Lapa de Antônio Pereira⁸

Integrando o município de Ouro Preto, mas com acesso mais fácil pela cidade de Mariana, encontra-se o distrito de Antônio Pereira. A localidade recebeu tal denominação por ter sido adquirida por Antônio Pereira Machado, que nascido no bispado do Porto, em Portugal, decidiu vir para a América Portuguesa à cata de riquezas. Com os recursos obtidos da retirada do ouro nos ribeirões mineiros primeiros anos do século XVIII, Antônio Pereira tornou-se um dos maiores proprietários da região. O enriquecimento de Antônio Pereira também pode ser atribuído à inovação tecnológica por ele promovida: foi um dos primeiros na região a substituir a lavagem do ouro no leito dos rios por sua extração em terra firme.

Mas a trajetória de ascensão socioeconômica de Antônio Pereira e sua família não resume a história dos tempos iniciais da localidade. Um dos traços mais marcantes dessa comunidade era

meu êxito acadêmico. Hoje, observo os frutos desse investimento educacional, tanto em minha carreira quanto na possibilidade de contribuir para a transformação social por meio da educação.” Foi então decidido que tal depoimento deveria ser incluído neste texto.

⁸ Em 2013, uma das autoras deste capítulo, Virgínia Buarque, publicou em coautoria com Jussara Duarte Soares (graduada em História pela UFOP) o texto “Nossa Senhora da Lapa”, sobre a importante devoção mariana vigente no distrito de Antônio Pereira. O texto integrou uma coletânea sobre as comunidades da Paróquia Sagrado Coração de Jesus, do município de Mariana, que completava 50 anos de fundação. Para produção desse texto, Jussara, junto com Juliano Mendes (graduado em Artes Cênicas pela UFOP), procedeu e gravou entrevistas com moradores da comunidade de Antônio Pereira bem como buscou fontes documentais sobre a devoção, enquanto a professora Virgínia ficou responsável pela pesquisa e interpretação historiográficas. Parcela da reflexão então desenvolvida foi retomada neste tópico.

sua vivência religiosa: já em 1703 foi erguida no povoado uma pequena capela em honra a Nossa Senhora da Conceição, que em 1720 foi elevada à condição de igreja matriz na nova freguesia eclesiástica então criada, a qual se tornou paróquia, passando a ser mantida pela Coroa, em 1752 (TRINDADE, 1945, p. 46).

Contudo, do final do século XVIII em diante, a localidade entrou em decadência, devido à exaustão das jazidas auríferas. Em decorrência, a igreja matriz passou a enfrentar dificuldades para manutenção do prédio e do culto, situação que culminou no fatídico evento ocorrido na noite de 17 para 18 de fevereiro de 1830, quando o templo ardeu em chamas, possivelmente devido à chama de alguma vela deixada acesa (TRINDADE, 1945, p. 47). A igreja ficou completamente em ruínas, tendo seu teto desabado; apenas as paredes de pedra perduraram, assim como as lápides de seu cemitério. Existe ainda uma segunda versão para a ocorrência desse incêndio: após assaltar os ricos objetos de culto, um ladrão ainda teria ateado fogo à igreja, para não deixar traços de seu roubo (TRINDADE, 1945, p. 47).

O incêndio trouxe efeitos sociais bastante danosos, entre os quais a perda da condição de paróquia. Pouco mais tarde, foi erguida uma capelinha de madeira em invocação a Nossa Senhora das Mercês, onde se realizavam os ofícios religiosos e as festas dedicadas a São Sebastião, Nossa Senhora do Rosário e das Mercês.

Não obstante, uma outra devoção mariana ganhava cada vez mais importância na localidade de Antônio Pereira: a de Nossa Senhora da Lapa. Em 1810, já existia uma Irmandade dedicada a esta invocação da Virgem, com sede na Igreja que duas décadas depois pegaria fogo. Esta confraria muito provavelmente foi composta pelas famílias enriquecidas do povoado, uma vez que o livro de seus estatutos foi decorado pelo próprio Mestre Ataíde, um dos mais famosos artífices de Minas (CAMPOS, 2010).⁹

Mas foi sobretudo a partir da segunda metade do século XIX que a devoção a Nossa Senhora da Conceição da Lapa, em Antônio Pereira, ganhou dimensões grandiosas, devido justamente ao surgimento de uma variante da mitopoética da Senhora da Lapa. Em torno dessa época, segundo relatos ainda hoje circulantes, crianças da localidade, passeando pelos arredores, encontraram numa gruta a “figura de uma mulher jovem de grande beleza e iluminada por

⁹ Além disso, esses manuscritos, que têm sua folha de rosto e as molduras das demais páginas pintadas à aquarela, não deixam de empregar o ouro nas figuras, nas letras capitulares e nos títulos de cada capítulo. O primoroso trabalho encontra-se sob a guarda do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana.

estranha luz. [...] Desfez-se a visão [...] encontraram [...] uma pequena imagem de Nossa Senhora da Conceição sobre uma pedra” (LIMA JÚNIOR, 2008 [1956], p. 154-155). A imagem foi levada para a capela que havia sido erguida no lugar do templo que queimara, mas logo desapareceu, sendo vista novamente entre as pedras da montanha. Apesar da diversidade de versões sobre essa aparição e o encontro da imagem, a novidade acerca da espalhou-se, acrescida pela admiração com o formato da gruta, que parecia uma igreja feita por mãos humanas.

Dirigiram-se então os fiéis de Antônio Pereira ao bispo da Diocese de Mariana, solicitando-lhe a permissão para transformar a gruta em capela consagrada a Maria Santíssima. Trata-se, aliás, de uma grande caverna, que se alonga por 228 metros, em meio a belos estalactites e, em seu interior, há uma mina de água cristalina (GUIMARÃES et al, 2009). Uma vez concedidas pelo prelado as licenças necessárias, foram aproveitadas as próprias pedras da lapa para armação da igreja.

Além da construção da Capela na gruta, a Comunidade também passou a celebrar anualmente a festa de Nossa Senhora na gruta, a qual tem seu ponto culminante nas romarias dos dias 14 e 15 de agosto, data dedicada à assunção de Maria. Na ocasião, ocorre uma belíssima procissão, à luz de velas, na qual “saindo com a imagem da Nossa Senhora da Lapa [...], fazendo esse mesmo trajeto, que a nossa Comunidade acredita que a Virgem também quis fazer naquela época” (NUNES, 2013). Durante várias décadas do século XX, por ocasião de tais eventos,

[...] o povo vinha a cavalo ou então a pé, não é do meu tempo, mas no tempo do meu pai e mãe, eles vinham, era de carro de boi [...]. Lembro muito pouquinho que vinham, uns naquela zoeira nos carros de boi, eu achava bonito e chegava na janela para olhar o povo passar com os carros de boi, muito bonito! Outra hora era a tropa, vinham de tropa, vinha uma porção de gente, tudo montado a cavalo com os meninos dentro do balaio, as crianças dentro dos balaies. Tinha a banda de música muito boa, tinha a alvorada de manhã. [...] tinha as pastorinhas, saíamos dançando, cantando, rapazes e moças. [...] éramos moças e rapazes, muito bom isso. Sou nascida aqui, há 81 anos. (NUNES, 2013).

Com o passar do tempo, a festa de Nossa Senhora da Lapa foi adquirindo novas feições, com maior tempo de duração e promoção de outras tantas atividades:

Este ano [2024], o evento religioso reuniu centenas de fiéis na Gruta da Lapa, na quinta-feira (15/08), incluindo os devotos que fizeram parte da 3ª Caminhada de Fé das Garimpeiras e Garimpeiros Tradicionais de Antônio Pereira.

Revista Devir Educação, Lavras, vol.10, n.1, e-1207, 2026.

A caminhada teve início às 12h30, com concentração na Igreja das Mercês, e seguiu pela Rua da Lapa até a gruta de Nossa Senhora. Com balões, faixas, cartazes e embalados por músicas que falavam sobre fé, a comunidade garimpeira levou para as ruas do Pereira a mensagem de luta por direitos e danos causados pela mineração no distrito. (VIANA, 2024).

Bricolagens mitopoéticas

Uma vertente teórica que inicialmente abordou a mitopoética foi o estruturalismo, a qual emergiu no debate promovido desde meados do século XX acerca da caducidade da filosofia humanista, que passava a ser considerada demasiado universalista e vinculada aos colonialismos/imperialismos do Ocidente. A partir de então, a problemática privilegiada pelas ciências humanas deslocou-se para a relação entre as alteridades, geralmente apreendidas a partir das ligações entre os termos de linguagem – daí o novo interesse pelos mitos, como um desses sistemas de linguagem¹⁰.

No bojo do estruturalismo francês, defendia-se, de maneira geral, um entendimento dos mitos como um sistema de signos, da forma como este termo foi explicitado por Saussure, formulador da linguística como disciplina. Em linhas gerais, o signo é a mediação entre o significante (uma apreensão do “real”) e o significado (uma abstração do “real” no plano do inteligível, a exemplo de um conceito): “Ora, o mito tem a particularidade de agir como um signo que, ao invés de apoiar-se sobre o seu próprio significante, edifica-se a partir de um outro signo. [...] O signo mítico implanta um significado segundo em um signo já construído [...]”. (FERRAZ, 2019, p. 851).

Para aqueles que não detêm uma formação específica em linguística, apenas afirmar tal configuração de signo na narrativa mítica pode não ser muito elucidativo, pois não indica suas incidências na cultura e na vida social. Nesse aspecto, uma entrevista concedida por Viveiros de Castro ajuda a entender que tal configuração retira a ênfase tanto da empiria *a priori* atribuída ao real, como à subjetividade das personagens mobilizadas pelo relato mítico. Tornava-se então

¹⁰ Um dos primeiros trabalhos sobre o discurso mítico desenvolvido sob uma perspectiva estruturalista foi *Mitologias*, escrito por Roland Barthes entre 1954 e 1956 e publicado na França em 1957. Este livro de Barthes teve como temática “[...] o sistema de signos que compõem o imaginário das sociedades industrializadas (re)trabalhado pelos meios de comunicação de massa. Estes eram representados sobretudo pela imprensa e a publicidade, já que a televisão, na década de 1950, ainda era uma mídia de pouco alcance comparada ao cinema, aos jornais, às revistas e aos *outdoors*. Hoje, a televisão [e mais recentemente as mídias sociais, como indicado no início deste capítulo] [...] ocupa[m] o lugar da grande produtora de mitos [...]”. (BUCCI; KHEL, 2004, p. 17).

necessário interpretar o mito a partir das associações internas dessa própria narrativa, pois os termos nela existentes, isoladamente, “não oferecem nunca significação intrínseca, [...] seu sentido só pode ser posicional e relativo” à própria linguagem (ESTELLITA-LINS, 2022, p. 43):

A ideia de que o herói é uma pessoa que tem interioridade, tem culpa, tem consciência, tem sentimentos [...] está ausente nos mitos. [...] O que não quer dizer que não suscite emoções em seus ouvintes. [...] os mitos têm uma relação entre eles que é independente dessas ressonâncias, por assim dizer, privadas, íntimas, que os mitos suscitam em cada cultura em particular. [...] O mito só se refere a si mesmo; ele não tem nenhum significado [não é representação do real], apenas utiliza o mundo para produzir os seus significados [...]. (VIVEIROS DE CASTRO apud LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 24; 26).

Em outras palavras, o mito, empregando linguagens já existentes, é um criador de mundos.

Talvez o autor de perfil estruturalista mais reputado nos meios intelectuais que se debruçou sobre as mitopoéticas seja Lévi-Strauss. Em 1962, ele publicou *O pensamento selvagem*, livro dedicado às culturas ameríndias, no qual postulou que os mitos consistem na conjunção, mediada pela linguagem, de práticas de observação acurada, intuição, imaginação e exercício intelectual sobre relações subjacentes ao mundo sensível, uma “ciência do concreto”. Em seguida, Lévi-Strauss publicou *Mitológicas*, uma coletânea em quatro volumes, publicada entre 1964 e 1971.¹¹

Desde *O pensamento selvagem*, Lévi-Strauss conferiu estatuto conceitual à noção de mitopoética, por ele descrita como uma narrativa configurada por procedimentos de bricolagem. De acordo com este autor, a bricolagem consiste na constituição de algo através da reutilização de materiais variados que haviam sido produzidos com outros objetivos e tiveram usos anteriores, sem um projeto pré-concebido. De forma similar, a mitopoética articula elementos heteróclitos, e cada mudança em um elemento gera uma reorganização completa do conjunto (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 32-34). Dessa maneira, é através da bricolagem que se processa uma mutabilidade de sentido na narrativa mitopoética.

Tal bricolagem, por sua vez, parte da premissa da existência de uma ordenação intrínseca ao mundo¹² – todos os elementos/entes/expressões estão conectados (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.

¹¹ A série inclui os volumes *O cru e o cozido*, *Do mel às cinzas*, *A origem das maneiras à mesa* e *O homem nu*.

¹² Ou à “natureza”, mas de forma interligada à cultura, em dinâmicas não dicotômicas.

24-26). Enfatizando justamente estas interligações, Lévi-Strauss, respondendo à pergunta feita por Didier Eribon “O que é um mito?”, comenta: ‘Se perguntarmos isso para um índio americano, ele dirá: um mito é uma história do tempo que os animais falavam’. E acrescenta: essa definição, hipotética, mas verossímil, é, na verdade, muito profunda, porque os homens nunca se conformaram por terem perdido a cultura à custa da perda do acesso comunicativo às outras espécies. O mito, então, é uma história do tempo em que os homens se comunicavam com o resto do mundo’. (VIVEIROS DE CASTRO apud LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 11). Simultaneamente, “[...] é preciso lembrar a insistência de Claude Lévi-Strauss em dizer que os mitos conversam entre si e seriam respostas para perguntas não formuladas.” (ESTELLITA-LINS, 2022, p. 36).

Ao cotejarmos tal reflexão teórico-conceitual com a narrativa mítica da Virgem da Lapa de Antônio Pereira, pudemos perceber nitidamente a operatória linguística da bricolagem, nas reconexões das representações marianas com a diversidade de contextos socio-históricos aos quais se vinculavam. Assim, em termos históricos, a devoção a Nossa Senhora da Conceição da Lapa foi trazida pelos portugueses à América, mas ela remonta nessa Metrópole aos tempos medievais. De acordo com a tradição, por volta do ano de 983, os muçulmanos atingiram a região de Aguiar da Beira, invadindo o mosteiro beneditino. Algumas religiosas conseguiram fugir, levando uma imagem de Maria; cansadas, pararam próximo ao Rio Vouga. Como tinham de continuar caminhando para fugir dos perseguidores, deixaram a imagem, que era pesada, num local escavado, semelhante a uma gruta. Séculos depois, mais precisamente em 1498, surgira perto deste mesmo local um povoado com o nome de Quintela, onde morava Joana, uma menina surda-muda de nascença, que pastoreava os rebanhos. Um dia, ao aproximar-se da gruta, aí encontrou a imagem de Nossa Senhora, com as vestes já em frangalhos pelo tempo. Joana põe-se a orar, demorando mais do que costumava, e sua mãe, preocupada, pede-lhe que leve o rebanho para locais mais próximos. Ela, então, para não deixar a imagem sozinha, resolve trazê-la pra casa, e começa a fazer-lhe uma nova veste. A mãe, porém, irritada por vê-la perdendo tempo com o que ela achava ser uma boneca, tira-lhe das mãos e a atira ao fogo. Acontece então o milagre, pois a menina repentinamente grita: “Minha mãe! É Nossa Senhora da Lapa!”. Imediatamente a mãe teria ficado com a mão paralisada, mas prostrando-se diante da imagem em chama com sua filha, consegue a recuperação do movimento. A notícia espalha-se, sendo então uma organizada

uma procissão para conduzir a imagem semi-carbonizada à igreja. Mas, no dia seguinte, a imagem havia sumido, sendo encontrada novamente na gruta. Depois de três tentativas frustradas, percebeu-se a imagem queria permanecer na lapa e, para atendê-la, foi construído um pequeno altar, que atualmente integra o Santuário de Nossa Senhora da Lapa, segundo em importância em Portugal, sendo precedido apenas pela Basílica de Nossa Senhora de Fátima (ROCHA, 2005).

Propagada pelos jesuítas, a devoção a Nossa Senhora da Lapa

[...] alastrou-se rapidamente a princípio em Beiras, Douro, Trás-os-Montes, Minho e posteriormente em Portugal, Espanha, Brasil e Índia. A devoção chegou também em Goa, Santiago do Chile, Meliapor, Macau e São Francisco da Califórnia; no Brasil alguns lugares ganham destaque: ‘Rio de Janeiro, a cidade de S. Paulo, onde existe também o Bairro da Lapa, Belo Horizonte e S. Salvador da Bahia. No Estado da Bahia, há um grande Santuário dedicado ao Bom Jesus da Lapa, que é o menino venerado no altar mais antigo do Santuário da Lapa da diocese de Lamego. Aquele mesmo Santuário da Bahia deu, por sua vez, origem a uma cidade e a uma diocese com o nome de Bom Jesus da Lapa’. (AMORIM, 2015, p. 15 apud SILVA, 2019, p. 31)¹³.

Em cada localidade e em cada época, a devoção a Virgem da Lapa não só assumia algumas características próprias do contexto sociocultural em que era vivenciada, numa evidente operatória de bricolagem, como a concepção de temporalidade que a norteava mantinha-se distante de uma percepção linear ou teleológica, isto é, voltada a uma meta ou progresso almejado, para configurar-se como espiralar: ele torna-se composto por múltiplas experiências que se desdobram e se entrecruzam em variantes de uma narrativa mítica.

Fábulas místicas do catolicismo mineiro

Em 1982, o historiador e teórico interdisciplinar Michel de Certeau publicou *A fábula mística*.¹⁴ Através dos nove capítulos desse livro, que se estendem do século IV ao XVII do Ocidente cristão, o autor formula sua principal hipótese: a mística consiste em uma experiência perpassada pela inquietude acarretada pela ausência da Alteridade divina em uma cultura

¹³ A autora refere-se ao livro AMORIM, J. Alves. *Nossa Senhora da Lapa: síntese histórica de uma devoção multissecular*. Sernancelhe: Santuário da Lapa, 2015.

¹⁴ Este livro foi sucessivamente traduzido em diferentes idiomas: em espanhol, pela Universidad Iberoamericana; em inglês, pela University of Chicago; em italiano, pela editora Il Mulino; em alemão, pela Suhrkamp Verlag; em português, pelo Grupo Editorial Nacional – GEN, que o lançou no Brasil em 2015

paulatinamente secularizada; simultaneamente, essa mesma experiência viabiliza a enunciação de tal falta e, com isso, promove a presença do sagrado paradoxalmente mediada pela percepção da sua ausência, a constituição de uma subjetividade e a composição de uma escrita. Logo, para os místicos cristãos, a divindade não se situa no transcendente, mas ecoa em meio ao mundo; a despeito disso, a promoção de um diálogo e de uma comunhão com ela jamais é “capitalizável”, ou seja, apropriável em doutrinas, hierarquias institucionais, códigos de conduta... Assim, argumentou Certeau,

A escrita que eu dedico aos discursos místicos de (ou sobre) a presença (de Deus) tem por estatuto um ‘não ser’. Ela se produz a partir desta falta, mas uma falta inaceitável, tornada o padecimento de estar separado [...]. Uma falta feita escrita. [...] De fato, esses autores antigos introduzem em nossa atualidade a linguagem de uma ‘nostalgia’ [...]. Eles articulam assim um estranhamento de nosso próprio lugar e, portanto, um desejo de partir [...] (CERTEAU, 1982, p. 9-10. Tradução nossa).¹⁵

Logo, não foi casual que, em seu esforço para interpretar a experiência mística, Michel de Certeau recorresse à tradição literária da “fábula”. Encontrando-se desde meados do século XVIII vinculada à oralidade, por contraposição aos discursos eruditos – e por isso carecendo de legitimidade social e política -, a linguagem da fábula mantém, assegura Certeau, fortes afinidades com o desenraizamento das práticas místicas frente aos poderes estabelecidos.

O termo “fábula” já vinha sendo utilizado por Certeau desde o diálogo que travou com Jean-Marie Domenach, diretor da revista *Esprit*, em programa de rádio transmitido em 1973 e publicado em formato de livro no ano seguinte, sob o título *Le christianisme éclaté*. Neste texto, ao insistir sobre a urgência do discurso cristão de deslocar-se a um “degrau zero da linguagem”, a fim de aí reencontrar algo a dizer a uma sociedade que buscava sentidos ao invés de certezas e dogmas, bem como para propor alternativas à reação violenta de fundamentalismos, Certeau mencionava justamente a produção de uma “fábula cristã” e de uma “fábula evangélica” (COUCHET, 2014, p. 406).

Quase dez anos depois, após um longo percurso investigativo e autobiográfico, Certeau também incluiria a mística nesta releitura acerca da fábula, pois, em seu entender, o discurso místico, como as antigas fábulas, não se fundamenta sob critérios de verdade (indissociáveis de

¹⁵ Neste artigo, serão utilizadas as referências da publicação de *A Fábula Mística I* em idioma francês.

uma ontologia, pela qual uma palavra equivale a uma “coisa”, ou seja, a uma dimensão do criado), mas configura-se como uma “ficção”, isto é, um imaginário de fé (um ato de crer), que torna possível o que não é apreensível.

Aliás, Certeau não se preocupou, em seu percurso biográfico-intelectual, a proceder uma classificação analítico-literária dos textos religiosos. Ele preferia considerar os escritos espirituais, particularmente os relatos místicos, justamente como uma “ficção”, num entrecruzamento interdisciplinar de saberes literários, religiosos e históricos: “ficção, sob suas modalidades míticas, literárias, científicas ou metafóricas, é um discurso que ‘dá forma’ [*informe*] ao real, sem qualquer pretensão de representá-lo ou de ser credenciado por ele” (CERTEAU, 2011, p. 48).

Esta experiência “ficcional” perfaz-se também no ato de crer cotidiano, ainda que os sujeitos que a vivenciem não tenham necessariamente ciência disso (COUCHET, 2014, p. 408), vindo a operacionalizar (suscitar, significar, transformar...) a relação do crente com Deus e com o mundo.

“Fabulosos” diante dos saberes científicos e teológicos então hegemônicos, tais escritos espirituais, com toda sua pluralidade de estilos e abordagem, passaram então a mesclar-se a outros gêneros discursivos, como o epistolário ou os artigos editados em jornais e revistas, num contexto em que paulatinamente o púlpito cedia lugar à imprensa. A partir daí, as “fábulas místicas” se entremeiam

[...] com todas as línguas que ainda [conseguem] exprimir-se, tendo seus discursos assinalados por uma similitude com a criança, a mulher, os ‘incultos’, a multidão, os anjos ou o corpo. Eles insinuam por toda parte um ‘extraordinário’ – daí as citações de vozes – vozes cada vez mais separadas do sentido que a escrita determinou, cada vez mais próximas do canto ou do grito (CERTEAU, 1982, p. 24. Tradução nossa).

Postulamos ser bastante plausível a aproximação semântico-política entre as fábulas místicas estudadas por Certeau e relatos do catolicismo mineiro, a exemplo daquele referente à Virgem da Lapa de Antônio Pereira, pois compartilham aspectos de enunciação bastante similares.

Contudo, a proposta de aproximação entre fábulas místicas e narrativas míticas pode ser recebida com certa desconfiança, uma vez que a Igreja Católica forneceu um importante aporte

ao processo colonial, inclusive mediante a difusão da devoção mariana¹⁶. O processo de interiorização para as terras mineiras, desde o século XVII, se fez acompanhar por essa piedade. Sob quais configurações essas devoções então atuariam como “táticas dos frágeis” enunciadas por Certeau?

Em resposta a tal questão, é possível perceber que as fábulas místicas abordadas por Certeau tratam de processos de aliança justamente entre esses “frágeis” e entidades outras que humanas, mas alianças não manipuláveis por interesses ou ganhos, alianças de cunho ético, em que a Alteridade vem somar forças aos despossuídos:

Uma formalidade das práticas cotidianas vem à tona nessas histórias, que invertem frequentemente as relações de força, e como as histórias de milagres, garantem ao oprimido a vitória num espaço maravilhoso, utópico [...] sem retirar nada que seja àquilo que se diz cotidianamente, os relatos de milagre respondem a isso ‘de lado’, de viés, por um discurso diferente, no qual só se pode ‘crer’ – da mesma forma que uma reação ética deve acreditar que a vida não se reduz àquilo que se vê (CERTEAU, 1994, p. 85; 77).

Delineia-se assim uma ética pautada no miraculoso não como escapismo dos dilemas cotidianos, mas como uma prática concomitante de resistência e enfrentamento, como descreve Augusto de Lima Júnior sobre a mitopoética da Lapa (2008 [1957], p. 155): “Começaram a operar-se curar miraculosas, e o acontecimento ganhou repercussão. Multidões ali acorreram e todos se admiravam de que a gruta tivesse a forma de uma igreja natural, feita por mãos humanas, talhada com minúcias na pedra, mostrando que o Céu socorria aos que haviam se privado do trono de sua Padroeira, incendiado havia pouco tempo por mãos criminosas”. Os depoimentos vinculados à manifestação da Virgem da Lapa em Antônio Pereira se atualizam, somando-se aos ex-votos depositados em uma das salas do Santuário, como indicado no depoimento abaixo transcrito:

Tive muita graça alcançada: fui curada [...] na hora em que estava sentindo aquelas dores. [...] Eu tinha uma dor [...] eu só ficava livre dela quando estava dormindo, em pé ou sentada qualquer jeito que eu tivesse, ela doía sem cessar. Um dia, o padre falou assim [na] missa, era às onze e meia [...]: ‘Quem tiver sentindo uma dor agora, coloca a mão em cima da dor’, e eu coloquei a mão em

¹⁶ A figura da Virgem foi um elemento fundamental para cristianização do continente americano, veiculada pela atuação dos missionários, pela consagração de igrejas a suas denominações ou por sua intercessão nas guerras, como nas batalhas contra os holandeses. Muitas das capelas e santuários dedicados a Maria no período colonial originaram cidades.

cima da dor e depois tirei. [...] Quando eu fui recordar que tinha sido curada foi dia 30 de outubro, foi no mês de agosto [...] Passados anos, senti um outro mal, era dez horas a missa, foi dez horas aqui na gruta, já tinha o coreto, e eu falei assim: ‘Hoje eu não aguento fazer nada, que hoje eu estou ruim’. Sentei lá, no último banco traseiro [...]. Quando a missa terminou, eu tava boa, foi o dia em que eu fiquei o dia inteirinho na igreja. Duas curas na hora que eu recebi, fora as outras (SILVA, 2013).

Em paralelo, parece cabível tecer uma associação entre a ação miraculosa da Virgem, que no relato português não sucumbe à destruição causada pelo fogo, com a história sofrida pela Comunidade, que perdeu sua matriz em meio às chamas. Pode-se supor que esta devoção foi retomada pelos moradores da localidade como um relato consolador diante da dor sofrida pelo incêndio: “É devido a [...] ela ter aparecido na gruta, e começaram a surgir os milagres, [...] aos poucos eu acredito que surgiu a devoção a Nossa Senhora e ela ficou como padroeira, tanto que eu acho que toda região aqui o povo tem muita devoção a Nossa Senhora da Lapa” (SILVA, 2013).

É importante, assim, reiterar que as fábulas místicas, entendidas sob a configuração de mitopoéticas do catolicismo mineiro, reinstauram uma “moral” na história. Isso geralmente emerge devido à irrupção na narrativa quer de um elemento extraordinário, quer da figura do justo, encarnação da sabedoria, da bondade e do consolo no mundo¹⁷. Observe-se, porém, que no plano humano ninguém efetivamente se apresenta à altura desse papel, e por isso ele se associa a elementos hagiográficos ou divinos, bem como se desloca, na narrativa, entre atitudes assumidas por diferentes personagens.

Fabulações decoloniais da memória

No âmbito dos estudos sobre as narrativas míticas afrodiáspóricas no Brasil em viés decolonial, Leda Maria Martins recorre ao termo mitopoética em suas pesquisas sobre o Congado, inclusive de forma conjugada ao de “fabulações da memória” (MARTINS, 1997, p. 18). A vertente teórica decolonial¹⁸ aborda os mitos como fatores imprescindíveis para a

¹⁷ A remissão a tal figura do justo também é proposta por Benjamin (1994, p. 216-218), no tocante às narrativas por ele abordadas. O próprio narrador pode vir a encarnar essa figura, afirma Benjamin, ao figurar aquele que se encontra consigo mesmo no ato de narrar (BENJAMIN, 1994, p. 221).

¹⁸ Esta abordagem foi constituída desde os anos 1990 a partir de autores majoritariamente latino-americanos, como Walter Mignolo, Arthuro Escobar, Aníbal Quijano e Edgardo Lander, que denunciaram a permanência de relações

construção e a sustentação de cosmovisões próprias das culturas colonizadas, que muitas vezes foram reprimidas, distorcidas ou inferiorizadas pelo colonialismo. A teoria decolonial surgiu com o objetivo de criticar as estruturas de poder, conhecimento e identidade impostas pela colonização e propõe a valorização de epistemologias e narrativas que foram marginalizadas pelo pensamento ocidental hegemônico. Preconiza-se, nessa perspectiva, a não aplicação aos mitos ameríndios e afrodiaspóricos de teorias científicas alheias à sua inteligibilidade, estética e sacralidade originárias (ESTELITTA-LINS, 2022, p. 25-26). A proposta é retomar a singularidade dos mitos como modos de conhecimento e formas de resistência cultural que expressam visões de mundo, relações sociais e conceitos de tempo e espaço próprios das comunidades indígenas, afrodescendentes e outras populações subalternizadas.

Para muitos povos indígenas e comunidades afrodescendentes, o acionamento dos mitos ancestrais e das histórias orais é parte do processo de revitalização cultural e de reapropriação das próprias tradições. Narrativas míticas, como as dos orixás nas culturas afro-brasileiras e dos encantados indígenas, não apenas refletem as crenças religiosas, mas também funcionam como uma espécie de “arquitetura espiritual” que orienta as relações com a natureza, esboça o papel da comunidade e a conexão com a ancestralidade. Além disso, a teoria decolonial ressalta que os mitos podem desconstruir o tempo linear e histórico imposto pelo colonialismo, abrindo espaço para temporalidades cíclicas ou espiraladas.

Assim, a despeito de todos os contatos/conflitos interétnicos, as mitologias ameríndias e afrodiaspóricas resistem e se reinventam:

Os povos indígenas permanecem contando suas histórias. Além do que criam novas estórias, situações e casos (que precisam ser contados). Alguns fazem rádio, cinema, vídeo nas aldeias, artes visuais e participam de manifestações políticas. As escolas indígenas proliferam em número e questões. As cotas universitárias se mostram interessantes e ainda desafiadoras, mas já pródigas em pessoas de inúmeras etnias refletindo e atuando, inclusive fomentando a possibilidade de uma antropologia reversa em que o indígena estude o branco e suas ciências, religiões, técnicas e costumes [...]. (ESTELITTA-LINS, 2022, p. 49-50).

Ora, é interessante perceber alguns pontos de contato entre a interpretação de viés decolonial e a devoção a Nossa Senhora da Lapa em Antônio Pereira. Embora no Brasil a

coloniais nas esferas política e econômica mesmo após a emancipação política dos países das Américas e Caribe, a qual foi por eles denominada de “colonialidade”.

devoção a Nossa Senhora da Lapa tenha sido muito difundida entre aqueles que viviam do comércio, sobretudo nas cidades de Salvador e do Rio de Janeiro (KARASCH, 2010), é possível considerar que a adoção desta devoção na localidade de Antônio Pereira deveu-se a circunstâncias muito específicas, como cogitado pela coordenadora de liturgia da Comunidade, senhora Elenice da Conceição Nunes (2013): “Depois eles encontraram uma imagem, que se acha que até podia ser [dos] escrav[izados] que [nos séculos XVIII-XIX] iam lá [na gruta] rezar, porque antes eles não podiam [ter livre acesso à Igreja matriz da antiga Paróquia], acha-se que até podia ser isso”.

Em paralelo, é válido cotejar entre relato fundador da devoção à Virgem da Lapa em Antônio Pereira e aquele vinculado ao culto de Nossa Senhora do Rosário entre os integrantes do Congado. Na versão mineira do relato sobre Nossa Senhora da Lapa, a pequena escultura da Virgem continuamente retorna à caverna: “[...] contam uma história que por três vezes eles levaram essa imagem para lá e inexplicavelmente a imagem aparecia na gruta” (NUNES, 2013). Por sua vez, uma das versões do mito fundador dos Congados¹⁹ que mais circula em Minas relata que, no tempo da escravidão, os negros escravizados viram uma imagem da santa vagando no mar. Os brancos a resgataram e a entronizaram em uma capela construída justamente pelos escravizados, mas na qual eles não podiam entrar. No dia seguinte, a imagem desaparecia do altar e voltava para o mar. Após várias tentativas frustradas dos brancos de manterem a imagem no altar, eles permitem que os negros rezassem para a imagem, à beira-mar. Uma guarda do Congo, com sua coreografia e vestimentas, cantou e dançou para a santa. A imagem movimentou-se e levantou-se sobre as águas, mas não a acompanhou. Vieram então os moçambiqueiros, pretos velhos, com seus tambores sagrados. Com seu canto grave e gutural, seu ritmo pausado e denso, cativaram a santa, que sentada no tambor maior, os acompanhou (MARTINS, 1997, p. 45). Dessa maneira, na mitopoética do Congado no Brasil, a Virgem do Rosário abdica de sua natureza guerreira (a que derrota os infiéis muçulmanos na batalha de Lepanto em 1572), mas confere poder simbólico/espiritual à luta negra contra o domínio branco: “O branco quer entronizar a imagem, mas ela senta nos tambores negros.” (MARTINS, 1997, p. 60). Também em Antônio Pereira, a Virgem não ficou nas capelas dos brancos, e sim na periferia

¹⁹ Leda Martins (1997), por exemplo, relata seis versões distintas desse mito fundador.

das áreas urbanizadas, numa gruta, local de reunião dos desapossados, quilombolas, à margem social.

Interfaces entre a festa da Lapa de Antônio Pereira e a formação escolar

Crianças e adolescentes que residem em Antônio Pereira²⁰ são atendidos na esfera educacional, através de cinco instituições, que operam nas instâncias de creche, educação infantil, ensino fundamental 1 e 2 (com cobertura parcial de ensino integral, ensino médio integral, EJA e curso técnico). No Distrito, a rede escolar conta com duas escolas estaduais (Antônio Pereira e Daura de Carvalho Neto, esta segunda situada no Loteamento Novo), uma escola comunitária (Casa Escola), uma escola municipal de educação infantil (Professora Bernardina de Queiroz Carvalho – Dona Zumbi) e uma escola privada (Centro Promocional e Educacional Padre Ângelo).

Os estudantes que frequentam as duas escolas públicas supracitadas apresentam, de forma geral, grande vulnerabilidade social e afetiva, condição diretamente associada à prática da extração mineral em grande escala na região. Embora esta atividade econômica responda por muitos empregos, os danos psicológicos,²¹ sociais,²² à saúde²³ e ambientais são reclamações frequentes e desdobram-se em comportamentos disruptivos nas Escolas, relacionados à autodepreciação, indisciplina (até violência) e baixa autoestima.²⁴

²⁰ Segundo censo do IBGE realizado em 2010, a população do Distrito é composta por 29% de crianças de 0 a 14 anos e 19% de adolescentes e jovens de 15 a 19 anos. “O baixo percentual de jovens [...] decorre, provavelmente, da migração desses jovens para as sedes municipais de Ouro Preto e Mariana, em virtude da ampliação das oportunidades escolares (ensino médio, técnico e universitário).” (COELHO, 2017, p. 110).

²¹ Muitos habitantes do Distrito, por exemplo, apresentam quadros de ansiedade devido à incerteza sobre a permanência de suas casas no local onde cresceram.

²² O aumento exponencial da população de Antônio Pereira, a proliferação de alojamentos (elevando o custo do aluguel de imóveis e de outros produtos no mercado), a crescente incidência de violência interpessoal e a pobreza impactaram os moradores de diversas formas. Perdura uma alta taxa de gravidez na adolescência, aumento de infecções sexualmente transmissíveis (ISTs) entre os jovens, exploração sexual de menores, abusos e violências dentro do núcleo familiar, abandono parental, pobreza extrema e transtornos relacionados à saúde mental, como ansiedade e depressão. Além disso, houve casos preocupantes de tentativas de suicídio, criminalidade e violência policial.

²³ A poluição, seja do ar devido à poeira intensa, seja a sonora, resultante dos testes de sirene e da movimentação constante de trabalhadores e transportes no Distrito, acarreta vários distúrbios somáticos e psicossomáticos.

²⁴ Como indicado por Jhaynara Pimental, uma das autoras deste artigo, quando eclodiam conflitos escolares, os educadores buscavam mediar as situações com base na construção de uma cultura de paz. Evitava-se apontar culpados de maneira isolada, pois as tensões eram compreendidas como um fato social a ser problematizado e estudado.

Em paralelo a todas essas dificuldades, entendidas como desafios por grande parte dos educadores que atuam em Antônio Pereira, as instituições escolares também vivenciam períodos preponderantemente celebrativos, em que os estudantes mostram-se animados e mais dispostos a relacionamentos afáveis e comunitários. Uma dessas conjunturas é justamente da da “Festa da Lapa”: afinal, era em função dela que os alunos têm acesso a práticas que não são cotidianas, como shows, passeatas, barraquinhas para comprar produtos de outras procedências. Nessa Festa, eles interagem com seus colegas e demais moradores do Distrito em dinâmica diferente: vestem roupas novas, se embelezam, tiram fotos, fazem vídeos e os postam nas redes sociais...

Reconhecendo a importância da Festa da Lapa para os estudantes, as Escolas locais buscam destacar seu potencial sociocultural para a identidade local, pois os sentidos que são atribuídos ao evento não se limitam àqueles que professam a religião católica.

Os Ciclos Festivos observados são momentos privilegiados de convivência e sociabilidade, bem como de elementos culturais e religiosos diversos. Esses momentos, vistos pela ótica da experiência educativa, são de grande relevância, pois as pessoas festejam e estão juntas umas com as outras. [...] Atividade lúdico/cultural ou devoção aos santos católicos? [...] Os professores se defrontam com o dilema: de que forma vivenciar os Ciclos Festivos contemplando a diversidade religiosa presente no espaço escolar? Essas questões têm se mostrado como um desafio [...] (SILVA; CAMPOS, 2011, p. 32-33).

A Escola Estadual Antônio Pereira, inclusive, adota um calendário letivo que incorpora o “feriado” distrital: na semana da Festa, não são ministradas aulas, nem há atividades pedagógicas, com alunos, professores, servidores educacionais comparecendo ao evento, em uma ação de contornos ecumênicos e solidários.

Além disso, ao longo de cada ano, são organizadas diversas atividades educativas na Gruta da Lapa. Tais práticas são desenvolvidas em viés interdisciplinar e atuação conjunta de vários professores, sendo utilizada para sua realização principalmente os sábados letivos ou períodos de reposição.²⁵ Os alunos também frequentam o espaço do gramado da Gruta para jogos e brincadeiras desportivas como parte da programação escolar.

²⁵ No caso da Escola Estadual Antônio Pereira, uma das docentes que lecionou a disciplina “Pesquisa e Intervenção” coordenou a produção de um audiovisual com os estudantes apresentando as riquezas culturais do distrito, neles incluídas a Gruta e a devoção da Lapa.



Fig. 1 – Estudantes da Escola Estadual Antônio Pereira na Gruta. Fonte: Jhaynara Pimentel.

Mas a incorporação da festa e da territorialidade associadas à mitopoética da Virgem da Lapa na educação escolar não se faz sem tensões, principalmente entre as famílias evangélicas.²⁶ Apesar das escolas ressaltarem que sua participação em âmbito institucional ocorre pelo viés cultural, associado à posituação da identidade pública do Distrito, há resistências a este envolvimento, como aliás ocorre em situações semelhantes em outras localidades: “Apesar de todo esforço de muitas escolas em tentar desvincular esta festividade [exclusivamente] da questão religiosa, [...] alunos se fazem ausentes das atividades por perceberem a festa como católica, ligada a alguns dos principais santos e dogmas católicos. Para muitas religiões protestantes, a festa representa idolatria” (MONSORES, 2014, p. 34).

A despeito dessas tensões, consideramos que a participação dos estabelecimentos de educação na Festa da Lapa de Antônio Pereira possa ser interpretada como o encampar, por parte das escolas, de uma ética afetiva (do cuidar), de fundamental importância à proposição cosmopolítica. Tal ética afirma que não basta reconhecer a existência e os direitos das alteridades, é preciso também implicar-se para que suas vidas sejam asseguradas. Michel de Certeau também destacou a importância dessa ética afetiva, ao descrever as dinâmicas das táticas cotidianas, das artes de fazer dos mais fracos, como transcrito neste slide: “[N]os contos e lendas [...] podem então expor-se, vestidos como deuses ou como heróis, os modelos dos

²⁶ Antônio Pereira sedia a igreja evangélica Assembleia de Deus.

gestos bons ou maus utilizáveis a cada dia. [...] isto é, uma economia do ‘dom’ (de generosidade como revanche) [...]” Michel de Certeau. *A invenção do cotidiano* [1980], p. 85; 77.

Considerações finais

A operatória mitopoética explanada neste artigo confere, em nosso entender, uma forte capacidade insurgente às narrativas míticas do catolicismo mineiro, a exemplo do relato da Virgem da Lapa de Antônio Pereira, permitindo às comunidades que as enunciam e acolhem posicionar-se de forma alternativa aos diagnósticos que ora veem na tecnociência a saída para as mazelas históricas que enfrentamos (desde que possamos pagar por isso), ora acentuam cenários distópicos diante da cada vez mais acelerada destruição do Planeta e daqueles que nele coabitam. Mais ainda, tais narrativas míticas possibilitam o delinear de alternativas compartilhadas, o “inventar” outras maneiras de ser no tempo presente (quer em nossos cotidianos ou nas práticas educacionais que promovemos), jeitos mais “companheiros” (como mencionado no manifesto²⁷ de Donna Haraway).

Justamente por isso, consideramos que a reflexão sobre as operatórias mitopoéticas apresente-se como importante elemento no debate cosmopolítico sugerido no emblemático artigo de Isabelle Stengers (2018), que vem sendo retomado por muitos autores. Através das narrativas míticas, com suas operatórias mitopoéticas, podem emergir alternativas diante de poderes tão desiguais para as localidades como o das mineradoras, das petroleiras, dos proprietários dos aquíferos... Evocamos, assim, na conclusão deste texto, o hino a Nossa Senhora da Lapa, composto na década de 1980 por Otávia Rosa de Oliveira na cidade de Paracatu, Minas Gerais:

Nossa Senhora da Lapa
Um dia apareceu
Veio trazer paz e amor
A todos filhos seus.
[...]

Nossa Senhora da Lapa,
Nossa Mãe da guia,
Proteja toda gente
De sua romaria. (SANTUÁRIO SENHORA DA LAPA, s. d.)

²⁷ Menção implícita ao livro *Manifesto das espécies companheiras – cachorros, pessoas e alteridade significativa*, publicado por Donna Haraway em 2016 e traduzido inicialmente para o português em 2021.

Referências

- ANAZ, Sílvio. Sobre mitologias ancestrais e contemporâneas. **Galáxia**, São Paulo, n. 46, p. 1-19, 2021.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BROTHERSTON, Gordon. Mitopoética e textualidade: o caso da América indígena. **Polifonia**, v. 9, n. 9, p. 1-12, 2004.
- BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. **Videologias: Ensaio sobre televisão**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- CAMPOS, Adalgisa Arantes. Arte divina. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, n. 59, ago. 2010.
- CERTEAU, Michel de. **La fable mystique, 1**. Paris: Gallimard, 1982.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CERTEAU, Michel de. **História e psicanálise: entre ciência e ficção**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- COELHO, Polyana Pereira. **O germe da insurreição para além da metrópole: narrativas da participação e da luta popular em Antônio Pereira, Ouro Preto – MG**. 2017. 216f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.
- COUCHET, Guillaume. Réflexions autour d'une publication posthume. La fable mystique (1982-2013) de Michel de Certeau. **Revue d'Histoire de l'Église en France**, t. 100, p. 403-416, 2014.
- ESTELLITA-LINS, Carlos. Pensamentos de quintal. Perseverar no sonho e no mito. **Eleutheria** – Revista do Curso de Filosofia, v. 7, n. 13, p. 23-61, 2022.
- FERRAZ, Paulo Procopio. As metalinguagens de Barthes. **Remate de Males**. Campinas, v. 39, n. 2, p. 849-866, jul.-dez. 2019.
- GUIMARÃES et al. O Geoturismo em Espaços Sagrados de Minas Gerais. **Espeleo-Tema**, Campinas, SP v. 20, n. 1/2, p. 49-58, 2009. Disponível em: http://www.sbe.com.br/espeleo-tema/espeleo-tema_v20_n1-2_049-058.pdf. Acesso em: 6 fev. 2025.
- HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Comunicação & Cultura**, n. 1, p. 21-35, 2006.
- VIANA, Mariana. Antônio Pereira celebra Nossa Senhora da Conceição da Lapa com atos de fé e orações por direitos. **Instituto Guaicuy**, 16 ago. 2024.
- KARASCH, Mary Construindo comunidades: As Irmandades dos pretos e pardos no Brasil Colonial e em Goiás. **American counterpoint: new approaches to slavery and abolition in Brazil**. New Haven, Connecticut, Yale University, October 29-30, 2010. Disponível em: <http://www.yale.edu/glc/brazil/papers/karasch-paper-portuguese.pdf>. Acesso em: 6 fev. 2025.

HARAWAY, Donna. **Manifesto das espécies companheiras – cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

LAGROU, Elsje; BELAUNDE, Luisa Elvira. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. **Sociologia & Antropologia**, v. 1, n. 2, p. 9-33, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. In: **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.

LIMA JÚNIOR, Augusto de. **História de Nossa Senhora em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MATOS, Olgária. A narrativa: metáfora e liberdade. **História Oral**. Revista da Associação Brasileira de História Oral. São Paulo, n. 4, p. 9-24, jun. 2001.

MONSORES, Lucia Helena. **Religião, ensino religioso e cotidianos da escola: discutindo a laicidade na rede pública estadual do Rio de Janeiro**. 2014. 158f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

NEVES, Cecília de Sousa. **O problema do pós-humanismo na filosofia contemporânea e o questionamento de Feenberg**. 2022. 395f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.

NUNES, Elenice da Conceição. **Depoimento**. Concedido em 2013 a Jussara Duarte Soares e Julliano Mendes.

ROCHA, Greyce Bressan. **Sob proteção de Nossa Senhora da Lapa: As práticas de devoção mariana em Ribeirão da Ilha – 1980 – 2005**. Monografia (Bacharelado em História). Florianópolis, Universidade do Estado de Santa Catarina, 2005.

SANTUÁRIO SENHORA DA LAPA. **Padroeira**. s. d. Disponível em: <https://santuariosenhoradalapa.com.br/padroeira#1541010205354-43a61155-1525>. Acesso em: 10 fev. 2025.

SILVA, Cássia Eduarda Miranda. **Estudo comparativo entre capelas da região mineradora: o caso da capela de Nossa Senhora da Lapa, de Entre Rios de Minas – MG**. 2019. 77f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação de Tecnólogo em Conservação e Restauro) – Instituto Federal de Minas Gerais, Ouro Preto, 2019.

SILVA, Maria Edi da; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. Ciclos festivos na escola pública e pluralismo religioso: conflitos e interações – um ensaio por uma abordagem teórico-metodológica do estudo da festa no espaço escolar. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 20, n. 35, p. 31-40, jan.-jun. 2011.

SILVA, Jacira Vasilha da. **Depoimento**. Concedido em 2013 a Jussara Duarte Soares e Julliano Mendes.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. Os lugares da festa: narrativas de espaço, tempo e etnicidade no Congado mineiro. **Geografias**, Belo Horizonte, v. 12, n. 2, jul.-dez. 2016.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

TRINDADE, Raimundo, cônego. **Instituições de igrejas no Bispado de Mariana**. Rio de Janeiro: SPHAN/ Ministério da Educação e Saúde, 1945.

Recebido: fevereiro/2026.

Aprovado: maio/2026.

Publicado: julho/2026.