

## IMAGENS MÚLTIPLAS DO FEMININO NA CULTURA POPULAR BRASILEIRA

Herbert Rodrigues<sup>1</sup>

### Resumo:

Localizada às margens da grande metrópole paulistana, a cidade de Mogi das Cruzes (SP) realiza uma espetacular Festa do Divino Espírito Santo. Este artigo focaliza as tensões e liminaridades que emergem nos dias de festa. Diante do “espelho mágico” colocamos duas imagens femininas: Nhá Zéfa e Nossa Senhora. O artigo explora alguns elementos aparentemente arredios que surgem como força transformadora durante os dias de celebração.

**Palavras-chave:** Imagens femininas. Cultura popular. Devoção. Expressão. Experiência.

### 1 INTRODUÇÃO

O fluxo da vida cotidiana não apresenta apenas a realidade coerente e ordenada diante dos olhos das pessoas. Não raro, encontramos elementos incompreensíveis e imagens enigmáticas de difícil explicação. Este artigo, fruto de trabalho de campo realizado durante pesquisa de mestrado, aponta exatamente para o não-resolvido, para o suprimido, para as tensões, liminaridades e ambiguidades da história da cidade de Mogi das Cruzes (SP) que se revelam no momento de celebração da Festa do Divino Espírito Santo. Com o intuito de tratar daquilo que chamamos de “história dos secundários e das margens”, temos como fio condutor da narrativa duas imagens femininas muito populares na festa: Nhá Zéfa e Nossa Senhora.

Falecida no início da década de 1990, a imagem de Nhá Zéfa, também chamada de Nhá Zéfa Onça, ainda permanece viva na memória da população da cidade. A história dessa personagem é cercada de mistérios, pois percebemos uma série de inversões simbólicas e de relações de poder que sua imagem revela sobre as esperanças depositadas em Nossa Senhora.

---

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Pós-doutorando no Núcleo de Estudos da Violência da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil E-mail: [herb@usp.br](mailto:herb@usp.br)

O objetivo deste artigo é articular, por meio de duas exposições, as múltiplas imagens femininas de duas forças simbólicas presentes no interior da Festa do Divino. Para tanto, utilizamos dois tipos de materiais teórico-metodológicos. O primeiro, de natureza etnográfica, consiste em observações retiradas de pesquisa de campo realizada na cidade de Mogi das Cruzes ao longo de quatro anos. O segundo, de natureza teórica, consiste em explorar os paradigmas da “antropologia da experiência” e do “drama social” formulados pelo antropólogo britânico Victor Turner.

A Festa do Divino Espírito Santo de Mogi das Cruzes tem sua data de realização móvel de acordo com o ciclo agrícola e condicionada ao calendário religioso, realizada sempre ao sétimo domingo após a Páscoa. Segundo relatos colhidos nos meios de comunicação local e junto às pessoas envolvidas na organização das comemorações, a Festa do Divino é uma tradição na cidade há mais de 300 anos.

Os eventos da Festa do Divino de Mogi das Cruzes estão, basicamente, divididos em duas partes que ocorrem concomitantemente. De um lado, está a chamada “programação religiosa” com os cortejos das alvoradas, as passeatas das bandeiras, as missas da novena, a procissão de Pentecostes, a cerimônia de incineração dos pedidos. De outro lado, está a “programação folclórica” que engloba as figuras dos festeiros e dos capitães do mastro, o Império do Divino, a quermesse, os folguedos infantis, a Entrada dos Palmitos<sup>2</sup> (realizada no penúltimo dia de festa), a distribuição do Afogado<sup>3</sup>, o levantamento do mastro, o tapete ornamental, a Folia do Divino (chamada na cidade de “os violeiros”) e os grupos de Congada, Marujada e de Moçambique (as chamadas “atrações folclóricas”). Percebemos que quase tudo que compõe a festa, de acordo com o programa divulgado, está do lado “folclórico”, embora a centralidade esteja no domínio do religioso controlado pela Igreja Católica e pelos organizadores oficiais da festa.

Hoje em dia, Mogi das Cruzes não é mais a cidade rural do passado que deu origem a Festa do Divino três séculos atrás. Segundo as últimas projeções da

---

<sup>2</sup> Em relação a outras festas no país, a Entrada dos Palmitos é uma peculiaridade da Festa do Divino de Mogi das Cruzes. Trata-se de um cortejo que representa a chegada da população rural a cidade trazendo os palmitos da Mata Atlântica para participar do dia de Pentecostes (ANDRADE, 1937).

<sup>3</sup> Prato típico da Festa do Divino em Mogi das Cruzes, que consiste basicamente em um cozido de carne e alguns legumes. É tradição distribuí-lo, gratuitamente, ao final da Entrada dos Palmitos.

Fundação Sistema Estadual de Análise e Dados (SEADE), a população de Mogi das Cruzes está em torno de 410.00 pessoas (é considerada uma cidade de médio porte); a Região Metropolitana de São Paulo (RMSP) tem uma população de mais de 20 milhões de habitantes. É o 2º maior município, em termos de área, da RMSP, menor apenas do que a capital.

A cidade está localizada na região Leste do estado, a 61 quilômetros do centro de São Paulo, portanto, às margens da grande metrópole. E se constitui como polo econômico importante da região. O setor industrial é expressivo, assim como o número de estabelecimentos comerciais, de empresas prestadoras de serviços e do agronegócio, que é considerado referência nacional na produção de hortícola.

Uma formulação clássica de Victor Turner nos permite olhar para a Festa do Divino e para a cidade de Mogi das Cruzes a partir de elementos aparentemente arredios que irrompem na superfície da cidade como força transformadora e reveladora. Turner problematiza o modo como as sociedades se constituem, se mantêm, se renovam e resolvem seus conflitos. A ideia aqui é compreender a vida social a partir daquilo que se encontra às margens, ou seja, acentuar as possibilidades da investigação antropológica a partir de elementos e de personagens encontrados no limbo da vida social para além daquilo que está oficialmente programado.

O viés analítico que embasa esse artigo, inspirado nas formulações de Victor Turner, possibilita olhar para as margens do mundo social no sentido de encontrar nesses espaços as fontes de constituição dos arranjos societários a partir daquilo que não está documentado e problematizar o que está de fora dos processos políticos e econômicos hegemônicos. As liminaridades, ou seja, os elementos arredios, podem ser melhor descritas como caos frutífero, ou mesmo um armazém de outras perspectivas que apontam para novas formas de entendimento da realidade. O que se procura discutir neste artigo sobre Nhá Zéfa e Nossa Senhora tem justamente como ponto de partida as reflexões desse antropólogo sobre o domínio do ambíguo, do liminar, da passagem e das possibilidades de utilizar essas dimensões como paradigma viável para o estudo da sociedade em sua totalidade a partir de símbolos capazes de desvendar contradições.

A história de Nhá Zéfa está no domínio do suprimido, de algo soterrado e esquecido dos cânones oficiais da festa. Resgatamos algumas notas biográficas dessa personagem captadas durante pesquisa etnográfica para falar sobre as esperanças depositadas pelos devotos em Nossa Senhora. Apresentamos essas duas figuras femininas como personagens do teatro épico de Bertold Brecht. Da mesma maneira, recuperamos na História e na Antropologia a imagem da Virgem Maria como figura mediadora entre os donos do poder e as classes subalternas (a grande mãe dos filhos bastardos). Ao final, colocamos a Virgem e a Onça frente a frente do “espelho mágico”<sup>4</sup> (TURNER, 1987) para compreender como ocorre a irrupção de estratos profundos do universo social na superfície da sociedade num momento de interrupção dramática: a Festa do Divino.

Buscamos ler a situação social em que se insere a figura de Nhá Zéfa por meio daquilo que Bertold Brecht chamou de *gestus social*. Para Brecht, o *gestus social* é uma situação carregada de conflitos, tensões e contradições em que as indeterminações do familiar são trazidas à tona. Segundo Walter Benjamin, “o teatro épico é gestual [...] o gesto é seu material, e a aplicação adequada desse material é sua tarefa” (BENJAMIN, 1985, p. 80). Isso significa dizer que o teatro épico é um teatro da interrupção, e quanto mais interrupções mais gestos sociais se obtêm.

O efeito de distanciamento produzido no teatro épico de Brecht busca retirar do incidente ou das personagens aquilo que é manifesto, conhecido ou óbvio, despertando em torno deles espanto ou curiosidade. Essas são as principais afinidades entre a antropologia e o teatro dramático de inspiração brechtiana discutidas nesse artigo.

Ao comentar a importância do teatro épico na vida das pessoas, Anatol Rosenfeld diz que enxergar

[...] as coisas sempre tal como elas são, elas se tornam corriqueiras, habituais e, por isso, incompreensíveis. Estando identificados com elas pela rotina, não as vemos com o olhar épico da distância, vivemos mergulhados nesta situação petrificada e ficamos petrificados com ela (ROSENFELD, 1965, p. 152).

No palco brechtiano, distinções rígidas entre atores e público são transgredidas no momento de estranhamento em relação ao familiar. As atrizes e

---

<sup>4</sup> Victor Turner entende como “espelho mágico” a imagem refletida e irradiada de um a outro, cujo significado emerge da união dos papéis e da relação entre os atores e o público num certo momento dos processos sociais (geralmente em áreas indeterminadas e ambíguas) subjacentes ao grupo social (Turner, 1987, p. 22).

atores brechtianos tomam distância de seus personagens. Assim, mulheres podem se tornar bichos, tal como apresentado no ensaio antropológico sobre a Mulher Lobisomem de um parque de diversões da cidade de Aparecida do Norte (SP) realizado John Dawsey (2000).

Assim, o argumento central desse artigo é apresentar duas imagens femininas análogas que se complementam através do “espelho mágico” (TURNER, 1987). Espelho em que a sociedade vê a si própria a partir de diversos ângulos. Espelho que não apenas reflete o real, mas provoca uma reflexão sobre esse real. Desse modo, tentaremos ver Nossa Senhora não em sua imagem tranquila e serena da virgem, mas através de uma personagem feminina que se transforma em onça.

Antes de prosseguir com as exposições sobre Nhá Zéfa e Nossa Senhora, é importante esclarecer que esse artigo não tem a pretensão de problematizar a relação dessas duas imagens femininas a partir do debate de gênero, que tem reconhecida importância e lugar consolidado no conhecimento científico.<sup>5</sup> A esforço aqui é pensar na possibilidade de realizar uma reflexão confrontando e relacionando duas figuras aparentemente contraditórias que se complementam no plano simbólico. Isso posto, podemos dissertar sobre a imagem de Nhá Zéfa, entendida como uma mulher forte, e sobre Nossa Senhora, cultuada como a mãe dos fracos no catolicismo.

## **2 NHÁ ZÉFA, UMA MULIER FORTIS**

O verdadeiro nome de Nhá Zéfa era Josefina Franco de Camargo. Nasceu em 21 de julho de 1902 e morreu em 11 de setembro de 1991. Segundo a certidão de óbito ela teria 89 anos. A data de nascimento e a idade, porém, não são confirmadas pelos parentes. Sobre os pais não há qualquer informação de data de nascimento e de origem. As netas dizem que ela nasceu antes da data confirmada no documento e que teria falecido com mais de 98 anos.

Nhá Zéfa nasceu e viveu a infância num sítio em Arujá (SP), época em que essa cidade ainda pertencia ao município de Mogi das Cruzes. Ao se casar, foi morar num grande terreno localizado no centro de Mogi das Cruzes, onde viveu com

---

<sup>5</sup> Para uma excelente análise sobre as relações entre sociologia e teoria feminista veja o livro de Miriam Adelman (2009). Para uma análise dos estudos de gênero no Brasil veja o artigo de Heilborn e Sorj (1999).

a família durante muitos anos. Por não ter título da terra, foi desapropriada e expulsa do lugar por ordem de um prefeito da época da ditadura militar na década de 1960.

Hoje, nesse mesmo local se localiza o atual centro cívico da cidade. Lá, estão localizados a prefeitura, o fórum, o corpo de bombeiro, o tiro de guerra, duas universidades privadas, entre outros órgãos públicos. Por conta de diversos conflitos sobre a posse do terreno aquele lugar pode ser considerado simbolicamente o epicentro telúrico das contradições da cidade. Sob o centro do poder institucional da cidade estão soterrados escombros de um passado recente ainda não resolvido.

Segundo Walter Benjamin, “a memória é o meio daquilo que vivemos, assim como a terra é o meio dentro do qual jazem, soterradas, as cidades mortas. Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado tem de proceder como um homem que cava” (1997, p. 239). A memória de Nhá Zéfa se relaciona à afirmação de Benjamin na medida em que sua presença é ainda bastante viva na cidade nos dias de hoje.

Durante a pesquisa, tivemos a oportunidade de conversar com diversas pessoas, próximas ou não de Nhá Zéfa, no sentido de recuperar a multiplicidade de sua imagem. Desse modo, os principais traços biográficos expostos nos próximos parágrafos, e ao longo do artigo, foram retirados da pesquisa etnográfica realizada na cidade de Mogi das Cruzes.

Nhá Zéfa Onça, como era conhecida, foi uma figura emblemática da Festa do Divino de Mogi das Cruzes, cuja imagem ainda permanece na memória coletiva da população. Ela costumava desfilar no principal cortejo da Festa do Divino, a Entrada dos Palmitos, montada em um cavalo todo enfeitado com as cores do divino, com destaque especial para as cores vermelha e branca.

Para se ter uma ideia da persistência de sua imagem, recentemente seus parentes (filhos, netos, bisnetos e tataranetos) desfilaram na Entrada dos Palmitos numa “ala” especialmente reservada para eles. Os familiares produziram camisetas com a foto da Nhá Zéfa estampada para o desfile. Portanto, não há razões para pensar numa figura marginal, mas sim marginalizada por aqueles ligados à manutenção secular e religiosa do poder, daqueles que determinam o que pode e o que não pode entrar na oficialidade da festa.

Mesmo sem nunca ter feito parte da programação oficial da Festa do Divino, todo ano a imprensa fala de Nhá Zéfa e de sua ausência na Entrada dos Palmitos.

Uma questão inquietante é: por que a memória de Nhá Zéfa ainda permanece viva tanto tempo depois de sua morte?

Há uma associação direta entre Nhá Zéfa e a própria Festa do Divino, cuja devoção começou cedo em sua vida. Desde menina vinha da roça com a mãe para assistir aos desfiles das alvoradas e participar de outros eventos. A mãe se chamava Laurinda Maria do Espírito Santo, motivo pelo qual fazia Nhá Zéfa acreditar que sua ligação com o divino vinha de família.

Nhá Zéfa era uma figura também conhecida na cidade de Mogi das Cruzes para além dos dias de festa. Vivia numa casa simples num terreno amplo onde cultivava árvores frutíferas e criava diversos tipos de bichos. Gostava de preparar seus cozidos em fogão de lenha e de tomar banho no rio Tietê, cujas águas já foram limpas no passado.

Ela teve muitos filhos. Dos cinco filhos conhecidos, apenas dois ainda estão vivos. Foi casada apenas uma vez e ficou viúva ainda jovem. Ao longo da vida, teve muitos companheiros, todos mais jovens. Há histórias fantasiosas na cidade, que não se confirmaram durante a pesquisa, de que Nhá Zéfa roubava os maridos das outras mulheres. O que ouvimos foi o contrário, ela ficava furiosa quando alguma mulher assediava seus companheiros.

Nhá Zéfa adorava viajar para lugares distantes e de pescar sozinha no rio Tietê. Às vezes, entrava no mato para buscar lenha e se perdia. Adorava animais e sabia muito bem como tratá-los (era benzedeira de animais). A relação dela com os animais era extremamente próxima (não tinha medo de cobras). Uma das histórias contadas pela filha mais nova diz que um homem vinha montado num cavalo que empacou numa ponte. O homem começou a chicotear o animal na tentativa de fazê-lo andar. Nhá Zéfa se aproximou e disse que não precisava fazer aquilo porque o cavalo estava apenas com dor de barriga. Então, ela deu três voltas em torno do animal, disse algumas palavras e saiu. Daí em diante o cavalo sarou, o homem montou e partiu.

As pessoas com quem conversamos, amigos e parentes, ressaltaram que o grande prazer dela era mesmo mexer com animais. Ela sabia exatamente como lidar com os bichos, mas definitivamente não era ligada às atividades domésticas: quando um vestido estivesse sujo ela simplesmente o jogava fora, confidenciou a filha com sorriso no rosto.

Além de benzer animais, ela também era conhecida como benzedeira de crianças. Mas, ao mesmo tempo, há histórias de que alguns pais costumavam assustar os filhos dizendo que a mulher do cavalo levaria embora a criança que não se comportasse direito. Essas histórias contadas para amedrontar as crianças sobre a “mulher onça” são encontradas em diversas partes do mundo, e em Mogi das Cruzes não é diferente. Segundo Carlo Ginzburg (1988), durante a Idade Média se difundia a crença de que nas reuniões noturnas das seitas heréticas crianças e recém-nascidos eram devorados por mulheres que se disfarçavam de animais.

Nhá Zéfa não gostava de ser chamada de onça por qualquer pessoa e ficava brava quando isso acontecia. Em nossa pesquisa de campo, apuramos que o apelido “onça” originalmente vem do primeiro marido, conhecido como João Onça, que era bandeireiro do Divino e também caçador de onças. Como bandeireiro, o marido peregrinava de casa em casa com a bandeira do Divino na busca de doações para a festa. Numa das casas onde tomou pouso acabou falecendo. Depois de sua morte, as pessoas passaram a chamar Nhá Zéfa de onça. Daí alguns dizem não haver ligação com o fato de ela ser uma mulher brava e corajosa.

Independentemente da origem do apelido, a onça tem papel importante na formação da cultura popular. Segundo o antropólogo Claude Lévi-Strauss, em *O cru e o cozido* (1991), a onça ocupa uma posição essencial entre os mitos de origem do fogo (culinária) e do tabaco no Brasil. Segundo o mito coletado por Lévi-Strauss, o homem roubou da onça o fogo e o segredo do manejo do arco e flecha. A onça, por sua vez, e desde então, passou a odiar o homem porque teve que caçar com os dentes e comer carne crua, enquanto o homem comia carne assada. Há variações desse mito em que a onça e o homem representam termos polares de oposição: um come cru e o outro cozido, mas a onça come o homem e o homem não come a onça. Então, segundo as variações, o ponto de mediação entre os dois polos passou a ser a mulher que, em alguns momentos, tem o poder de se transformar em onça quando provocada. Desse modo, a mulher-onça não se constitui como um perigo real em si, mas os homens a temem. Em outra variação do mito, a mulher-onça é a feiticeira, assusta as crianças e seduz o marido de outras mulheres.

Seguindo a raciocínio do antropólogo francês, na Festa do Divino Espírito Santo, a mulher onça está para o vermelho (fogo) ao passo que Nossa Senhora está



para o branco (pureza da virgem), numa equação que pode ser sintetizada na seguinte formulação algébrica: vermelho: branco :: Onça : Virgem.

Nos últimos dias de vida, Nhá Zéfa morou com uma das filhas e com as netas, com quem conversamos inúmeras vezes. As netas disseram que ela exigia que o portão de entrada ficasse aberto para poder sair quando quisesse. Não gostava de se sentir presa. No tempo em que ficou sem companheiro, morou sozinha até quando pode e a saúde permitiu. Custou muito para ir morar com a filha e as netas, que sempre enfatizaram o seu espírito de liberdade.

Nhá Zéfa foi sem dúvida uma mulher livre das amarras da feminilidade e dos estereótipos de dominação projetados nas ideias de passividade e de submissão patriarcal. Não tinha medo de nada e não fugia de uma briga quando era provocada. Durante sua vida fez tudo que queria fazer. Tinha coragem e enfrentava a tudo e a todos. Nhá Zéfa era realmente uma figura marcante: andava a cavalo, usava lenço e chapéu na cabeça, carregava uma bolsa feita de pano, tinha espírito de liberdade, cuidava das próprias coisas, dos bichos e das plantas, não tinha medo de cobras, se perdia no mato e enfrentava lugares mal-assombrados.

No final da vida, sofreu de diabetes, mas desconhecia a doença. Num dos depoimentos gravados, a filha disse que adorava beber refrigerante, comer doce de goiaba e comida forte<sup>6</sup>, como virado de feijão bem temperado com gordura de porco. Quando ficou doente se recusava comer mingau. (Compreende-se, pois uma pessoa que passou a vida comendo farofa de torresmo, carne de porco e cozidos não se contentaria em comer comida fraca como mingau.) Já recuperada, saiu de casa para ir à feira, tomou um copo de caldo de cana, teve uma crise, desmaiou e foi levada à Santa Casa de Mogi das Cruzes. Dois meses depois, em casa, após sofrer muito, faleceu. As filhas disseram que até nos últimos momentos ela tentava se levantar para sair de casa.

No dia em que morreu muita gente compareceu ao velório. A nota de sua morte foi publicada nos principais jornais da cidade. Um dia após sua morte, Nhá Zéfa virou nome de rua através de um decreto da Câmara Municipal de Mogi das

---

<sup>6</sup> As categorias “comida forte” e “comida fraca” são discutidas por Carlos Rodrigues Brandão (1981).

Cruzes.<sup>7</sup> Em meio às ruas com nomes de barões, coronéis, doutores, padres, majores, marechais, professores, vereadores, senadores, deputados, presidentes... surge Nhá Zéfa montada num cavalo debochando de todas essas figuras que representam o poder hegemônico.

A pergunta que se coloca é como uma pessoa aparentemente marginal tornou-se nome de rua e teve tanta força simbólica na vida e na morte? Segundo Margarida Maria Moura, em artigo sobre a morte do rei do Rosário,

[...] não deve passar despercebido que na sociedade rural brasileira é na morte que se cristalizam os heróis dos fracos e humildes, que guiam e protegem sua gente; é com a morte que se gesta o exemplo para uma vida futura, permanente e – quem sabe – superadora (MOURA, 1983, p. 245).

Em seu túmulo não há identificação específica, trata-se de uma lápide simples, pintada de branco com uma capelinha em cima. Ela foi enterrada com a camisa vermelha do Divino Espírito Santo – esse era um desejo pessoal, confidenciou a filha em conversa.

A memória de Nhá Zéfa permanece até os dias de hoje porque ela teve uma vida parecida com a da maioria das pessoas, principalmente das mulheres das camadas mais simples da população: batalhadora, sofredora e gloriosa. Mas há outras razões mais profundas do que essas reflexões de natureza prática acerca da permanência de sua imagem. Isso significa dizer que mesmo não sendo estruturalmente forte, ela representava o chamado “poder do fraco”, tal como formulou Turner (1974a), cuja imagem é carregada de tensões e de ambiguidades.

A Nhá Zéfa inserida na Festa do Divino era uma pessoa bastante conhecida e respeitada, sobretudo entre os devotos que compõem a festa. Mas vale dizer que ela não era uma mulher como qualquer outra. Em torno de sua imagem encontramos diversos estigmas sociais vinculados à pobreza, à loucura, ao gênero, às relações raciais e também em relação à presença de figuras marginais no espaço público, daí a identificação dela com as pessoas mais simples. Chama a atenção, sem dúvida, o fato dela nunca ter tido uma função específica e oficial no interior da Festa do Divino da cidade: nunca foi festeira, capitã do mastro ou uma amazona,

---

<sup>7</sup> A rua localiza-se no bairro Mogi Moderno, cujo CEP é 08717-640, porém, o sobrenome está fora de lugar, o nome da rua é Josefina de Camargo Franco e não Josefina Franco de Camargo, seu verdadeiro nome. Provavelmente, ninguém sabe de quem se trata, teria sido melhor escolher o nome “Rua Nhá Zéfa” que todos saberiam quem era.

nem mesmo uma cantora ou rezadeira, enfim, era simplesmente uma mulher que andava a cavalo e que, por sua própria força, se inseriu e permaneceu.

Esta é a chave da questão: não foi por acidente, ou por piedade, que sua imagem se impôs na festa; na verdade, foi o contrário, ela já estava inserida por sua própria força. Foi interessante investigar o processo de permanência dela na festa, assim como de outros personagens marginais, que são um pouco mais anônimos. Nhá Zéfa saiu do anonimato, surgiu na festa montada em seu cavalo e se impôs como figura simbólica profana em oposição à ordem serena representada por Nossa Senhora.

Outra coisa importante em relação à Nhá Zéfa é que essa história de onça ficou conhecida também no dia a dia para além de festa. Quando ela era abordada por crianças e homens que a provocavam, surgia a face onça de Nhá Zéfa. Em outros momentos, era uma mulher admirada por todos, sobretudo quando estava montada em seu cavalo na Entrada dos Palmitos, seu principal personagem.

Nhá Zéfa era, sem dúvida, uma personagem complexa e carregada de tensões; ela sintetizava o reconhecimento das diferenças existentes entre as mulheres. Segundo Adriana Piscitelli, o conceito de mulher deve ser entendido como uma categoria política, pois está imerso nas relações de poder e possibilita a transformação de discursos, práticas e relações sociais no sentido de tecer o reconhecimento das diferenças e também das semelhanças (PISCITELLI, 2004).

Portanto, é impossível distinguir a senhora Josefina da Nhá Zéfa Onça, que era tida por alguns como uma “feminista”, uma mulher “pública”, que usava calças e montava a cavalo numa época em que esse tipo de comportamento não era comum. Essas atitudes demonstravam aquilo que as pessoas chamavam de espírito de liberdade, de independência, de ser ela mesma.

Na Entrada dos Palmitos era a figura mais aguardada, uma personagem marcante que conquistou espaço reservado só para ela. Às vezes, desfilava vestindo um chapéu com rosas e um lenço, que também era usado no dia a dia. Tinha um figurino elaborado de uma forma bastante espontânea. Espontânea também era sua devoção ao divino; uma relação toda particular e pessoal, sem nenhuma ligação com a hierarquia da Igreja Católica.

Nhá Zéfa representava essa condição na medida em que exprimia uma série de inversões simbólicas e de coextensividade no interior da Festa do Divino: uma

mulher pobre, filha de agricultores, mãe de muitos filhos e que viveu com muitos homens. Nhá Zéfa até poderia ser vista como uma figura deslocada da oficialidade da festa, pois não gostava de entrar na igreja, causava medo nas crianças e era acusada de ser prostituta pelas outras mulheres. Mas, ao mesmo tempo, muitas pessoas lembram dela com muita saudade e até devoção.

Na nossa visão, Nhá Zéfa representa, inegavelmente, o “poder do fraco” conforme assinala Victor Turner (1974a). Tal poder concentra-se em figuras ou grupos em estado de liminaridade capazes de revitalizar a sociedade. E Nhá Zéfa representava todos aqueles que não tinham voz o ano inteiro e que poderiam reinar soberano no cortejo da Entrada dos Palmitos, momento em que as populações oprimidas introduzem simbolicamente na cidade os frutos do trabalho.

### 3 NOSSA SENHORA: A MÃE DOS FRACOS

A Virgem Maria é Nossa Senhora da Conceição, da Anunciação, da Encarnação, das Dores, da Piedade, da Assunção, da Glória, da Lapa, de Lourdes, de Fátima, de Guadalupe, de Czestochowa, Aparecida e mais de 120 outras invocações somente no Brasil. Todas essas Nossas Senhoras são representadas, através da iconografia, em seis fases: infância, em que aparece junto com as figuras dos pais, Ana e Joaquim; Imaculada, a virgem ainda jovem; Encarnação, que se refere à saudação do anjo Gabriel; Mãe, em que está com o menino Jesus nos braços; Paixão, ligada ao sofrimento de Jesus; e Glória, que é a glorificação após a morte e a coroação no céu.

Para o historiador da religião Jaroslav Pelikan,

[...] um dos mais profundos e persistentes papéis da Virgem Maria na história foi o de estabelecer um elo com outras tradições. A palavra latina empregada para designar um ‘construtor de pontes’ originou o termo *pontifex*, título sacerdotal do paganismo romano. Na forma *pontifex maximus*, tornou-se uma das expressões do culto ao divino imperador romano e, por essa razão, foi repudiado pelos imperadores cristãos, já no século IV (PELIKAN, 2000, p. 99).

Ao falar da Virgem Maria, inegavelmente, estamos diante de um símbolo multivocal com correspondência no judaísmo, no islamismo, além do cristianismo, sobretudo no catolicismo em que Maria é adorada pelos fiéis como intercessora junto a Deus.

Para o islamismo, por exemplo, Jesus é filho de Maria e não de Deus. A imagem de Maria está associada à de Maria Madalena, com a intuição de demonstrar que, longe de ser a Sagrada Mãe Virgem de Deus, Maria, a Mãe de Jesus, é, portanto, uma mulher pecadora. Porém, dos 114 capítulos (sūrahs) do Alcorão (qur'ān) há um, o de número 19, dedicado exclusivamente a Maria, ou Maryam, que enfatiza o fato dela ser a virgem mãe de Jesus.

Na Bíblia, o livro que traz mais informações sobre Maria é o evangelho de Lucas. Nele, é descrita a fecundação da Virgem Maria pela ação do Espírito Santo. A história se dá desse modo: a anunciação é feita pelo anjo Gabriel. Maria o indaga pelo fato de não conhecer nenhum homem no sentido sexual. A resposta do anjo é a seguinte: “O Espírito Santo virá sobre você, e a força do Altíssimo a cobrirá com sua sombra. Por isso, o Santo que vai nascer será chamado Filho de Deus” (Lc: 1, 35).

A anunciação é um exemplo paradigmático de reflexão sobre o mistério do nascimento de Jesus Cristo através de uma concepção miraculosa pelo poder do Espírito Santo. O Espírito Santo seria o agente divino da graça santificadora. A Festa do Divino Espírito Santo é entendida justamente como a festividade em comemoração à concepção de Jesus Cristo, por isso o fato de ser associada a uma festa da fertilidade.

Segundo Pelikan, a imagem de Maria “serviu como modelo de paciência, até mesmo de tranquila passividade e inquestionada obediência” (PELIKAN, 2000, p. 119). A ideia de serva de Deus aparece no evangelho de Lucas. Portanto, para o historiador, “ela deveria ser considerada pelas mulheres como um modelo de como elas deveriam agir em sua submissa obediência a Deus, a seus maridos, ao clero e à hierarquia da Igreja” (PELIKAN, 2000, p. 120).

Segundo o antropólogo inglês Edmund Leach,

[...] estas criaturas marginais, ambíguas são especificamente creditadas com o poder de mediar entre os deuses e os homens. Elas são objetos dos mais intensos tabus; tabus ainda mais sagrados do que aqueles dos próprios deuses. Num sentido objetivo, em contra-distinção a uma teologia teórica, é a Virgem Maria, a mãe humana de Deus, que é o principal objeto de devoção da Igreja Católica (LEACH, 1983, p. 181).

Na tradição cristã, as mulheres têm uma posição de mediadora. Segundo Leach (1983), no Brasil do século XVIII, a mariolatria se combinava com o colonialismo católico na medida em que os filhos mestiços eram puxados para as fileiras da elite.

No caso do colonialismo protestante norte-americano, por exemplo, ocorreria o contrário, este tendia a rejeitar o mito do Nascimento Virgem, colocando os filhos bastardos para as camadas inferiores da sociedade hierarquizada. Mais um detalhe: não podemos esquecer que os cristãos, segundo a Bíblia, são todos filhos adotivos de Deus por meio de Jesus Cristo, o filho legítimo.

O “nascimento virgem”, discutido por Edmund Leach, trata da ignorância da paternidade biológica e traz como dados etnográficos o nascimento dos nativos australianos e das ilhas Trobriand do oceano Pacífico, assim como a crença na Virgem Maria no catolicismo, ou seja, nesses contextos sociais o pai nada teria a ver com o nascimento físico do filho. Para Leach, “a ignorância é uma coisa relativa, e obviamente somos todos ignorantes em algum grau, particularmente no que diz respeito ao sexo” (LEACH, 1983, p. 123).

Em relação ao nascimento da criança, há uma distinção entre o *status* legal e a substância. Ainda segundo Leach,

“no caso cristão, faz-se uma distinção cuidadosa entre o status legal de Jesus *como um homem* e a sua natureza essencial *como um deus*. Enquanto homem, ele é o filho legítimo de José, o marido de Maria, e, neste sentido legal, pertence à linhagem de Davi. Em contraste, a sua concepção foi o ‘divino espírito santo’, o qual penetrou o corpo de Maria por um caminho não-natural” (LEACH, pp. 127-128, grifos do autor).

E prossegue Leach,

“na teologia do Cristianismo não é suficiente que Jesus enquanto mediador seja ambigualmente humano e divino ao mesmo tempo, Maria tem também de funcionar como mediadora e precisa, portanto, ter características anômalas quando considerada como ser humano. E o que poderia haver de mais anômalo do que um ser humano sem pecado e uma mãe que é virgem?” (LEACH, 1983, p. 128).

Segundo Roberto da Matta, ao comentar o artigo de Leach, a virgem é a

“única categoria de mulher capaz de poder engendrar o próprio Deus e, assim fazendo, colocá-lo entre nós. Entre os homens e Deus, então, é preciso uma Virgem Mãe para realizar a mediação entre o espiritual e o temporal, o divino e o humano, o eterno e o perecível” (DA MATTA, 1983, p. 46).

Nossa Senhora, como mãe sofredora e figura mediadora, é o arquétipo ideal, sobretudo para a Igreja Católica, de todas as mulheres. Assim, o casamento é tão sagrado quanto a virgindade. Daí a distinção entre a virgem e a prostituta, conforme aponta Leach. Para ele, a sexualidade da virgem é controlada pelos homens e seu poder reprodutivo está a serviço da sociedade, ao passo que a sexualidade da

prostituta é controlada por ela própria, colocando em risco seus poderes reprodutivos.

Nesse sentido, a historiadora Claudia Fonseca alerta para a necessidade de romper com o sistema patriarcal de dominação que classifica as mulheres entre santas e demônios, donas de casa e mulheres da rua. Para a autora, é preciso “enxergar [as] dinâmicas sociais que driblam esses dois polos” (FONSECA, 1997, p. 513).

Para o historiador Jaroslav Pelikan,

“o paradoxo de Maria como a Mãe Virgem não apenas ilustrou como também modelou, efetiva e decisivamente, o paradoxo da visão católica ortodoxa da sexualidade, resumida na glorificação da virgindade, acima do casamento – e pela instituição do sacramento do matrimônio, mas não da virgindade. Como Virgem, Maria foi o singular e sublime paradigma de castidade. Ao mesmo tempo, como Mãe, ela foi singularmente ‘bendita entre as mulheres’, como afirmou Isabel, mas, especificamente, porque seria a ‘Mãe de meu Senhor’, nas palavras finais de Isabel. As tensões representadas por esse paradoxo se estenderam por grande parte da história do cristianismo e, principalmente, durante o esforço para definir o significado da moralidade e da vida cristã. A pessoa de Maria também foi de enorme importância para essa história” (PELIKAN, 2000, p.155).

A formação de símbolos sociais, nos lembra Victor Turner (1974b), se dá a partir de conflitos e contradições. Nossa Senhora de Guadalupe, que apareceu para o índio Juan Diego, assim como Nossa Senhora Aparecida, encontrada por três pescadores pobres no fundo do rio Paraíba, são formas análogas de símbolos nacionais tanto no Brasil como no México.

Os símbolos, segundo Turner, unificam, dão ordem, coerência e sentido à vida social. Na sua concepção, os símbolos são sempre multivocais, ou seja, dizem coisas diferentes, significam coisas diferentes e, assim, são capazes de articular as diferenças. Nossa Senhora Aparecida pode ser vista como um símbolo nacional que sintetiza as contradições subjacentes à sociedade brasileira. Para John Dawsey, “figuras como essas, em que as oposições se encontram, transformam-se em símbolos capazes de unificar grupos que de outra forma estariam em conflito” (DAWSEY, 1998, p. 25).

Segundo Rubem César Fernandes (1985), Nossa Senhora Aparecida é Rainha, é Senhora, é mãe. Aparecida é a imagem convertida de Nossa Senhora da Conceição, padroeira de Portugal desde 1640 por proclamação de D. João IV e confirmada como padroeira do império brasileiro por D. Pedro I. Em 8 de setembro de 1904, já no período republicano, foi coroada como Rainha do Brasil, sendo em

1930 declarada padroeira do Brasil pelo Papa Pio XI e oficializada em 31 de maio do mesmo ano como Rainha e Padroeira do Brasil.

Porém, somente em 1980, por conta da visita do Papa João Paulo II, em resolução da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), o governo federal declarou feriado nacional o dia 12 de outubro. Segundo Fernandes, essa “nova posição de destaque sugeria uma sutil relação de continuidade e de mudança na soberania religiosa [e política] do país” (FERNANDES, 1985, p. 26).

A disputa pela Virgem reflete, segundo Jaroslav Pelikan, uma certa “luta de classes”. Pois, para alguns, o fato de pobres e pessoas humildes serem muitas vezes privilegiados pelo aparecimento da santa envolvia a manipulação do poder da Igreja sobre a massa inculta. Para outros, a Virgem privilegia aqueles que se assemelham a ela.

No México, o culto a Nossa Senhora de Guadalupe está ligado às condições de vida das populações indígenas nativas sob a dominação espanhola. Trata-se de uma autoimagem feminina em oposição à dominação patriarcal. Segundo Pelikan, “os acontecimentos relativos à aparição da Virgem em Guadalupe, em 1531, estavam ligados às tensões que evidenciavam uma luta de classes, uma contenda racial e uma batalha pelo sincretismo religioso” (PELIKAN, 2000, p. 243).

Ainda segundo Pelikan,

“evidentemente, nessa luta também havia a questão do local da aparição estar identificado com uma divindade feminina nativa que os missionários cristãos espanhóis tentavam sufocar, mas que, então, parecia ter voltado a seus índios convertido sob o disfarce de Mãe de Deus” (PELIKAN, 2000, pp. 243-244).

Já no Brasil, segundo Fernandes, “o povo e o clero [e também o Estado] nunca rezaram exatamente para a mesma imagem” (FERNANDES, 1985, p.26). Nossa Senhora é Conceição para a elite e Aparecida para o povo, sem esquecer que Conceição é também Mamãe Oxum do candomblé, a deusa das águas doces, e Iemanjá, a senhora do mar.

Para Victor Turner (1974b), o culto à Nossa Senhora de Guadalupe no México tem uma continuidade espacial com a mãe dos deuses Aztecas, ou seja, surgiu das cinzas do culto à Tonantzin. Para Turner, quando o poder da estrutura secular está nas mãos de um único grupo (sobretudo masculino e patriarcal, que se projeta como única fonte de autoridade, legitimidade, garantia econômica e unidade estrutural) surge, em contraposição, num nível social mais profundo, um sentimento de



totalidade da comunidade, representado pelo poder do fraco, que irrompe através de figuras femininas e de símbolos maternos como Nhá Zéfa cuja identificação com as pessoas mais simples é extrema.

#### **4 A VIRGEM E A ONÇA DIANTE DO ESPELHO MÁGICO**

A antropologia de Victor Turner nos ajuda a refletir sobre a relação entre a Mulher Onça e a Mãe Virgem na medida em que pensamos nos espaços de transformações das pessoas, do ser e da consciência – na capacidade de ser outro em estado liminar. Os rituais também são transformadores – do lugar familiar ao lugar distante e o retorno ao familiar já transformado. Na Festa do Divino Espírito Santo de Mogi das Cruzes, presenciamos momentos de transformações. A relação transformadora entre o Espírito Santo e a Virgem Maria, através de uma relação íntima, propiciou a concepção do Salvador. Nhá Zéfa, por sua vez, é a mulher, a mãe que vira onça, que vira Nossa Senhora na luta que se dá em torno da disputa pelo monopólio do sagrado. A onça Josefina (a mãe profana) diz muito sobre as esperanças depositadas na Mãe Virgem (a mãe santa protetora dos fracos).

Em síntese, o Espírito Santo é Deus, uma das três pessoas da Santíssima Trindade. Nossa Senhora foi o instrumento que trouxe o filho de Deus para o mundo. Mas ela é uma pessoa humana como todas as outras; uma pessoa especial, evidentemente, que não conheceu o mal. Ainda assim, uma mulher igual às outras. Uma mulher como Nhá Zéfa, também igual a muitas outras pertencentes às camadas subalternas da população. A diferença é que Maria foi dignificada porque foi a única que teve a graça de gerar o filho de Deus. Trata-se de uma dignidade participada e não inerente. No meio de todas as mulheres, ela foi a escolhida para dar corpo ao filho de Deus; essa é a grande dignidade de Nossa Senhora.

Na perspectiva de olhar para as margens, Nhá Zéfa é Josefina, ou seja, o feminino de José, o esquecido (ou quase esquecido) marido de Maria, que teve de aceitar o fato da esposa ter engravidado ainda virgem. A história de José ainda não foi revelada na sua totalidade. Trata-se de uma história incompleta, silenciada. Pouco se sabe, pouco se fala dessa figura masculina envolvida no triângulo entre a Virgem, Deus e o filho nascido pela ação do Espírito Santo. José serve para evocar a história dos secundários e dos esquecidos; ao passo que Nossa Senhora ocupa o lugar do pai ausente.

Há uma relação de proximidade entre Nhá Zéfa e Nossa Senhora na medida em que ambas são símbolos multivocais e representam imagens múltiplas. Nhá Zéfa Onça se aproxima a Nossa Senhora não apenas como contraste dramático, mas como figura que emerge, conforme expressão de Carlo Ginzburg (1991), de sua “história noturna”. Para Ginzburg, está na mentalidade dos camponeses histórias de mulheres que cavalgam à noite, que falam com mortos, que curam moléstias de crianças, que são seduzidas ou enganadas pelo demônio. O autor fala de história de mulheres que se disfarçavam de animais nas festas de Pentecostes em diversas regiões da Europa Medieval.

Seguindo a análise benjaminiana realizada por John Dawsey (2000), pode-se dizer que dos olhos da onça Nhá Zéfa irradiam luzes subterrâneas que iluminam Nossa Senhora. Nossa Senhora é o símbolo maior que assimila todas as outras imagens. É a figura intercessora que está acima de todos os santos. Nossa Senhora é evocada como a mãe das mães.

Nhá Zéfa é a síntese da própria história da cidade de Mogi das Cruzes, que se formou em torno de um aldeamento indígena durante o período colonial. Nascida na zona rural e de origem indígena, representa uma condensação simbólica afro-ameríndia de todos os conflitos e contradições existentes naquela cidade até os dias de hoje.

Com Nhá Zéfa, todos e todas se identificam, sobretudo o povo. Ou não, especialmente as forças hegemônicas, seculares e religiosas, da cidade.

Por fim, pode-se dizer que Nhá Zéfa provoca um abalo sísmico no interior da Festa do Divino capaz de estremecer a ordem vigente e a aparente organização lógica apresentada na superfície da cidade de Mogi das Cruzes, principalmente nos dias de festa. A questão é saber por que sua imagem insiste em permanecer. Em nossa opinião, Nhá Zéfa resiste porque é uma semente que está hermeticamente fechada e que até hoje conserva as forças germinativas dos devotos do Divino Espírito Santo.

Apesar das controvérsias, há aproximações entre Nossa Senhora e Nhá Zéfa. Uma última observação antes de encerrar: etimologicamente, nhá e senhora significam a mesma coisa. *Nhá* é o mesmo que *sinhá* em próclise, ou até mesmo *iaiá* (tratamento dado pelos escravos a sua senhora). Segundo os dicionários, *Nhá* é sinônimo de *senhora*, que, por sua vez, é sinônimo de “dona de casa”, de “esposa”

ou de qualquer mulher que exerça poder e dominação. Nossa Senhora é a Virgem Maria, porém a expressão “Minha Nossa Senhora!” designa uma situação de espanto, de interrupção de uma ação capaz de gerar o efeito transformador de distanciamento tal como proposto no teatro brechtiano.

Com espanto (e admiração) são vistas figuras supostamente arreadas como Nhá Zéfa, que poderiam ser um escândalo lógico para a relativa coerência do cotidiano, mas, no fundo, são fontes de vida para um número grande de pessoas estruturalmente frágeis. A imagem aparentemente caótica de Nhá Zéfa celebra o cosmos encontrado em Nossa Senhora. Por isso que os devotos do Divino Espírito Santo de Mogi das Cruzes olham para Nossa Senhora e veem Nhá Zéfa refletida no espelho mágico do mundo social.

## THE FEMININE MULTIPLE IMAGES IN BRAZILIAN POPULAR CULTURE

### **Abstract:**

Located on the edges of the great metropolis São Paulo, the city of Mogi das Cruzes (SP) performs a spectacular "Festa do Dívino Espírito" celebration. This present article focuses on the tensions and liminalities that emerge on celebratory days. Two female images are placed in perspective towards the "magic mirror": Nhá Zefa and Our Lady of Aparecida. In addition, the article explores some apparently hidden elements that arise as a transforming force during celebration days.

**Keywords:** Female images. Popular culture. Devotion. Expression. Experience

## IMÁGENES MÚLTIPLES DE LO FEMENINO EN LA CULTURA POPULAR BRASILEÑA

### **Resumen:**

Situada en los límites de la grande metrópoli de São Paulo, la ciudad de Mogi das Cruzes (Estado de São Paulo) realiza una espectacular Fiesta del Divinio Espíritu Santo. Este artículo se centra en las tensiones y en ese estar en los límites entre dos estados diferentes de existencia, que emergen en los días de celebración. Frente de "espejo mágico" colocamos dos imágenes femeninas: Nhá Zefa y Nuestra Señora. El artículo explora algunos elementos aparentemente ariscos que surgen como fuerza transformadora durante los días de celebración.

**Palabras-clave:** Imágenes femeninas. Cultura popular. Devoción. Expresión. Experiencia

## REFERÊNCIAS

ADELMAN, Miriam. **A voz e a escuta**: encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009.

ANDRADE, Mário de. A Entrada dos Palmitos. **Revista do Arquivo Municipal**. São Paulo, v. 32, n. 3, 1937.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas 1**: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Obras escolhidas 2**: rua de mão única. São Paulo: Brasiliense, 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Plantar, colher, comer**: um estudo sobre o campesinato goiano. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

DA MATTA, Roberto. Apresentação. In: (Org.) \_\_\_\_\_. **Edmund Leach**. São Paulo: Ática, 1983.

DAWSEY, John. **De que riem os “bóias-frias”?** Walter Benjamin e o Teatro Épico de Brecht em carrocerias de caminhões. Tese (Livre-Docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_. Nossa Senhora Aparecida e a Mulher Lobisomem: Benjamin, Brecht e o teatro dramático na antropologia. **Ilha: revista de antropologia**. v. 2, n. 1, p. 85-103, dez. 2000.

FERNANDES, Rubem César. Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá! **Ciência Hoje**. v. 4, n. 21, p. 24-31, nov./dez. 1985.

FONSECA, Claudia. Ser mulher, mãe e pobre. In: Del PRIORE, Mary (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem**: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. **História noturna**: decifrando o sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

HEILBORN, Maria Luiza e SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In: MICELI, Sérgio (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

LEACH, Edmund. O nascimento Virgem. In: DA MATTA, Roberto. **Edmund Leach**. São Paulo: Ática, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MOURA, Margarida Maria. A morte de um rei do Rosário. In: MARTINS, José de Souza. **A morte e os mortos na sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Hucitec, 1983.

PELIKAN, Jaroslav. **Maria através dos séculos: seu papel na história da cultura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

PISCITELLI, Adriana. Reflexões em torno do gênero e feminismo. In: COSTA, Claudia de Lima e SCHMIT, Simone Pereira (org.). **Poéticas e políticas feministas**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2004.

ROSENFELD, Anatol. **O teatro épico**. São Paulo: Coleção Buriti, 1965.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 1974a.

\_\_\_\_\_. **Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1974b.

\_\_\_\_\_. **The Anthropology of Performance**. New York: PAJ Publications, 1987.

**Artigo**

Recebido em 22 de Julho de 2015

Aceito em 23 de Março de 2016