

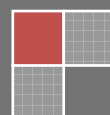
2006

Quando a Máscara Esconde uma Mulher

Publicado no Catálogo da Exposição *Rituais de Inverno com Máscaras*
(Museu Abade de Baçal, Bragança), Instituto Português dos Museus, pp
61-74

Miguel Vale de Almeida
MIGUELVALEDEALMEIDA.NET

2006



QUANDO A MÁSCARA ESCONDE UMA MULHER

Miguel Vale de Almeida

Em 1983 escrevi a minha tese de licenciatura em Antropologia sobre as Festas dos Rapazes e de Santo Estêvão em Trás-os-Montes¹. Além da identificação de todas as festas então existentes ou registadas na bibliografia etnográfica e de uma tipologia das mesmas, o trabalho incluía um estudo de caso sobre a aldeia de Babe (concelho de Bragança).

Estas festas são caracterizadas por um conjunto de factores que lhes conferem uma relativa unidade tipológica. Em primeiro lugar, o factor regional: as festas ocorrem (e ocorriam, tanto quanto as fontes permitem inferir) na região transmontana e, com maior incidência, na designada “Terra Fria”². Em segundo lugar, o factor do calendário: trata-se de celebrações que ocorrem entre o Dia de Todos-os-Santos e o Dia de Reis, correspondendo assim ao que se convencionou chamar o “Ciclo de Inverno” ou “Ciclo dos Mortos” no calendário da religiosidade popular católica. Em terceiro lugar, temos o factor estatutário dos actores principais das festas. Aqui, três níveis de identidade social são prementes: a idade, o estado civil e o género. Do ponto de vista *emic* (das representações locais), trata-se, na maior parte dos casos, de festas *de rapazes*, estando implícito nesta designação o estatuto de *solteiro* (o qual pode mesmo sobrepor-se ao estatuto etário, pois um homem não casado pode, por esse facto, ser incluído naquela categoria). Em quarto lugar, trata-se de festas caracterizadas, em todos os casos, pela criação de um grupo social temporário (restrito à duração da festa), o qual se rege pelas suas próprias regras, elegendo alguns dos seus membros para cargos restritos ao tempo ritual (“reis”, “mordomos”, etc.). Finalmente, do ponto de vista da performance e da sequência rituais, encontram-se características comuns: o uso de indumentária específica da festa (desde o uso da máscara até coroas ou símbolos de poder dos cargos); formas de crítica social com base em literatura oral (“loas”, “colóquios” etc); formas de comportamento transgressor ou de tipo carnavalesco (perseguições, violência mais ou menos ritualizada); formas de reciprocidade negativa (desde o roubo ritualizado

¹ VALE DE ALMEIDA, Miguel, 1983, “*Viva a Nossa Justiça, Viva Tudo em Geral*”: *Festas dos Rapazes e de Santo Estêvão*, Policopiado, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

² Designação não oficial dos concelhos DO Norte e Nordeste do Distrito de Bragança, fora da influência climatológica amenizante do Rio Douro.

até à realização de peditórios e colectas a que o dador não pode escapar); e formas de inclusão e exclusão do grupo dos festeiros por relação à comunidade (com oscilações entre um espaço e tempo reservado dos “rapazes” ou dos festeiros, e um espaço e tempo de deambulação pela aldeia e de participação nas actividades religiosas da Igreja).

Não compete a este texto proceder a uma análise destas festas em termos das suas origens (no sentido evolucionista, difusionista ou histórico), da sua funcionalidade (no sentido propriamente funcionalista), ou sequer do seu significado (no sentido semiótico e estrutural). Compete-lhe, sim, responder a um desafio lançado por Benjamim Pereira quando se viu confrontado, nos finais do século XX e inícios do século XXI, com a aparente apropriação da festa de Santo Estêvão em Ouzilhão (concelho de Vinhais) por um grupo de raparigas que assumiram, inclusive, o papel de mascaradas.

Esse desafio foi-me proposto por duas razões. A primeira – óbvia – prende-se com o facto de ter estudado estas festas transmontanas; a segunda, com o facto de a minha pesquisa de doutoramento ter versado a construção social da masculinidade, no âmbito dos estudos antropológicos sobre o género³. O desafio obriga-me, pois, a um duplo esforço: relembrar os idos da primeira década dos anos oitenta (um esforço não só de memória como, sobretudo, de auto-crítica do meu trabalho de então novato antropólogo); e repensar a teoria do género à luz de tendências mais recentes (e não incluídas na minha pesquisa sobre a masculinidade) que me parecem particularmente inspiradoras para tentar responder à questão lançada por Benjamim Pereira e, sem dúvida, pelas jovens mulheres de Ouzilhão.

Refiro-as não por acaso. É que este texto não se baseia em pesquisa empírica, no terreno. Tal pesquisa esteve para ser feita, mas azares de pouco interesse para o leitor tornaram impossível a minha presença *in situ*. A minha costela empiricista levou-me a querer desistir do convite do meu colega, mas acabei cedendo à sua insistência, considerando a natureza não estritamente académica e científica de um texto – a ser publicado entre outros que melhor cumprirão esses requisitos – para um catálogo de exposição. Procurarei, pois, reflectir sobre a natureza de género destas celebrações; os limites da própria categoria “género” nas ciências sociais contemporâneas; e a abordagem de Judith Butler sobre o assunto, que me parece apropriada para a compreensão de fenómenos contemporâneos de dinâmica de género – entre os quais se

³ Ver VALE DE ALMEIDA, 1995, *Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*, Lisboa: Fim de Século (2ª edição, 2001)

poderá incluir o de Ouzilhão. Mas as transformações das formas rituais e festivas deverão, também, a outras ordens de factores, entre as quais se contam a (re) invenção de tradições, a objectificação da cultura e a mercadorização dos produtos culturais locais.

No meu estudo sobre Babe fazia referência a um aparente paradoxo: do ponto de vista sociográfico, as “raparigas” (i.e., as mulheres solteiras) prosseguiram os estudos até mais tarde do que os “rapazes” e faziam-no em contexto urbano. Os rapazes não só abandonavam, em média, mais cedo a escola, como as suas actividades se encontravam mais restritas ao ambiente aldeão. Esta realidade parecia ser contraditória com o discurso ideológico de género sobre a suposta ascendência e superioridade masculinas.

No entanto, o discurso da Festa dos Rapazes parecia indiciar a (re) afirmação da dominação masculina, numa demonstração da autonomia do grupo de género masculino e da preparação dos seus elementos mais jovens para assumirem aquele poder: controlo do espaço público, exercício da violência, auto-organização (e auto-reprodução simbólica) sem intervenção feminina, etc.

Duas interpretações apressadas sobre a vertente de género são possíveis com base nestes factos. A primeira seria aquela que reforçasse o carácter de “sobrevivência” das festas dos rapazes: estas seriam formas antigas e tradicionais de afirmação do poder masculino e continuariam a fazer-se, quer por razões funcionais, quer folclóricas, *apesar* das transformações no estatuto das mulheres. A segunda seria aquela que acentuasse o carácter “inovador ou adaptativo” das festas dos rapazes: estas seriam formas actualizadas de reacção, *por causa* das alterações no estatuto das mulheres.

Nenhuma me parece satisfatória. Isto porque as formas de ritualidade tradicional têm o seu próprio tempo e inércia: em primeiro lugar, porque elas tendem a perpetuar-se e a cristalizar-se na forma, em *relativa* independência das transformações sociais; em segundo lugar, porque elas afirmam e actualizam discursos ideológicos sobre “como a sociedade deve ser” (nomeadamente na ordem do género) que não têm de ter correspondência com a real dinâmica social; em terceiro lugar, porque elas focam categorias de identificação e diferenciação social de tipo dualista (como “homens” e “mulheres”) que simplificam a complexidade dos vários níveis de identidade (e da fluidez da identidade) das pessoas concretas, além de restringirem princípios de classificação simbólica como masculino e feminino a naturalizações como “os homens” e “as mulheres”.

Mas o argumento não se esgota aqui. A atribuição de uma ordem do género⁴ específica das sociedades primitivas ou do seu “sucedâneo” camponês (no imaginário das academias, é claro) deve provavelmente mais às projecções dos antropólogos da modernidade burguesa e urbana do que à realidade empírica de primitivos e camponeses. Sabemos bem, hoje, quanto uma ideologia da superioridade e dominação masculinas pode coexistir com formas de matrifocalidade em que a influência e a autoridade femininas têm uma importância prática, ainda que não discursiva.

Também em Pardais (concelho de Vila Viçosa, Alentejo), e nos anos noventa, aquando da pesquisa para a minha tese de doutoramento, me confrontei com estes paradoxos: um discurso da dominação e da superioridade masculina coexistia com uma efectiva gestão do orçamento e das decisões familiares por parte das mulheres, e numa situação em que as raparigas prosseguiam os estudos, se urbanizavam e inclusive procuravam escapar ao mercado matrimonial restringido aos homens seus conterrâneos.

Estes reparos críticos pretendem, afinal, chegar a uma sugestão muito simples: que as situações em que as mulheres surgem como actrizes sociais em campos outrora reservados aos homens não nos informam, necessariamente, sobre uma revolução na ordem do género. Casos há em que as mulheres exercem certas funções porque os homens deixaram de estar lá (guerras, migrações etc.); casos há em que o fazem porque certas actividades deixaram de ser prestigiantes para os homens (como a supremacia feminina no ensino superior em Portugal); e casos há em que são as mulheres quem passa a deter o capital simbólico (nomeadamente proveniente da educação escolar formal) que lhes permite identificar a “tradição” local como um recurso identitário importante e como potencial mercadoria.

Não significa isto que se deva descartar completamente a hipótese de as transformações mais vastas na condição feminina em países como Portugal terem alcançado as regiões mais remotas e promovido atitudes de tomada simbólica do poder – e para isso os rituais são particularmente úteis. O que quero frisar é que os fenómenos de revitalização de tradições, de criação de identidades locais em torno de produtos ou festas, de objectificação das formas culturais e da sua mobilização para efeitos de mercadorização, ultrapassam o âmbito específico do género ou de qualquer outro nível de identidade *per se*. Eles fazem parte de dinâmicas de transformação em que todos

⁴ Por “ordem de género” entendo um padrão historicamente construído de relações de poder entre homens e mulheres, bem como definições de feminilidade e masculinidade (tal como proposto por Connell, R. W., 1987, *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*, Stanford: Stanford University Press.

esses níveis de identidade (a classe, a idade, o género, a etnicidade, a “raça” ou o regionalismo) se transformam de modo interdependente.

Precisaríamos, em suma, de saber quem são essas raparigas de Ouzilhão, para continuarmos com esse exemplo: são ou não estudantes? Vivem na aldeia ou passam nela férias? Os pais emigraram ou ficaram? A que famílias locais pertencem? Que ligação têm com os poderes locais que promovem os produtos culturais locais?

Posto isto, e na ausência de dados etnográficos mais concretos, fiquemo-nos por uma análise estrita da questão do género, inspirada por este exemplo. Para tal, as reflexões com base na obra de Judith Butler sobre o género como *performance* poderão constituir uma preciosa ajuda para compreender a dinâmica daquele nível de identidade em contextos ritualizados de festa, para mais festas que têm como *um dos* seus marcadores simbólicos a dicotomia masculino-feminino. Debrucemo-nos, desde logo, sobre uma descrição da festa de Ouzilhão constante na edição de 1973 (1971) de *Máscaras Portuguesas*, de Benjamim Pereira⁵.

«(...) a festa é organizada pelo Mordomo, o “Rei”, eleito por escolha do povo da aldeia, com consulta prévia, ou por promessa. No dia 25 de Dezembro, à tarde, 4 rapazes - os “moços” -, escolhidos e convidados pelo “Rei”, enfeitados com um lenço de mulher sobre os ombros e uma fita de seda enrolada na copa do chapéu, (...) com castanholas nas mãos, acompanhados por gaita-de-foles e caixa, visitam todas as casas, cantando em cada, seguidos por um ... grupo de mascarados, a pedir esmola para a Igreja ...; os **máscaros** pedem, por seu turno, castanhas, doces, chouriços etc. para eles. No dia 26, por volta das 5 horas da manhã, os Moços, acompanhados do gaiteiro, vão dar a alvorada e boas festas, cantando de entrada no adro da igreja e seguidamente em casa dos mordomos – “Rei” velho e “Rei” novo – e daí para a povoação de modo a concluírem a volta à aldeia até ao meio dia. Os mascarados levam um **cajoto**, em forma de T, com uma bola de trapo ou bexiga de porco atada por um cordão à ponta. Além do rei, há dois “Vassais” (vassalos). O “Rei” usa como insígnias uma coroa (aro de papelão (...)) e um bastão

⁵ Pereira, Benjamim, 1973 (1971), *Máscaras Portuguesas*, Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, Museu de Etnologia do Ultramar.

(...) com uma laranja cravada na ponta (...). Os “Vassais”, que ladeiam sempre o Rei, são dois rapazinhos de cerca de 12 anos, que ostentam igualmente os distintivos da coroa e das varas (...). “Moços” e mascarados, no final da volta à aldeia, vão comer a casa do “Rei” e em seguida partem daí em cortejo para a igreja, a fim de assistirem à missa: o gaiteiro à frente, a seguir os “Moços” e demais pessoas e no fim o “Rei” ladeado pelos “Vassais”; os mascarados, irreverentemente, não tomam qualquer lugar definido, irreverentemente. À entrada da igreja o padre vem esperar o “Rei” e asperge-o com água benta, assim como os “Vassais”; o “Rei” vai tomar lugar perto do altar-mor. Um dos moços leva quatro ou cinco pães para serem benzidos. Durante a missa, os mascarados, a quem é rigorosamente proibida a entrada no adro da igreja, ficam cá fora, quietos e sossegados. No final da missa seguem todos a acompanhar o “Rei” até casa dele ... [onde] este oferece pão e vinho a toda a gente, indo depois cada um comer a suas casas. Depois da refeição do meio dia, as mulheres e raparigas do bairro a que pertence o “Rei” vão preparar a mesa – a **Mesa de Santo Estêvão** ou **Mesa do Povo**. A mesa é montada numa eira (...) coberta por toalhas brancas de linho, sobre a qual são colocadas ofertas que cada um faz à festa – trigo, centeio, cevada, fruta etc., no centro, e a todo o correr à volta dispõem-se fatias de pão de trigo e os copos de vinho. Num dos extremos dessa mesa instala-se outra mesa pequena, especial, para o padre, “Rei” e “Vassais”, novos e velhos, com vinho do Porto, pão-de-ló, doces e outras iguarias; é nesta mesa que se coloca o prato para receber as esmolas em dinheiro. “Rei” e “Vassais” que fizeram a festa nesse ano tomam lugar num lado da mesa pequena; em sua frente sentam-se “Rei” e “Vassais” do novo ano; a meio, na cabeceira, o padre. A população, sobretudo os homens, sentam-se na grande mesa; as mulheres ficam à volta, de pé. Dois dos **Moços** fazem a distribuição do vinho por todos os presentes; os outros dois, do pão. As bolas de pão bento, benzido de manhã na igreja, são agora distribuídas em fatias por todos que, na grande maioria, os guardam com fins profiláticos, especialmente para livrar a **cria** (gado) do mau olhado. Depois de comerem o pão e beberem o vinho, o padre benze a mesa, com as oferendas, rezando nesse momento por algumas

intenções especiais. Os mascarados, que até então deambulavam em torno da mesa fazendo cabriolas e diabruras, no momento da bênção retiram-se do recinto ou descobrem a cara. Após a bênção o padre faz a transferência de poderes do velho para o novo “Rei” e “Vassais”; de pé, retira a coroa da cabeça do velho “Rei”, coloca-a na cabeça de novo, enquanto estes trocam um cumprimento de aperto de mão. Os presentes saúdam ruidosamente o novo “Rei”, com palmas e vivas. Segue-se a arrematação da mesa: um dos “moços”, de pé sobre um banco e com um copo de vinho do Porto na mão, inicia o leilão; a final, a pessoa que remata as oferendas bebe metade desse vinho e o **moço** a outra metade. O produto reverte a favor da festa de Santo Estêvão – pagamento da missa cantada, gaiteiro etc. O novo “Rei”, ladeado pelos novos “Vassais” e acompanhado pelo povo e pelos mascarados, segue para a sua casa, oferecendo ... pão e vinho a todos. No dia 25 à noite, num curral, tem lugar a “galhofa”, agora feita pelo “Rei” novo (...). No dia 26 à noite, volta a haver galhofa ou bailes (...). Os assistentes, velhos, velhas e rapazio, tomam lugar em redor, empoleirados nas manjedoiras do gado, como se fosse um balcão. O fato dos mascarados, conforme a regra geral, é feito de colchas de lã vermelha, com franjas e capucho; além do **cajoto** que levam na mão, ostentam ainda bandeirolas com enfiadas de chocalhos. Sempre que aparece qualquer pessoa estranha, investem sobre ela, em saltos e momices, “escovando-lhes” o fato e os sapatos, num assédio implacável, que só termina quando se lhes dá algum dinheiro». (pp. 62-76).

Esta descrição da festa revela, desde logo, o papel central jogado pela criação de uma hierarquia própria da comunidade, sancionada por esta, e manifestando autonomia local. Esta criação de uma realidade outra no tempo festivo parece ser feita na base da performance de afastamentos e encontros entre o povo e a igreja, os diferentes bairros, os locais e os forasteiros, os homens e as mulheres, os mais velhos e os mais novos. A performance e o discurso da festa não parecem indicar que o género seja o assunto central. Todavia, toda a festa é organizada na base de uma divisão do trabalho que segue as linhas divisórias da idade e do género. A ordem do género é, assim, remetida para uma espécie de “infra-estrutura” não representada e não representável, o que,

paradoxalmente, a naturaliza. Por isso seria lícito pensar que qualquer alteração no papel jogado pelas mulheres abalaria a ordem do género. Todavia, essa alteração, ao verificar-se, recentemente, no género de quem enverga as máscaras, deixa ainda essa alteração no domínio do extra-social (representado pelos mascarados), do absolutamente temporário, restrito à festa e não visível.

Por outro lado, a máscara será talvez o símbolo por excelência de uma originalidade cultural regional e local, o símbolo chave que permite organizar um processo de criação de produtos culturais locais através da folclorização. A festa passaria a discursar não sobre a estrutura social local, suas inversão ou transgressão e subsequente reposição da ordem, mas sim sobre uma identidade local que subsume as diferenças e desigualdades internas – de classe, idade ou género. A “identidade local”, parte de uma concepção pós-moderna de desmultiplicação das diferenças, necessita da ilusão de continuidade das formas pré-modernas, mesmo que folclorizadas. Nesse processo, tanto faz quem é o actor que enverga a máscara. Mas a mudança na ordem de género é potenciada se a gestão do recurso simbólico da identidade local folclorizada for acessível, também, às mulheres.

Mas é justamente a “invisibilidade” do género de quem enverga a máscara que pode criar um “problema de género”, pois a função e o papel são cumpridos por corpos sem género. Se entendermos o género como o resultado de performances repetidas e habituais que criam corpos e pessoas codificados como “masculinos” e “femininos” e não como essências biológicas, perceberemos o potencial perturbador do vestir uma máscara que oculta esse código.

Judith Butler⁶ elabora o argumento de Foucault acerca das operações do poder e da resistência de modo a demonstrar os modos como as identidades marginalizadas são cúmplices dos regimes identificatórios que procuram contrariar⁷. Butler argumenta que o feminismo – por exemplo - trabalha contra os seus próprios propósitos explícitos ao tomar a “mulher” como categoria fundacional. Isto porque o termo “mulher” não significa uma unidade natural mas sim uma ficção regulatória, cuja utilização reproduz,

⁶ Butler, Judith, 1990, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nova Iorque: Routledge.

⁷ Talvez o exemplo mais clássico disto seja a forma como os movimentos de defesa dos direitos dos homossexuais propugnam uma revolução sexual que anule as dicotomias masculino-feminino e heterossexual-homossexual, ao mesmo tempo que se sentem na necessidade de construir uma cultura e um espírito de corpo especificamente homossexuais como forma de criação de uma identidade politicamente mobilizadora e actuante contra o estatuto subalterno dos homossexuais, reproduzindo assim, inadvertidamente, as dicotomias que criticam.

inadvertidamente, as relações normativas entre sexo, género e desejo – aquilo que o feminismo combate. Não já visto como base natural para a solidariedade, o género é reconfigurado por Butler enquanto ficção cultural, um efeito performativo de actos reiterativos:

«O género é uma estilização repetida do corpo, um conjunto de actos repetidos no interior de um enquadramento regulatório muito rígido, actos esses que cristalizam ao longo do tempo de modo a produzirem uma aparência de substância, de um tipo natural de ser» (1990:33, tradução livre).

A razão porque «não há nenhuma identidade de género por detrás das expressões do género» é que «essa identidade é constituída performativamente pelas próprias ‘expressões’ que são vistas como sendo suas resultantes» (1990:25)

O género é performativo não porque seja algo que o sujeito deliberada e ludicamente assuma, mas porque, através da reiteração, consolida o sujeito. Neste sentido, a performatividade é a precondição para o sujeito. Butler advoga a contestação da naturalização acima referida através da repetição deslocada da sua performatividade, de modo a chamar a atenção para os processos que consolidam as identidades sexuais. Uma das estratégias recomendadas é a repetição paródica das normas de género. Por isso ela foca no “drag” enquanto prática que reinfecta as normas heterossexuais num contexto “gay”. A expressão “Drag” (como em *drag queen*) refere um conjunto de práticas de vestuário, linguagem verbal e corporal, etc., que procuram confundir as regras de correlação entre sexo e género (ao contrário do travestismo – uma forma de inversão que mantém, todavia, a aparência das correspondências). Ela defende, pois, a eficácia de todas essas performances de género perturbadoras que «repetem e deslocam através da hipérbole, da dissonância, da confusão interna e da proliferação os próprios constructos através dos quais elas são mobilizadas» (1990:31).

Num livro posterior, Butler⁸ espanta-se com os usos redutores a que o seu trabalho anterior se prestou, particularmente a tendência para considerar a performatividade literal e teatralmente em termos de *drag* (isto é, de *drag-queenismo* como forma de actuação, nomeadamente no teatro, nas discotecas, etc., e não como

⁸ Butler, Judith, 1993, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, Nova Iorque: Routledge.

prática individual, quotidiana e proliferadora de identidades). Butler reitera o facto de o género, sendo performativo, não ser como a roupa, como algo que se escolhe, pois o constrangimento é o pré-requisito da performatividade. A performatividade não é algo que o sujeito *faz*, mas um processo através do qual o sujeito é constituído. Isto implica o seguinte: que a própria dicotomia sexo-género, em que se baseou toda a crítica antropológica e feminista sobre a ordem do género, deve ser posta em causa, pois o sexo não deve mais ser visto como um dado objectivo da natureza, mas como uma leitura desta feita através da grelha interpretativa fornecida pela ordem do género – pela própria existência de um constructo social chamado género:

«O género não deve ser considerado como a mera inscrição cultural de sentido num sexo pré-dado ... [porque o género] deve também designar o aparato de produção através do qual os próprios sexos são definidos» (Butler 1990:7, tradução livre).

Na realidade não há relação necessária entre *drag* e subversão. O *drag* pode ser usado ao serviço tanto da desnaturalização como da re-idealização das normas de género heterossexuais. Na melhor das hipóteses, o *drag* é o lugar de uma certa ambivalência. Dizer que todo o género é como o *drag*, ou que é *drag*, é sugerir que a “imitação” está no âmago da ordem de género binária. Assim, o *drag* não seria uma imitação secundária pressupondo um género anterior e originário. A ordem de género seria, isso sim, em si mesma um constante e repetido esforço de imitação das suas próprias idealizações.

As propostas de Butler poderiam constituir um útil recurso para uma incursão de pesquisa em Ouzilhão. Na festa local – e no acto de apropriação das máscaras por mulheres – não estamos perante uma performance *drag*, nem sequer perante uma performance de travestismo. A própria natureza da máscara (que é sempre a mesma e oculta o seu portador), parece ser indiferente ao género do portador. Este só se torna relevante na preparação da festa, isto é, enquanto facto social sobre a apropriação de um comportamento em termos de género. Estamos, sim, perante uma situação em que o mascarado deixa de ter género – ou em que este passa a ser indiferente. Creio, todavia, que o mascarado continua a representar um “género” no sentido literário (encarnação do mal, da transgressão etc) e o género no sentido de princípio simbólico (de inspiração sexual) para a acção social (algo próprio do exercício da transgressão por parte dos rapazes solteiros). O que Ouzilhão parece indiciar é justamente o carácter simbólico de

uma dicotomia masculino-feminino, aplicável a domínios poéticos que transcendem os corpos e os sexos das pessoas. Ou seja, paradoxalmente, o carácter performativo do género torna-se explícito no momento em que a performance de género não é mobilizada: tanto homens como mulheres podem envergar uma máscara, pois esta esconde os sinais de género aprendidos na habituação performativa dos corpos. Mas trata-se de uma performance no seu sentido teatral e não sociológico: retirada a máscara, o portador desta revela de imediato, através da “outra” e mais profunda performatividade (a que o constitui como sujeito), o seu género.

Por fim – e quiçá de forma mais plausível ou, pelo menos, mais próxima de eventuais estratégias e interesses conscientes– há que considerar a hipótese de, em Ouzilhão, estarmos perante um deslize semântico e sociológico que tenha conduzido o mascarado da sua adscrição à (des)ordem social e da convenção implícita sobre o género do portador da máscara, para uma adscrição à ordem da identidade local, como símbolo da genuinidade, da tradição, da especificidade, que os locais (homens ou mulheres, tanto faz) devem manter e querem manter no mercado das diversidades e do consumo das mesmas. A ser verdadeira esta hipótese, poderia dizer-se que as transformações na ordem do género podem seguir vias exteriores ao discurso e à performance do género. Afinal, em Ouzilhão, não se elegeu uma “Raíña” ou “Vassalas”. As raparigas envergaram, isso sim, uma máscara. Só que quando a máscara esconde uma mulher, revela-a.