

# SER *BUGIA* E DIZER-SE *BUGIO*: UMA ANÁLISE DA PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES NO TEMPO DA FESTA *BUGIADA E MOURISCADA* DE SOBRADO, PORTUGAL<sup>1</sup>

---

Emília Araújo<sup>2</sup>

Rita Ribeiro<sup>3</sup>

**Resumo:** Este texto analisa a participação das mulheres na festa da Bugiada e Mouriscada, ou S. João de Sobrado, numa localidade situada no norte de Portugal. A festa, de caráter popular e religioso, permanece como um espaço-tempo em que os homens são os principais protagonistas. À luz das abordagens sobre as relações de gênero e desigualdade nas festividades de caráter popular, este texto descreve e problematiza como as mulheres têm conquistado alguma presença na festividade de forma marginal e subversiva e evidencia alguns dos principais desafios que se impõem à continuidade e ao futuro dessa festividade.

**Palavras-chave:** Festa; Gênero; Poder.

**Abstract:** The text analyzes the participation of women in the festivity of *Bugiada and Mouriscada*, or S. João de Sobrado, in a village located in the north of Portugal. The festivity, of popular and religious character, remains as a space-time in which men are the main protagonists. Considering the approaches on gender relations and inequality in popular festivities, this text describes how women have been gaining some presence in the festivity, however in a marginal and subversive way, and highlights some of the main challenges for the continuity and the future of this festivity.

**Keywords:** Festivity; Gender; Power.



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição- NãoComercial 4.0 Internacional.

1 Este texto conta com o financiamento da Fundação para a Ciência e Tecnologia, no âmbito do projeto “FESTIVITY – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado”, ref.º PTDC/COM-CSS/31975/2017.

2 Professora Associada com Agregação, Universidade do Minho, Portugal. E-mail: emiliararaujo@gmail.com. Orcid: 0000-0003-3600-3310

3 Professora Auxiliar, Universidade do Minho, Portugal. E-mail: rmgr@ics.uminho.pt. Orcid: 0000-0002-2330-1696

## Introdução

A festa da Bugiada e Mouriscada de Sobrado realiza-se há séculos nesta localidade, situada no concelho de Valongo, distrito do Porto, no norte de Portugal (GALLOP, 1936; PINTO, 1983, 2000; PINTO et al., 2016). Composta de um leque de performances que alternam entre o caráter religioso e o profano, a festa acontece ao longo do dia 24 de junho, todos os anos. Segue uma sequência predefinida de cenas que representam o desenrolar de uma lenda da qual constam o roubo e o resgate de uma imagem de S. João consumados por mouros (representados pelos *mourisqueiros*) e cristãos (representados pelos *bugios*). Tal como se encontra descrito em vários textos (PINTO, 1983; PINTO et al., 2016), essa festa diferencia-se amplamente de outras realizadas em honra a S. João por todo o país, inclusive a que se realiza na cidade do Porto, por resultar numa estrutura baseada na sequência de diversas performances que incluem danças ligadas ao conflito entre mouros e cristãos e a momentos religiosos (como a procissão e a missa), que são alternados por outras cenas de caráter profano associadas a ritmos agrários e a crítica social.

As personagens principais da festa são, por um lado, os *mourisqueiros*, cerca de quarenta homens solteiros que compõem a Mouriscada, e, por outro, os *bugios*, que compõem a Bugiada formada por mais de seiscentos participantes. Ao longo do dia festivo, as duas formações protagonizam diversas cenas, que consistem em danças de grande exigência física e que culminam, ao fim da tarde, numa “guerra” entre ambas, na qual o Reimoeiro (líder dos *Mourisqueiros*) prende o Velho da Bugiada, que chefia o povo cristão. No final, o Velho é libertado por ação de uma figura mitológica – uma enorme serpe – e as duas formações terminam a festa dançando de novo, assim repondo o equilíbrio de forças inicial. Enquanto os *mourisqueiros* desfilam e dançam envergando um traje de cariz militar e de cara descoberta, os *bugios* envergam trajes coloridos e folgados, usam chapéu de aba larga e penachos e uma máscara que cobre completamente o rosto. A máscara é retirada apenas em dois momentos: durante o Jantar (refeição comensal que corresponde a um almoço e se realiza cerca das 10 horas da manhã) e quando o Velho da Bugiada benze os seus companheiros (GALLOP, 1936; PEREIRA, 1982; PINTO, 2000; PINTO et al., 2016). A participação de mulheres na festa circunscreve-se ao grupo da Bugiada, pois o vestuário e, sobretudo, a máscara usada pelos *bugios* possibilitam ocultar o fato de não serem homens, como seria de esperar. Não é possível, pois, saber com rigor quando se iniciou a participação feminina.

Uma das principais características dessa festa é ter persistido ao longo dos anos como uma festa masculina, protagonizada por homens, ainda que com a ativa colaboração das mulheres em todas as fases de preparação e em todas as atividades que não envolvem a representação perante o público. Nascer mulher em Sobrado é um fado que, analisado na perspectiva de Gisbert i Gràcia (2010, 2011; GISBERT I GRÀCIA; RIUS-ULLDEMOLINS; HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2019), institui uma das principais fronteiras estruturais da festa sobre a qual se estrutura a identidade da comunidade: (1) uma festa cujo palco é masculino e em que os protagonistas principais de todas as performances são os homens e, nomeadamente, os homens solteiros; (2) uma festa cujos bastidores contam grandemente (dentro do padrão binário estrutural) com a atenção, o cuidado, o poder organizativo e saberes das mulheres em atividades relacionadas com os ornamentos, os trajes, a ordem das coisas, a arrumação, a gastronomia, entre outras, enquanto os homens se dedicam às atividades com exposição pública.

Este caráter masculino da festa, que assenta numa divisão entre mundos e espaços masculinos e femininos, está intimamente imbricado em todos os processos de construção simbólica da festa e é parte integrante e fundamental da identidade daquela e da comunidade. Estudos da Antropologia e da Sociologia demonstram, fundamentalmente, as dimensões simbólicas e representacionais dos homens e das mulheres associados às festas e que decorrem da forte relação das temporalidades de ambos os gêneros com a natureza e, em sequência, com os ciclos agrários (BOURDIEU, 1962, SAYÃO, 2003; TEDESCHI, 2007, 2012). Manuel Carlos Silva, por exemplo, mostra que essa divisão funcional entre gêneros tem se esbatido em Portugal, mencionando que “não só cada um dos sexos assume tarefas que eram tradicionalmente atribuídas ao sexo oposto, como se foi esbatendo a antiga separação de espaços, por sexos, na igreja (homens à frente, mulheres atrás), nas procissões e nas lojas e cafés” (SILVA, 2008, p. 35). Na festa da Bugiada e Mouriscada, a terra e a festa, na ordem e na desordem que contêm, unem-se para o evento que celebra um santo cristão, por meio de uma lenda que confronta mouros e cristãos e os leva para uma guerra, sem vencedores ou vencidos, num dia de efervescência total da comunidade. Por isso, a feminidade, assim como a vertente diabólica e pecaminosa a ela associada, funciona como elemento dessa “excitação coletiva”, ainda que aparente e persistentemente esteja encoberta e pressionada a estar nas margens do controle social que mantém os homens ou libertos para participar sem limites

nessa efervescência (os mourisqueiros têm de ser homens solteiros) ou protegidos de serem apanhados em flagrante (os bugios que estão sempre mascarados e provocam a assistência com palavras e/ou gestos).

No momento atual, marcado pela emergência da indústria cultural e por diversas iniciativas de patrimonialização das festividades de caráter popular, religioso e agrário, as questões de gênero relacionadas à preparação e ao palco da festa, no momento em que esta *acontece*, são cada vez mais relevantes. Primeiro, do ponto de vista científico e conceitual, uma vez que é ainda necessário aprofundar o olhar sobre o que é *popular* (CATENACCI, 2001) e, principalmente, destacar até que ponto essa *categoria* gera, ou não, condições para mudanças estruturais nas hierarquias de gênero que são não só binárias, como hegemônicas, e que asseguram modos para a reprodução do poder, através de estratégias de patrimonialização das festividades alicerçadas na valorização quer da tradição, quer da autenticidade. Além disso, é necessário entender como a sociedade no seu todo, que é atravessada por mudanças significativas quanto aos processos emancipadores das mulheres, continua a reservar enclaves de domínio masculino, cuja perpetuação é alimentada também pelas próprias mulheres. Segundo, do ponto de vista político e social, atendendo a que os terrenos da cultura são altamente vulneráveis a estratégias de politização que têm um peso considerável na forma como se percebe a tradição e a autenticidade e se estabelecem dinâmicas de exclusão e/ou integração (CATENACCI, 2001).

Neste texto, debruçamo-nos sobre algumas das persistências e mudanças na festa no que se refere às relações de gênero, elucidando algumas das “transgressões” de gênero levadas a cabo por mulheres e operadas mediante a “processualidade da experiência” (FERNANDES; BARROSO, 2019, p. 19) das próprias mulheres. Ademais, analisamos os significados dessas “transgressões” no quadro das possibilidades de mudança que se oferecem, face à reconfiguração do valor simbólico e identitário da festividade.

## Metodologia

Este artigo decorre de uma pesquisa ainda em curso, iniciada em 2016 e de abordagem metodológica de caráter qualitativo<sup>1</sup>. Trata-se de um estudo de caso, realizado de forma intensiva, na freguesia de Sobrado,

---

1 Projeto FESTIVity – Festa, património cultural e sustentabilidade comunitária. Investigação e comunicação no caso da Bugiada e Mouriscada de Sobrado, PTDC/COM-CSS/31975/2017, CECS-Universidade do Minho, com financiamento FCT, FEDER e COMPETE.

município de Valongo, com uso cruzado de várias técnicas de coleta e de tratamento de informação, nomeadamente entrevistas e observação etnográfica. Objetiva-se prover uma descrição etnográfica da festa e articular uma perspectiva compreensiva sobre ela, refletindo sobre as formas e sua interseção com a história e a memória da comunidade. Assim, desde 2015, os investigadores participam como observadores em várias das atividades que ocorrem ao longo do ano relacionadas com a preparação e a realização da festa, realizando registros fotográficos e videográficos.

A abordagem adotada, de cunho etnográfico, potenciada pela convivência dos membros da equipe com a comunidade, permite aceder às experiências a perspectiva de ver por dentro como se faz a festa, os sentidos e as tensões que a atravessam e que refletem também as relações e as tensões vividas na própria comunidade. A realização de entrevistas decorreu de forma a ouvir o maior número possível de pessoas da comunidade e que tenham participado, em tempos diferentes, na festa, de modo a podermos constatar eventuais mudanças e/ou alterações pelas quais a festa tenha passado ao longo do tempo. Procurou-se, também, diversificar as entrevistas em termos de gênero, classe social e poder de decisão no planejamento da festa. De igual modo, além da pesquisa documental que permitiu identificar estudos e referências anteriores sobre a festa, procedeu-se a uma análise dos conteúdos das redes sociais que permitem apreender dinâmicas e tendências mais recentes, relativamente a alguns dos temas que desencadeiam mais tensões entre os participantes, cujo envolvimento na festa também se encontra condicionado pelos microconflitos internos à comunidade.

Além dos diversos registros fotográficos e videográficos realizados, a pesquisa conta com a realização de aproximadamente 100 entrevistas aos habitantes e contempla várias dimensões de análise, incluindo as relações de gênero e a participação das mulheres. As entrevistas foram gravadas e transcritas. A análise realizada obedeceu aos princípios metodológicos consagrados na pesquisa qualitativa e de cunho etnográfico, articulando a problematização teórica com a informação recolhida através dos vários registos, de modo a salientar a porosidade das fronteiras em que se inscrevem as relações de gênero dentro da festa e, particularmente, a forma como homens e mulheres se narram a si próprios e aos outros enquanto protagonistas e participantes na festividade. No seguimento da abordagem qualitativa realizada, o texto integra excertos recolhidos nas entrevistas e que permitem, fundamentalmente, dar corpo à encruzilhada que representa hoje um olhar e uma reflexão sobre a festa focada nas relações sociais de gênero.

A análise que realizamos neste texto insere-se num campo de estudo relativamente novo, na trajetória dos estudos sobre festividades que envolvem encenações de lutas entre mouros e cristãos, sobretudo em contexto ibero-americano (MARTÍNEZ POZO, 2015). Esse caráter inovador deve-se, sobretudo, ao fato de se tratar de analisar um assunto que é ainda fraturante do ponto de vista social e político, como o gênero. Além disso, desencadeia reflexões e olhares ambivalentes e contraditórios sobre as virtudes, as inevitabilidades, mas também as limitações na introdução de mudanças nos modos de construção e experiência dos fenômenos sociais, em particular quando estes são representados e vividos como partes integrantes da identidade dos grupos e estruturas inquestionáveis da história e da tradição. A informação que tratamos e analisamos neste texto considera fundamentalmente os posicionamentos e os discursos de mulheres, cujos percursos de vida estão profundamente ligados ao lugar e à festividade. Noutras fases do projeto de investigação, a escuta de pessoas com idades entre 15 e 30 anos e trajetórias de vida menos fixadas na vila de Sobrado é essencial, para discutir de forma mais ampla várias das questões levantadas no texto, particularmente as representações sobre mudanças e caminhos novos da festividade, em termos de igualdade de gênero e dos seus significados socioantropológicos.

### **Marco teórico**

Tal como dissemos antes, a análise da articulação entre gênero e festividade constitui ainda um campo relativamente novo no âmbito dos estudos sobre festividades populares, em geral, e festas de mouros e cristãos, em particular. As abordagens teóricas mobilizadas que empreendem uma análise da presença, da visibilidade e do protagonismo das mulheres nas festividades, estão necessariamente ancoradas nos embasamentos teóricos sobre a reprodução histórica e social da desigualdade de gênero na sociedade (PERROT, 2001). Como refere Gisbert i Gràcia (2010, 2011), perspetivando um olhar crítico e conflitual sobre os territórios da cultura, entender as práticas (e discursos) de mulheres e homens sobre a festa, numa perspetiva de gênero, supõe a discussão em torno do próprio conceito de gênero e a forma como as instituições e a política se posicionam, através da história, perante as diferenças atribuíveis inicialmente ao sexo, construindo o que se designa masculinidades e/ou feminilidades hegemônicas. De fato, como as diversas análises sobre o gênero têm proposto (BUTLER, 2004, SCOTT, 1992), a construção do conceito de gênero é ciclicamente enformada por discursos

que garantem a supremacia do masculino sobre o feminino, através de um processo alquímico que institucionaliza e constrói diferenças e as cristaliza no tempo (RODRÍGUEZ ROSADO, 2011).

Com efeito, Gisbert i Gràcia (2010, 2011) analisa a presença das mulheres nas festas que envolvem mouros e cristãos em Alcoi, uma localidade espanhola. A autora conclui que as mulheres permaneceram na sombra da festa ao longo dos anos, do mesmo modo que estiveram em posições subalternas na sociedade. Destaca que a festa transporta para dentro de si as relações sociais de gênero vigentes na comunidade, assim contribuindo para a reprodução do poder masculino, a que corresponde também o poder de determinados grupos e classes sociais. Por isso, a orquestração da festa se dá sem a participação das mulheres enquanto protagonistas, ainda que possam sobressair enquanto personagens de elevado valor simbólico ou enquanto “sujeitos ausentes” (GISBERT; GRÀCIA, 2010). Desse modo, grande parte das mulheres não se sentem discriminadas e naturalizam a estrutura patriarcal das festividades como traço identitário e essência da comunidade (GISBERT; GRÀCIA, 2010). Bullen e Galán (2019, p. 35) fazem notar que os rituais festivos continuam a ser enclaves de perpetuação da desigualdade de gênero, que negam às mulheres a capacidade de serem agentes de mudança, por um lado, e protagonistas, por outro. Segundo as autoras, o patrimônio cultural reflete ainda grandemente as fundamentações ideológicas que vigoram na sociedade e a patrimonialização dos fenômenos culturais pode contribuir ainda mais para a intensificação dessa desigualdade.

Em sequência dos desenvolvimentos teóricos sobre gênero, Fernandes e Barroso (2019) propõem uma análise interseccional do gênero na festividade, por presumirem que existem outras variáveis que agudizam ou atenuam os efeitos de gênero, relacionadas com classe social, prestígio e idade, entre outras. Na mesma linha, Gisbert i Gràcia (2011) parte da ideia central de que as festividades populares são, como a maior parte de outros campos de ação social, atravessadas por desigualdades de gênero que germinaram ao longo do tempo as mesmas batalhas pelos direitos humanos. Ao descrever a festa em Alcoi, Gisbert i Gràcia (2011) conclui que ela replica a escala de prestígio social que caracteriza a comunidade, o que significa que são os homens quem legitimamente assume as posições com mais poder e mais visibilidade, consolidando, assim, a masculinidade hegemônica e heteronormativa que, dentro da festa, se traduz pela assunção dos “papeis associados a força, virilidade e valentia” (p. 106). Além dos interditos diretos à presença ou participação das mulheres, as festas carregam ainda uma série

de outros impedimentos que reproduzem as relações de poder vigentes (GRÁCIA, 2011), como o impedimento de os próprios homens que são protagonistas da encenação na festa terem relações amorosas com mulheres. No fundo, os papéis desempenháveis por homens casados (e estamos a falar de heterossexuais) e solteiros coexistem, mas segundo regras diferenciadas.

De qualquer modo, e a partir da sua investigação, as autoras defendem que a festa reflete o que designam como “processualidade do feminino” (FERNANDES; BARROSO, 2019, p. 19), ou seja, a capacidade de as mulheres imporem, pela experiência, ainda que em situações de liminaridade e marginalidade, mudanças na estrutura histórica e tradicionalmente definida das festividades populares. As autoras apoiam-se em alinhamentos teóricos diversos, preconizando que a festa é um tempo e espaço de subversão e de transgressão, que propicia situações favoráveis à ampliação da expressividade e da presença das mulheres. Alimenta essa ideia a tese de que a cultura popular e as mulheres, particularmente em sociedades de tradição judaico-cristã, estão ainda em processo de subalternidade persistente e o caminho que as conduz a participar dessas festividades revela a dificuldade social geral da sua emancipação. Importa destacar o fato de ter sido na Espanha que se assistiu a diversos movimentos de resistência, contestação e afrontamento liderados por mulheres, que, no quadro mais vasto do debate político sobre a subalternização e as desigualdades de gênero, resultaram em mudanças legislativas significativas quanto à organização das festividades populares (MARTÍNEZ POZO, 2015, p. 85).

Estudos mais recentes continuam a demonstrar o caráter naturalizado e internalizado das desigualdades de gênero nas festas populares, que continuam a manifestar o domínio masculino. Botella Nicolás (2019) analisa a baixa participação das mulheres na atividade musical das festas de mouros e cristãos, mostrando que esta ausência não se explica em função da decisão das mulheres que se responsabilizam pelas atividades domésticas e familiares, mas pela seleção que os homens operam facilitando o acesso de outros homens à música. Por isso, Gisbert i Gràcia (2015, p. 388) considera que o acesso e a presença das mulheres nas festividades (nas funções de organizadoras e protagonistas) deve ser equacionado enquanto uma questão de cidadania e de reconhecimento dos direitos e liberdades das mulheres. Trata-se de sociedades que lutam pela sobrevivência e persistência da dominação masculina e dos sistemas patriarcais e hegemônicos (p. 388), através da consolidação e alimentação de modelos justificativos de caráter funcional-estruturalista, segundo os quais os papéis são articulados e distribuídos para corresponderem a um ideal funcional. Nesses papéis, as mulheres, ao contrário, são simbolicamente promovidas

a estatutos superiores pelos próprios detentores do poder efetivo, os homens. Neste sentido, como propõem Bullen e Galán (2019), a incorporação da perspectiva de gênero na conceitualização da cultura e do patrimônio é cada vez mais premente e tem orientado gradualmente mais intervenções de nível internacional, incluindo de organizações como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco).

### **A festa da Bugiada e Mouriscada e a presença feminina**

A festa é a identidade da vila de Sobrado. A ligação à festa é visceral. É com “paixão” que os sobradenses definem a importância da festa na identidade da freguesia. No dia 24 de junho, e num reflexo do esforço que ocorre ao longo de todo o ano, as ruas e os caminhos de Sobrado enchem-se de habitantes e de visitantes para participar e assistir, a par e passo, a todas as cenas que conduzem o desenrolar do drama. Não há textos escritos únicos e/ou publicados que condicionem as cenas que se sucedem e, por vezes, se sobrepõem, inspiradas pela memória e tradição. A guerra entre os bugios e os mourisqueiros – entre cristãos e mouros – que coloca no centro das cenas os homens como protagonistas não tem vencidos ou vencedores. No final, é a serpe – a personagem feminina que tem tanto de místico como de tentador, aqui apresentada por um boneco e conduzida pelos bugios – que liberta o rei dos bugios da prisão dos mouros (PINTO, 2000).

**Figura 1:** Formação da Bugiada



Fonte: Luís Santos (2015).

Ao ouvirmos, enquanto mulheres, a história da festa e o que a festa representa para a comunidade, apreendemos que ela se desenvolve mediante duas balizas principais: a da sua masculinidade e a da tradição. Uma está ligada a outra. É a tradição que impõe um conjunto de regras que instituem os papéis dos membros da comunidade na festa. Essas regras incluem, de forma muito clara, as divisórias entre quem, enquanto homem ou mulher e mediante essa condição, alcança um conjunto de direitos e deveres em relação à preparação do trabalho da festa e à participação e ao protagonismo no dia da festa. Os papéis de que a festa se faz estão todos destinados aos homens por *natureza* (todas as cenas, mesmo as religiosas) ou por *arte* (cenas que se consideram cômicas e risíveis porque incluem “mulheres” que são homens travestidos). As mulheres, também representadas sob uma feminilidade hegemônica que não lhes confere estatuto de sujeito, ficam – naturalmente e por tradição – fora do protagonismo da festa. Elas representam um leque de características que essa representação hegemônica mantém à parte, por serem potencialmente negativas e/ou desestabilizadoras. A elas cabem papéis “por trás das cenas”, nos bastidores e também de apoio emocional.

**Figura 2:** Mulheres na preparação da gastronomia festiva



Fonte: Maria João Nunes (2016).

A festa acontece mediante esse conjunto de regras que dita os papéis dos homens e os interditos às mulheres no dia da festa e, também, no tempo

anterior, ao longo da vida dos sujeitos, na construção das expectativas em relação à participação na festa. A transmissão oral que mantém a festa e que urde no dia a dia a atribuição de lugares na sua performance dita que as mulheres “não devem” ser protagonistas na festa porque, assim, se disporiam a ser ridicularizadas e assediadas pelos homens. Também um homem, que é definido a partir do modelo heteronormativo e tem expectativa de vir a ser Reimoeiro (rei dos Mourisqueiros), não pode ser casado. O mesmo legado oral que solidifica a “tradição” dita que essa condição se impõe devido à disponibilidade de tempo por parte de quem participa, sobretudo na formação dos Mourisqueiros. Afirma-se serem necessários treino físico e disponibilidade para muitos ensaios nos meses que antecedem o dia da festa. Sob o prisma das regras de funcionamento das relações de gênero que sustentam essa comunidade, ainda definível pelos seus traços agrários, com forte apego à religião católica, essa explicação valida o caráter vincado da divisão sexual do trabalho, do tempo e do espaço. De fato, a festa surge representada como espaço-tempo de lazer e de tempo livre que socialmente não se destina às mulheres, pois a elas é imposta a necessidade de desempenharem os seus papéis domésticos e familiares e respeitarem o recato socialmente esperado. Enquanto isso, aos homens são conferidos os papéis no palco e legitimadas a necessidade e a possibilidade de estarem disponíveis para a dedicação e a entrega à festa, de modo que lhe é imposto o compromisso com o *celibato*.

Ainda que de modo liminar, as mulheres vivem a festa intensamente, mas sempre em lugar subalterno em relação aos homens. Os seus papéis são diversos na preparação da festa e no trabalho de bastidores que ela implica: nos arranjos das ruas e da igreja, na limpeza dos espaços, na confecção e arranjo dos trajes, na preparação das casas e na preparação de alimentação. Apesar de serem consideradas fundamentais na construção e na produção da festa, as mulheres, como tem-se notado, não fazem parte da sua narrativa enquanto sujeitos actantes. Esta conta-se segundo o padrão e o domínio da masculinidade hegemônica e do binarismo de gênero. Por isso, a sua invisibilidade na festa é naturalizada: as mulheres que dizem viver a festa de forma apaixonada são publicamente assumidas segundo outros estatutos: enquanto filhas, irmãs, mães e esposas de homens que podem ser bugios ou mourisqueiros e que, depois de acumularem prestígio na hierarquia da comunidade e na hierarquia da festa (Reimoeiro, Velho da Bugiada, Guia ou Rabo), dispõem da legitimidade necessária para pressionar alguns dos interditos impostos às mulheres. Como analisaremos a seguir, o que se passa na festa de Sobrado determina-se, por um lado, com a persistência e

reprodução do domínio da masculinidade hegemônica que traduz a própria estrutura e identidade da comunidade e, por outro, com a anuência generalizada, ainda que inconsciente, de toda a comunidade relativamente a essa masculinidade hegemônica assente na concepção binária de gênero.

Com efeito, a festa é um momento de celebração coletiva que se faz no espaço público comunitário durante o dia, espaço em que os únicos grandes protagonistas foram e são os homens, aqui entendidos sob a definição da masculinidade hegemônica dominante: homens que respondem aos papéis e às representações socialmente exigidos quanto a características como força, assertividade, virilidade e coragem. São esses homens que aparecem nas mais variadas performances da festa. São os homens que preparam os castelos e os respetivos palanques onde a derradeira luta entre mouros e cristãos acontece; são esses mesmos homens que, de manhã cedo, se preparam para incorporar a formação dos mouriscos – um território masculino que veste a rigor as respectivas fardas e que, ao longo do dia, dá provas da capacidade física necessária para enfrentar as exigências das danças que acontecem em vários momentos da festa. Nos ensaios realizados nas semanas que precedem a festa observamos, aliás, comentários do público presente, ao qual comparecem antigos bugios e mourisqueiros, que refletem essa representação hegemônica do homem: “não dançam como meninas”, “vão lá trabalhar os músculos”, “dança como um homem”.

Os corpos desses mesmos homens, que se esforçam para corresponder a esse ideal de gênero, tornam-se visíveis e desfilam e dançam, sob o olhar dos e das sobradenses e dos visitantes, no dia da festa. Mães, esposas, namoradas e pretendentes assistem aos desfiles e às danças, expressam o orgulho de terem um dos seus na formação e asseguram-lhes olhares de aprovação e reforço, ao mesmo tempo em que verificam o aprumo do traje ou lhes dão água a beber. São os homens que lideram a formação dos bugios e que ditam a dança respectiva. É aos homens que pertencem a maior parte dos números de crítica e sátira realizados durante a manhã e são eles que se lançam na sementeira ao contrário durante a tarde: deleitam-se no estrume, pegam nos arados, circulam de burro e vestem-se de mulher do sapateiro traído. São os homens que se preparam para integrar a formação dos mourisqueiros e é a eles que se pede convicção, “jeito” e “orgulho” em dançar bem e transmitir o *ser sobradense* (o habitante de Sobrado que “possui” a festa na pele e no sangue). É aos homens que se exige o preparo físico para suportar a exigência das danças enquanto vigiam as subversões das mulheres, das crianças e dos estranhos.

**Figura 3:** Apoio das mulheres aos familiares homens na festa



Fonte: Luís Santos (2015).

A festa transpira masculinidade, virilidade e sensualidade, num jogo contínuo e binário, sério, sagrado, mas carnavalesco e cômico em que as mulheres são implícitas, ora como apoiantes ativas e trabalhadoras da festa, ora como entes frágeis, tentadores, desencaminhadores. Por isso, se das mulheres se exige recato, dos homens exige-se um conjunto de características condizentes com essa representação hegemônica e heterossexual da masculinidade, mesmo que isso possa acarretar ajustes e mudanças, tanto por parte deles como das mulheres que passam a demonstrar a assunção de modelos diferentes, não binários de identidade de gênero.

### **Ser bugia e dizer-se bugio**

A invisibilização é uma estratégia de desqualificar ou empobrecer mediante certos recursos de poder. Quando, no terreno, se faz alguma pergunta sobre a participação e o papel das mulheres na festa da Bugiada e Mouriscada, observa-se uma certa desvalorização do tema (tanto por parte de homens, como de mulheres), com base em três argumentos principais: (1) a festa é considerada “de toda a comunidade”; (2) a não inclusão das mulheres não é um assunto, pois a tradição e as normas existentes são claras sobre quem e em que circunstâncias pode participar; e (3) as mulheres foram organizadoras principais de uma das edições da festa, quando

estiveram na liderança da comissão de festas. Além disso, circula a estória de que tenha havido pelo menos um ano em que o dia de S. João foi muito chuvoso e as mulheres saíram à rua porque os homens não queriam fazê-lo. Tais argumentos a favor da desvalorização da questão de gênero demonstram as profundas divisões e dissonância que representa para a comunidade e explicam a tentativa de deixar a questão fora da narrativa da festa, mantendo-a como resultado de um sujeito global, a “comunidade de Sobrado”. Adentrando nas narrativas individuais que recolhemos ao longo do percurso etnográfico, torna-se mais saliente o desconforto que o tema causa, tanto nos homens como nas mulheres e, principalmente, nos que são mais partidários da preservação da festa dentro da tradição que a estrutura.

Uma das mulheres com quem conversamos clarifica a separação dos mundos masculino e feminino quanto à experiência da festa. “Eles” são os homens que participavam das formações da Bugiada e que menosprezavam as mulheres, relacionando-se com elas de forma agressiva:

*[em Sobrado] as mulheres ainda não eram aceites na participação nas bugiadas [...] Não podíamos! [...] Tinha 15 anos, mas na altura não ia todo o dia porque a gente [as mulheres] não ia lá ao almoço, nem nada. A gente, às vezes, ia lanchar ali em cima, na curva [...] mas eles não deixavam entrar. Ou conhecíamos alguém ou, então, eles empurravam [e diziam] “vai lá para trás! vai lá para trás!” [...].*

Na década de 1980, algumas mulheres correram o risco de ser consideradas menos “normais” no seio da comunidade e, com o apoio de familiares homens, começam a aparecer na Bugiada, bastante disfarçadas e escondendo as suas formas. São mulheres que, desde cedo, despertam para a centralidade da festa nas suas vidas e se reconhecem como sujeitas ativas, com direito a participarem. A entrada na formação da Bugiada, como *bugios*, dá-se de forma clandestina e, portanto, não se registram momentos de confronto efetivo com a ordem dominante. As mulheres com quem falamos descrevem terem desenvolvido estratégias de camuflagem e de dispersão diversas, de modo a não serem identificadas:

*[Éramos] muitas [...] umas 20, 30, 40. Já éramos muitas, mesmo que tentassem não se juntar, para não dar nas vistas [...]. Mas aí está: eram umas para cada lado para não sermos todas ali aos montes, fugiam para diversos sítios.*

Tal como ainda hoje acontece, a única forma de mulheres participarem enquanto protagonistas na festa limitava-se a papéis em que ocultassem a

sua feminidade. A comunidade (homens e mulheres) sabia-o e conseguia identificar algumas das mulheres que começaram a participar mais cedo como bugios. Mas não falava nem fala disso e, de certa forma, prefere não valorizar o fato e considerá-lo um “episódio” que não faz parte da narrativa da festa e da sua centralidade na construção da identidade do(a) sobradense. Nesse alinhamento, entende-se que a descrição e a narrativa do almoço, um dos momentos altos da festividade, também invisibilizam as mulheres que estão hoje presentes, mas não puderam estar até cerca de quatro décadas atrás. No almoço, que ocorre por volta das 10 horas da manhã, os bugios e os mourisqueiros recolhem-se do público. Em espaços físicos distintos, fazem a refeição que lhes assegura energia para as cenas que se desenrolarão durante o resto do dia.

**Figura 4:** Algumas das primeiras mulheres que assumiram a sua participação na Bugiada, retirando a máscara no Jantar



Fonte: foto cedida por umas das participantes retratadas (anos 1980).

Na maior parte do dia, os bugios não podem tirar a máscara, mas fazem-no durante a refeição, até porque estão resguardados dos públicos e usam o momento para conversar. Simbolicamente, aliás, o almoço serve para que bugios e mourisqueiros planejem as estratégias de luta. Porque a participação das mulheres é clandestina e/ou não natural, a presença e a visibilidade nesse espaço-tempo heterotópico foram severamente vigiadas e controladas.

A essa cena, as mulheres chegaram mais tarde e com muito esforço e insistência. Apenas entre as décadas de 1980 e 1990, as mulheres bugio, clandestinas, por vezes apoiadas por homens (pai ou irmãos), começam a participar no almoço. Hoje, elas já se sentam às mesas e retiram as máscaras, ainda que tenham de gerir os olhares que recaem sobre si. Mas houve alturas em que mesmo a comida lhes era dada de forma clandestina durante o almoço, igualmente por homens familiares que as acompanhavam:

*no almoço [tínhamos de] tirar as máscaras e então escondíamo-nos, eu refugiava-me em montes. Tínhamos sempre... eu tinha o meu irmão, que me levava água pelo menos para matar a sede.*

### **Dar a cara para comer e existir**

Uma das mulheres que narra a história do ponto de vista feminino e com recurso a argumentos de tipo político conta que, independentemente de lhe ser possível participar na festa como *bugio* homem e de as mulheres serem coletivamente aceites (de forma marginal) como *bugias*, foi muito difícil e demorada a permissão para estar no almoço sem a máscara, justamente porque isso significaria adquirir protagonismo na festa, enquanto sujeitos singulares e actantes. A existência das mulheres na formação da Bugiada (passando a ser *bugias*) começou de fato com essa atitude de algumas mulheres, cujos capitais relacionais assegurariam atingir esse objetivo. No excerto seguinte, essa mulher diz que teve de “fazer frente” e não se “esconder mais” para “dar a cara”, portanto, assumir a clandestinidade, por um lado, e o direito a ser protagonista, por outro.

*Mas eu sempre encarei que o povo era o povo cristão e tinha mulheres, tinha crianças, tinha homens. Era um povo. E, como era um povo, era óbvio que podiam ir homens e crianças e as mulheres também faziam parte desse povo só que, na hora do almoço, nós não podíamos participar. Por isso, quando chegou certa altura eu disse assim: “isto não pode ser!”, certo ponto que eu disse: “não, não me vou esconder mais, vou dar a cara!”. Comecei a crescer e a fazer frente e eu fui das mulheres, a que fiz a revolução das mulheres participarem no almoço [...] e, depois, chegou a um certo ponto que eu disse: “não, não me vou esconder mais. Vou dar a cara!”.*

Passados muitos anos, participar em pleno na festa ainda hoje é “muito complicado”. A simples possibilidade de assistir à festa e participar de forma algo subversiva em algumas das sequências da performance não satisfaz essas mulheres que veem a festa como um bem coletivo, da comunidade.

De todo o modo, encolhendo-se sob os papéis e as expectativas de gênero que lhe são socialmente determinadas, resignam-se ao estado de limbo em que são colocadas e afirmam que “*ver pelo menos a alegria dos outros, pelo menos já me consola um bocadinho*” (informação verbal).

**Figura 5:** Mulheres no Jantar (festa de 2019)



Créditos: Alberto Fernandes.

Não é possível entender a atitude das mulheres de Sobrado sobre a Bugiada e sobre a participação feminina na festa sem o conceito de interseccionalidade. Com efeito, conforme se estabelece em relação aos homens, também as mulheres estão situadas em escalas hierárquicas de prestígio. Mesmo que a sua participação seja de fato muito precária e ambivalente, ela só se justifica porque e sempre que a escala de prestígio “compensa” a ausência do sexo adequado. A visão e a experiência viva da festa são ações marcadamente masculinas e as mulheres que têm mais possibilidades de forçar a fronteira do interdito que as coloca à margem, atrás dos cortejos ou por detrás das máscaras (quando participam na Bugiada), são as filhas ou irmãs de homens que, de alguma forma, se impuseram na história da festa, que tiveram nela, por vezes, papéis relevantes (como o Reimoeiro ou o Velho da Bugiada) e que, por isso, puderam forçar as barreiras do impedimento. Mesmo com caráter subversivo, a participação das mulheres está dependente da escora masculina e da aceitação, dentro de muitos limites, do controle masculino.

A mulher é alvo de objetificação, em particular, na sexualização que a festa cultiva e sobre a qual se alimenta em diversas das performances. Destaque-se o período durante a tarde, a dança do Cego ou Sapateirada,

quando homens se travestem de mulheres e representam a cena cômico-grotesca do adultério flagrado cometido pela “mulher” do Cego. Uma “mulher” cujas formas corporais e apresentação física exageradas com volumes e acessórios fogem totalmente dos limites do recato exigido “às mulheres de bem”.

Para todos os efeitos, a figura da mulher normal, subordinada e cooperante é a prevalecente e a comunidade, incluindo as mulheres, por diversos meios e produções discursivas, recoloca insistentemente as mulheres nos bastidores da festa e propõe visões alternativas apenas de vez em quando, quando não correm riscos de exposição e, portanto, de romperem as normas. Estamos num ponto crítico da análise da festa e dos papéis de gênero, pois parece termos chegado ao ponto máximo da participação das mulheres na festividade: como *bugias* e dentro de certos limites, quanto aos comportamentos e cenas que decorrem durante todo o dia (por exemplo, é muito pouco provável que a mulheres façam parte do grupo que segura a serpe no final da festa ou que integrem a formação reduzida de *bugios* que sobem ao castelo do Velho). Nos serviços da tarde, quando a festa encena o processo de sementeira ao contrário em tom grotesco e cômico, os participantes – homens – montam e dirigem o burro para a sementeira, manuseiam a grade e o arado que lavra a terra, rasgam com frequência a roupa velha que trazem vestida, sujam-na com lama e em excrementos de animal, deitam-se no chão, vociferam palavrões e outras palavras alusivas a sexo e sexualidade, provocando corporalmente quem assiste.

O excerto que se transcreve a seguir demonstra como as próprias mulheres, mesmo as mais ativistas no reforço da participação feminina, subscrevem a necessidade de essa participação não desestruturar a festa e a sua racionalidade mantida pela ordem de representação dos papéis atribuídos. Por isso, elas dizem que participar em todas as cenas seria ilógico; que só vale a pena participar até ao ponto em que seja “engraçado”, porque assumir seriamente papéis que são tradicionalmente masculinos e que sugerem ou podem estar associados a conteúdos sexuais e eróticos seriam decisões que “não têm lógica”.

Tal como demonstra a última frase do excerto, os mundos estão e continuam divididos e hierarquizados no modelo binário de mundo organizado entre as mulheres e os homens e delas é esperado que contribuam para reforçar essa ordem, de modo a evitar a agressividade masculina e que “eles” fiquem contra “nós” – aqui assumindo-se o sujeito coletivo das

mulheres. As mulheres não podem participar em todas as cenas nem imaginar realizar algumas delas porque essas performances não cabem no papel que lhes é atribuído enquanto mulheres. Só tem lugar no menu dos papéis conferidos quem tem o sexo masculino, porque assim está instituído pelos processos de socialização. Observe-se que não há aqui uma reflexividade que demonstre o caráter socialmente construído da fronteira e do interdito associado: a ordem está instituída e reproduz-se, de forma *natural*.

*Não! [participar em todas as cenas]. E nem tem lógica. Fazer alguma coisa eu até achava engraçado. Para colher os direitos ou ir ao palanque varrer. Agora outras coisas, não, porque quase todos eles ficam sem roupa, não tem lógica. Eu gosto de ir, mas cada coisa no seu lugar. Eu gosto, gosto muito, eu digo sempre que ninguém gosta mais do que eu. E acho mal quando vejo muitas [mulheres] que fazem asneiras e que, depois, é pior porque eles ainda ficam mais contra nós.*

De algum modo, a norma é pressionada até o seu máximo na assunção/autonomeação como “bugia” (e não na versão masculina do léxico) numa formação que usa máscara; e hoje há indícios de elas também se disfarçam para entrar nas Entrajadas (o cortejo de crítica que se faz após o almoço e as danças da manhã, no qual os participantes também surgem mascarados).

Por exemplo, as mulheres não se veem na possibilidade de serem Guias ou Rabos<sup>2</sup> e isso também não corresponde à expectativa da comunidade (mulheres e homens) porque esses são lugares percebidos como *naturalmente* pertencentes aos homens. O excerto seguinte, de uma das mulheres entrevistadas que tem participado na festa, apesar de demonstrar a mudança que representou na festa a possibilidade de as mulheres participarem como bugios (bugias não é ainda aceito na ortodoxia vocabular da festa), elucida sobre as tensões de gênero que se afirmam no dia da festa, além de demonstrar o poder e o domínio masculinos no controle sobre a estrutura da festa. Ela afirma que os homens (os que são bugios) não permitem e que “*está nos estatutos*”.

*[Uma mulher ser Guia ou Rabo?] Não! Não! Isso tenho mesmo consciência que não pode ser! Pronto, já invadimos essa parte da festa como mais visíveis, mais notadas, porque elas agora são perto de 200 mulheres, mais ou menos, mas, em questão daquele lugar de guia, de rabo... é mesmo só para eles. [...] Eles não deixam mesmo. A própria organização da*

2 Posições de especial prestígio da formação da Bugjada que correspondem aos lugares no início e no final das duas fileiras em que se posicionam os participantes.

*Casa do Bugio não quer que isso aconteça. E nós também temos que ter a noção e, se está nos estatutos, nós temos que respeitar.*

Nas narrativas femininas, no entanto, esta tensão de papéis e de lugares de gênero não é apresentada enquanto problema. Primeiro, como dissemos, porque as mulheres conhecem e reagem em relação aos “limites” socialmente determinados em função do gênero. Segundo, porque elas próprias constroem discursos justificativos de distinção e autovalorização das experiências femininas na festa, que seriam mais genuínas e menos interessadas do que as dos homens. São os homens que “fazem os papéis principais” e, por isso, para elas é “claro” que uma mulher “nunca ia chegar a Velho”, muito menos a “Velha”, pois isso destruiria o binarismo de gênero. Mas a participação das mulheres, ao invés de se justificar pela necessidade de competir por determinados lugares, pauta-se por outro lema, de ordem emocional, que as mulheres consideram verdadeiramente genuína – a paixão pela festa:

*[É] mesmo uma paixão única de participar nessa festa e nessa lenda. Por eu já ser das mais velhas, neste momento, sou eu e outra porque a X tem menos anos do que eu, quem ia comigo nessa altura era uma irmã dela, a Y. Assíduas mesmo, ano após ano, sou eu e uma que mora ali abaixo [...]. Só não fui há dois anos porque estive muito doente. Vou todo o dia, mas há dois anos não fui porque estava com uma anemia muito grande. Nem força tinha. Já arrisquei outras vezes! Dizia que não ia, mas, depois, chegava-se ao dia e o bichinho falava mais alto.*

As mulheres querem pertencer, ser sujeitos de pleno direito e experimentar com intensidade a festa, por paixão, amor e devoção. Desse ponto de vista, podemos afirmar que a festa também produz narrativas femininas e feministas que veiculam a reflexividade das mulheres sobre a sua condição e destino social enquanto mulheres, bem como sobre os limites que lhes são impostos. Todavia, na prática, verificamos que os espaços e tempos conquistados pelas mulheres na festa resultam principalmente de estratégias de tomarem, pela experiência, espaços-tempos de interdição, jogando constantemente, tal como propõem Fernandes e Barroso (2019), entre e com os vários limites de gênero e, por vezes, transfigurando-se no masculino.

### **Aquela pergunta sempre difícil sobre a festa e as mulheres**

A reprodução da ordem de gênero é, assim, tão evidente no caso das mulheres como dos próprios homens, mesmo que eles tolerem a entrada

marginal e forçada de mulheres, ainda que até agora apenas na Bugiada (que compreende várias cenas e danças em diversos locais da vila). Todavia, como são dominantes na arena da festa, são os mais influentes na aceitação das mulheres enquanto sujeitos de pleno direito da festa, caso em que os próprios homens percebem essa participação como potencialmente disruptiva da ordem, da estrutura e da essência da festa. Reconhecidas como participantes ativas, o seu estatuto é de intrusas que são toleradas e a quem é permitido que participem, embora de forma camuflada e masculinizada (enquanto *bugios* e não *bugias*).

Um dos entrevistados no nosso estudo reproduz de forma clarividente essa subalternização das mulheres, a sua invisibilidade no drama que se desenrola na festa, mas, ao mesmo tempo, a permissibilidade à sua expressão. Para esse homem, também com papel decisório na festa, pensar sobre a inclusão das mulheres pode ser “difícil”, porque a lógica da “tradição” dita a festa no masculino e impede a participação das mulheres, cuja força física, por exemplo, também não é reconhecida como capaz de suportar os esforços das danças ao longo do dia.

Mesmo reconhecendo que elas “tenham direito a ter a mesma paixão que um homem tem pela festa”, há a perspectiva de que o evento se descaracterizaria se se tornar mais feminino e perderia interesse, sendo que parte desse interesse está inegavelmente ligado à amplitude da ação masculina e da capacidade e liberdade dos homens inverterem papéis e representarem, com fins diversos, os próprios papéis e ou lugares femininos, criticando inclusivamente quem sai do padrão de masculinidade, feminidade e heterossexualidade hegemônicas. A participação das mulheres enquanto mulheres na festa implicaria, na sua visão, a necessidade de acabar com a desordem e parte da sexualidade risível da festa; ainda acarretaria a necessidade de as mulheres se investirem das formas masculinas, sonogando a sua corporalidade ou sensualidade, de modo a evitar a sua objetificação sexual, mesmo durante a festa.

*Essa é sempre aquela pergunta um bocadinho difícil. Se formos pela lógica, as mulheres não deveriam ir porque se estamos a tratar de uma tradição, de uma batalha que, de certa forma, existiu, escusado será dizer que naquele tempo 90% era tudo homens. Mas também não podemos negar que existiu uma Joana d'Arc. Existiu muita mulher de armas, mas, de certa forma, acho que a mulher não se enquadra na festa como bugio, mas nada contra. Rigorosamente nada contra porque elas têm direito a ter a mesma paixão que um homem tem pela festa. Existe é uma maior sem-vergonhice porque antigamente uma mulher para*

*ir de bugio era mesmo muito complicado. Tentavam arranjar roupas para não se notar o peito, o rabo, nada que definisse o ser feminino e havia mulheres que cometiam loucura de cortar o cabelo. Hoje em dia a mulher já goza mais a festa [...]. As mulheres, apesar de eu não ser contra, acredito que se dissessem: “olha vai haver uma lei que a mulher vai poder entrar”, eu não me opunha, mas, ao mesmo tempo, ficaria a pensar que não estávamos a ser corretos [...] eu tenho uma opinião assim um bocado estranha. (Homem, com responsabilidades na organização da festa e ativo participante).*

Mostramos que as mulheres que participam na festa sentem-na como uma necessidade de realizarem a sua paixão enquanto sujeitos de um “povo” e são investidas de um discurso de cunho feminista que as separa dos homens, mas também de outras mulheres que se arredam dessa participação ou de mulheres que vêm de fora, de terras vizinhas, para participarem na Bugiada. Estas, sendo estrangeiras e estranhas, ameaçam a ordem vigente, porque sendo de “fora” não reconhecem os limites da festa, não “sentem a paixão” da festa. Estarão, por isso, dispostas a contornar a ordem tradicional e, eventualmente, a alegar o desconhecimento do sistema de regras tácito ou formal. De fato, quando as mulheres nomeiam os limites à participação das próprias mulheres, estão também preocupadas em manter as fronteiras em relação a todas essas “outras mulheres” que não fazem parte do mesmo “povo”. Potencialmente, as mulheres que vêm de fora podem pressionar mais os limites, subverter os interditos e explicitamente se declarar como *bugias*. Sob esse prisma de análise, a ordem binária do gênero a que obedece a festividade é estruturante na comunidade e na festa, plasmando e reproduzindo a opressão feminina, bem como os pressupostos patriarcais.

## Conclusão

As formas de invisibilização e de exclusão das mulheres das festividades populares “modernas” podem ser consideradas eixos de violência que permanecem silenciosos, perante algumas mudanças sociais que tomam forma concomitantemente à evolução legislativa que clama por igualdade de direitos e oportunidades. Portugal apresenta uma evolução significativa quanto à afirmação da igualdade de gênero, em particular a partir da década de 1980 e de modo mais intenso nos últimos anos. Todavia, diversos indicadores continuam a demonstrar a existência de desigualdades sociais relacionadas com a valorização desigual do trabalho e do investimento escolar realizado por homens e mulheres (CARMO et al., 2018;

COMISSÃO PARA A CIDADANIA E A IGUALDADE DE GÊNERO [CIG], 2017; MCROBBIE, 2004; SILVEIRINHA, 2012), a masculinidade hegemônica (MOTA-RIBEIRO, 2000) e o binarismo de gênero.

A festividade da Bugiada e Mouriscada de Sobrado reflete essa estrutura genderizada que se consolida no dia a dia da comunidade e subcreve os achados de autoras que analisaram festas de mouros e cristãos na Península Ibérica quanto à exclusão das mulheres como protagonistas, por efeito da acentuada reprodução masculina veiculada pelas instituições e pelos próprios atores. A literatura é bastante auspiciosa em relação à mudança pela qual as festividades de caráter popular podem passar num futuro próximo, por força da ação empoderadora das mulheres, do incremento da reflexividade sobre o gênero e das mudanças substantivas na legislação que estipula a igualdade de gênero como uma condição para a continuidade de eventos e ações culturais. No caso da festa que estudamos em Sobrado, as condições para a mudança e a redução das disparidades no protagonismo da festa estão ainda por estabelecer, pois as mulheres se sentem à margem e experienciam o acontecimento monumental da festa como observadoras e como participantes em algumas cenas muito limitadas e controladas. De modo geral, agem em conformidade com as normas instituídas pelos rituais que compõem e estruturam a festa, que são ditados pela presença e autoridade masculinas, ainda que no dia a dia experimentem vários espaços de “transgressão” de gênero, quando estão presentes na organização da festa – nos bastidores – e quando se assumem no espaço público como bugias, porque são figuras mascaradas que favorecem a masculinização da figura feminina.

As festas são microcosmos que reproduzem os modelos e os sistemas de poder vigentes (GISBERT I GRÀCIA; RIUS-ULLDEMOLINS; HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2019; HERNÁNDEZ I MARTÍ, 2008; SANTAMARINA CAMPOS, 2008) e a sua organização tem tanto a ver “com a separação de tarefas e tempos masculinizados e feminizados, como com a configuração dos sistemas de parentesco e a relação entre famílias na tomada de decisões, o exercício de cargos e a eleição de figuras com destaque social” (BULLEN; GALÁN, 2019, p. 349). As questões que a relação entre festa e gênero levanta são muito complexas, se considerarmos a própria desconstrução da festa passível de ser representada independentemente do sexo e do gênero; ou se atentarmos à falaciosidade da masculinidade hegemônica que exclui ou desvaloriza todos os homens que não reproduzem as práticas correspondentes a esse padrão. O caminho abrangerá,

num futuro próximo, compreender como e até que ponto a comunidade está suficientemente preparada para assumir a desigualdade de gênero que a marca como um tipo de estrutura passível de mudança, de adaptação e enriquecimento da própria festa e da comunidade. Abrangerá também a forma como entidades e organismos nacionais e internacionais poderão ver essa realidade e considerá-la como elemento de avaliação e decisão política, rumo a celebrações de caráter plural (ROSTAGNOL, 2015). Isso no sentido de Montesinhos Llinares (2019), que afirma que a partir de hoje, mais do que discutir o papel de homens e mulheres pressupondo um sistema de classificação binário, torna-se relevante pensar na “igualdade que promova a inversão ou o desvanecimento dos papéis de gênero numa perspectiva queer ou transfeminista” (p. 79).

### Referências

BOTELLA NICOLÁS, A. M. La música festera como patrimonio inmaterial de la humanidad. **Revista eWali de Investigación Antropológica, Histórica, Cultural y/o Social en el Entorno Mediterráneo**, Elche, n. 1, p. 1-8, 2019.

BOURDIEU, P. Les relations entre les sexes dans la société paysanne. **Les Temps Modernes**, Paris, n. 195, p. 307-331, 1962.

BULLEN, M.; GALÁN, B. Desde la reivindicación de la participación a la incorporación del género en el patrimonio cultural festivo en el estado español. In: MONTESINHOS LLINARES, L. (coord.). **Patrimonio inmaterial y desigualdades de género**. Madrid: Fundación Gabeiras para el Derecho y la Cultura, 2019. p. 13-57.

BUTLER, J. **Undoing Gender**. London: Routledge, 2004.

CARMO, R. M.; SEBASTIÃO, J.; AZEVEDO, J.; MARTINS, S. C.; COSTA, A. F. (org.). **Desigualdades sociais: Portugal e a Europa**. Lisboa: Mundos Sociais, 2018.

CATENACCI, V. Cultura popular: entre a tradição e a transformação. **São Paulo em Perspetiva**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 29-35, 2001.

COMISSÃO PARA A CIDADANIA E A IGUALDADE DE GÊNERO. **Igualdade de gênero em Portugal: indicadores-chave 2017**. Lisboa: CIG, 2017.

FERNANDES, C.; BARROSO, F. Presença e atuação de mulheres em espaços culturais no Rio de Janeiro do século XIX: o que podem as mulheres em festa? **Contracampo**, Niterói, v. 38, n. 1, p. 7-21, 2019.

GALLOP, R. **Portugal: a book of folk ways**. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

GISBERT I GRÀCIA, V. Feminidades y masculinidades en la fiesta de moros y cristianos de Alcoi. **Prisma Social: Revista de Investigación Social**, Madrid, n. 7, p. 1-28, 2011.

GISBERT I GRÀCIA, V. En nombre de la tradición: conflictos socio-festivos por razón de género. **Anuari del Conflicte Social**, Barcelona, n. 5, p. 385-401, 2015.

GISBERT I GRÀCIA, V. Ni moras ni cristianas: género y poder en la la Fiesta de Moros y Cristianos de Alcoy. In: CUCÓ I GINER, J.; SANTAMARINA CAMPOS, B. (coord.). **Políticas y ciudadanía: miradas antropológicas**. Valencia: Germania, 2010.

GISBERT I GRÀCIA, V.; RIUS-ULLDEMOLINS, J.; HERNÁNDEZ I MARTÍ, G.-M. Cultura festiva, política local y hegemonia social: comparativa de los casos de los Moros i Cristians (Alcoi), las Falles (València) y la Patum (Berga). **Revista Española de Sociología**, Madrid, n. 28, v. 1, p. 79-94, 2019.

HERNÁNDEZ I MARTÍ, G.-M. Un zombi de la modernidad: el patrimonio cultural y sus límites. **La Torre del Virrey: Revista de Estudios Culturales**, Madrid, n. 5, p. 27-38, 2008.

LEMIEUX, D. Le temps et la fête dans la vie sociale. **Recherches Sociographiques**, Québec, v. 7, n. 3, p. 281-304, 1966.

MARTÍNEZ POZO, M. A. La mujer en las fiestas de moros y cristianos. **Revista de Antropología Experimental**, Jaén, n. 15, p. 79-87, 2015.

MCROBBIE, A. Post-feminism and popular culture. **Feminist Media Studies**, Abingdon-on-Thames, v. 4, n. 3, p. 255-264, 2004.

MONTESINHOS LLINARES, L. (coord.). **Patrimonio inmaterial y desigualdades de género**. Madrid: Fundación Gabeiras para el Derecho y la Cultura, 2019.

MOTA-RIBEIRO, S. Ser Eva e dever ser Maria: paradigmas do feminino no Cristianismo. In: CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA, 4., 2000, Coimbra. **Anais [...]**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2000.

PEREIRA, B. E. Les maures et les bugios de Sobrado (Valongo). **Les Cahiers Binchois** : Revue de la Société d'Archéologie et des Amis du Musée de Binche, Binche, n. 5, p. 34-44, 1982.

PERROT, M. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

PINTO, M. A Bugiada: festa, luta e comunicação. In: ENCONTRO LUSÓFONO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 4., 2000, São Vicente. **Anais [...]**. São Vicente: Lusocom, 2000.

PINTO, M. P. *et al.* Bugiada e mouriscada de Sobrado: a festa como património. In: MENEZES, M.; RODRIGUES, J. D.; COSTA, D. (ed.). CONGRESSO IBERO-AMERICANO PATRIMÓNIO, SUAS MATÉRIAS E IMATÉRIAS, 2016, Lisboa. **Anais [...]**. Lisboa: LNEC/ISCTE-IUL, 2016.

PINTO, M. **Bugios e Mourisqueiros**: a Festa de S. João de Sobrado. Valongo: Associação para a Defesa do Património Natural e Cultural do Concelho de Valongo, 1983.

RODRÍGUEZ ROSADO, A. (coord.). Feminidades y masculinidades. **Prisma Social**, Madrid, n. 7, 2011.

ROSTAGNOL, S. ¿El patrimonio tiene género? Una mirada al patrimonio cultural inmaterial desde la perspectiva de género. In: ENCUENTRO NACIONAL DE PATRIMÓNIO VIVO, 1., 2015, Buenos Aires. **Anais [...]**. Buenos Aires: Centro Cultural Kirchner, 2015. p. 300-306.

SANTAMARINA CAMPOS, B. Moros y cristianos: de la batalla festiva a la discursiva. **Gazeta de Antropologia**, Rioja, v. 14, n. 1, p. 1-10, 2008.

SAYÃO, D. T. Corpo, poder e dominação: um diálogo com Michelle Perrot e Pierre Bourdieu. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 121-149, 2003.

SCOTT, J. História das mulheres. In: BURKE, P. (org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992. p. 63-96.

SILVA, M. Desigualdades de género. **Configurações**, Braga, v. 4, p. 65-89, 2008.

SILVEIRINHA, M. J. Repensar as políticas públicas sobre as mulheres e os media: ou do quão cruciais são os estudos feministas da comunicação. **Ex aequo**, Lisboa, v. 25, p. 91-104, 2012.

TEDESCHI, L. A. Mulheres e a sociedade agrária: representações sociais e relações de gênero. **Saeculum: Revista de História**, João Pessoa, n. 26, p. 295-310, 2012.

TEDESCHI, L. A. Gênero: uma palavra para desconstruir sentido e construir usos políticos. **Revista Ártemis**, João Pessoa, v. 6, p. 106-113, 2007.

Recebido em 29 de dezembro de 2020.

Aprovado em 12 de julho de 2021.