

---

ELÍSIO ESTANQUE

Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra  
e Centro de Estudos Sociais

## O Lazer e a Cultura Popular, entre a Regulação e a Transgressão: Um estudo de caso \*

---

123

*Concebendo as práticas recreativas das classes populares como inseridas no processo mais vasto de transformação/regulação do lazer, o presente estudo pretende analisar alguns aspectos da dinâmica histórica e sócio-cultural em que tal processo assentou (ao longo deste século e no contexto local de S. João da Madeira), equacionando as tendências contradi-*

*tórias que o acompanharam, isto é, a adaptação e a resistência. São utilizados discursos e registos locais (jornais e monografias), quer na qualidade de instrumentos da acção reguladora e normativa, quer como fontes que permitem ilustrar a evolução das práticas de lazer popular e detectar algumas das suas expressões transgressivas.*

**D**ando continuidade à investigação que tenho vindo a desenvolver na zona de S. João da Madeira<sup>1</sup>, o presente texto centra-se nos lazares populares e nas práticas recreativas das classes subordinadas, procurando captar a sua transformação a partir dos efeitos contrários que derivam, por um lado, das tendências reguladoras e homogeneizantes e, por outro, das práticas culturais de *resistência* enraizadas no quotidiano popular. A acção reguladora, a que foram sujeitos os elementos ritualistas da cultura popular tradicional desde finais do século passado, deu lugar a novas formas de expressão que não são meramente *adaptativas* em face da penetração industrial, das pressões do mercado e dos novos

### Introdução

---

\* O material empírico aqui utilizado foi recolhido no âmbito do projecto «A conquista e os usos do lazer pela classe operária», integrado na pesquisa colectiva, *Turismo e Cultura em Portugal: Quatro Estudos sobre Mentalidades, Práticas e Impactos Sociais*, coordenada pelo Prof. Carlos Fortuna e financiada pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica (Estanque, 1995b).

<sup>1</sup> Estanque (1992 e 1995a).

mecanismos institucionais, subvertendo muitas vezes os seus objectivos de integração.

No contexto em estudo (aqui analisado ao longo do período que vai da viragem do século até aos anos sessenta), assumem particular relevo, na estruturação cultural e no controlo dos lazeres populares, a força crescente da lógica de mercado e a acção civilizacional e doutrinária da cultura dominante, canalizada para as comunidades pelas elites da região (muitas vezes resguardadas nas políticas estatais). Ao longo do período salazarista, tornou-se evidente a conjugação entre a ideologia oficial e a intervenção discursiva e moralista dos agentes locais de enquadramento. Estes são personificados ou pelos grupos ligados à burguesia industrial local ou pelos que servem os objectivos dominantes de integração sócio-cultural: as figuras de maior prestígio — o padre, o médico, o professor, o autarca, o grande ou médio proprietário e todos aqueles que, por uma razão ou por outra, possuem maior influência junto das comunidades. A orientação moralista e paternalista das elites reflecte-se com particular clareza nos textos jornalísticos regularmente publicados nos principais periódicos de S. João da Madeira — *O Regional* e *O Sanjoanense* — e ainda nos relatos e descrições sobre os hábitos e tradições populares incluídos nas várias monografias locais. Alguns desses discursos foram aqui utilizados como factores de regulação e, ao mesmo tempo, como fontes de observação do quotidiano popular que, por vezes, põem a descoberto traços sugestivos das suas expressões transgressivas.

Esta abordagem não ambiciona, como é evidente, tratar a enorme diversidade de aspectos aqui subjacentes, mas apenas realçar algumas dimensões cujo significado parece ser decisivo para a compreensão deste processo, numa perspectiva histórica e no que diz respeito especificamente a esta região. O texto divide-se em duas partes. A primeira pretende dar conta das principais linhas da discussão teórica, quer em torno do lazer e da regulação social (ponto 1.), quer em torno da cultura popular e sua relação com os processos de massificação (2.), procurando clarificar os contornos do quadro conceptual e mostrar a sua adequação ao terreno empírico em causa. Na segunda parte, a análise desdobra-se em dois pontos: o primeiro é centrado no período da viragem do século até aos princípios do salazarismo e nele se enfatizam os efeitos do mercado e da industrialização sobre os comportamentos festivos e as identidades tradicionais (3.); o se-

gundo recobre o período subsequente e orienta-se mais para o espaço da vila de S. João da Madeira, chamando a atenção para a articulação entre o discurso local (de inspiração bairrista) e os objectivos da moral salazarista na «civilização» e controlo dos costumes e do lazer popular (4.).

Convém começar por clarificar algumas linhas da reflexão teórica sobre as principais temáticas aqui presentes: lazer, cultura popular e cultura de massas. O «lazer» e o «ócio» constituem uma esfera da vida social durante séculos circunscrita às classes dominantes e em particular à aristocracia. Sebastian de Grazia entende o lazer não como uma actividade social mas, acima de tudo, como um «estado de alma», uma capacidade transcendental, contemplativa e criativa do espírito humano, própria do mundo dos pensadores, artistas e músicos que se distinguem pela constante elevação da mente (de Grazia, 1962: 408 e ss.).

Porém, se esta concepção clássica parece adequar-se ao estudo das «classes ociosas» (Veblen, 1970) e às sociedades pré-industriais, pode dizer-se que, com o triunfo da industrialização, o lazer sofreu profundas alterações. A modernidade reorientou-o no sentido de uma actividade fugaz e estreitamente ligada ao campo laboral. É neste quadro que se torna necessário adoptar um entendimento menos selectivo do conceito, a fim de podermos conceber algumas práticas de tempo livre das classes populares como inseridas no campo do lazer. A concepção de Chris Rojek insere-se nessa perspectiva ao considerar que as culturas populares têm dado provas de resistência à assimilação da ideologia da classe média, comprovando que só em parte o capitalismo conseguiu civilizar as ocupações de lazer do mundo operário (Rojek, 1985). Com efeito, algumas «vitórias» das classes trabalhadoras no campo cultural são assinaladas quando certas práticas de lazer oriundas da cultura popular dão entrada nos consumos das classes médias, apontando-se, como exemplos, a taberna e alguns desportos e modalidades de jogo que se afastam das características típicas do lazer das elites, uma vez que, neste caso, as actividades lúdicas são bastante mais marcadas pelas dimensões do repouso, da reflexão e da contemplação (Rosenzweig, 1983). Tal não significa, porém, que as formas que mais claramente evidenciam a expressividade popular não tenham sido objecto de controlo por parte do poder instituído.

## **1. Lazer, cultura e regulação social**

De acordo com Elias e Dunning (1992), o lazer corresponde ao domínio das actividades *miméticas* ou de jogo<sup>2</sup> (onde os indivíduos podem participar, quer como espectadores, quer como intervenientes, exceptuando-se o caso de obrigação profissional), isto é, àqueles contextos de onde estão ausentes ou fortemente atenuadas as restrições e o constrangimento, onde as emoções e a excitação se combinam com uma agradável sensação de segurança e onde o risco e a violência são reduzidos ao mínimo (Elias e Dunning, 1992: 108). A progressiva institucionalização dessas actividades transformou-as em formas de excitação controlada que funcionam como *catarse* capaz de compensar os constrangimentos impostos sobre as rotinas da vida quotidiana. O lazer *mimético* serviria assim de válvula de escape das energias transgressivas ou contestatárias das classes baixas, cujos efeitos se repercutem tanto no domínio do simbólico e das práticas quotidianas como na acção política. As experiências dos Estados autoritários dos anos 20 e 30, pela atenção que prestaram à organização disciplinada do lazer para os trabalhadores (de Grazia, 1981) e, em particular, com a promoção dos desportos de massas, parecem ilustrar esta orientação de forma particularmente nítida. Com esta referência deveremos lembrar, seguindo Rojek (1985: 177), que as relações de lazer se inscrevem numa englobante *economia do prazer* cujo significado histórico original foi no sentido de facilitar a vigilância e o controlo das populações. A organização social do lazer, além de ser mediada pelas desigualdades de classe, sexo, etnia, etc., incorpora tanto a acção dos mecanismos de mercado como a dominação estatal, mobilizando esses diferentes dispositivos na absorção de parcelas simbólica e materialmente significativas das culturas tradicionais. O significado desse processo é que, nas nossas sociedades, o lazer não pode desligar-se das estruturas de poder, das dinâmicas do capitalismo e da acção do Estado (Clarke e Critcher, 1985). Neste sentido, pode dizer-se que a acção de regulação dirigida ao campo do lazer se insere ao mesmo tempo na reestruturação e na massificação da cultura popular.

<sup>2</sup> Estes autores consideram as seguintes actividades abrangidas pelo espectro do tempo livre: 1) as relações familiares e os trabalhos particulares; 2) o repouso; 3) o provimento das actividades biológicas; 4) as relações de sociabilidade [obrigações «sociais»]; e 5) as actividades miméticas ou de jogo. Só estas últimas são actividades de lazer e nelas se incluem iniciativas como a ida ao teatro ou a um concerto, às corridas ou ao cinema, à caça, à pesca, jogar bridge, fazer montanhismo, apostar, dançar ou ver televisão (Elias e Dunning, 1992: 110).

Se quisermos remontar às raízes históricas da cultura popular teremos de referir-nos à emergência da nação e, portanto, à ideia de povo. Como é sabido, só após a Revolução Francesa e com o nascimento do Estado burguês se assistiu à entrada em cena das *massas populares* enquanto actor social e histórico. Mas, ao mesmo tempo que se impunham os códigos da cultura burguesa sobre as novas classes médias em ascensão, cavava-se o fosso cultural entre as camadas intermédias e o «povo». Paradoxalmente, e à medida que essa clivagem ficava mais clara (principalmente ao longo do século XIX), algumas figuras oriundas do mundo burguês ou da velha aristocracia — os artistas e «intelectuais» — estabeleciam uma relação de certo fascínio pelas expressões e costumes populares. Tal processo viria a favorecer a institucionalização de uma definição legítima e reconhecida de «cultura popular» da qual beneficiou a estratégia estatal de «localizar, conter e incorporar as 'multidões perigosas'» (Silva, 1994: 105).

Os rituais recreativos das culturas populares tradicionais foram, inicialmente, o principal objecto de disputa cultural sobre o qual assentou o processo de institucionalização do lazer, em especial desde meados do século passado. Recorrendo a Gramsci (1985), podemos afirmar que o lazer se tornou um campo privilegiado de luta pela hegemonia cultural entre a «expressividade» do *folk*, que se reflecte na irreverência, e a «objectividade» mecanicista da *cultura oficial*, que se reflecte na própria invenção do *folklore* (que significa o estudo do povo, dos seus costumes e tradições) e se orienta, acima de tudo, para a racionalização e regulação social<sup>3</sup>. Nos países europeus, a noção de povo tende a ser usada num sentido *exclusivo* (Burke, 1992), ou seja, ela evoca demarcação, quer do povo face às classes dominantes, quer da parte

<sup>3</sup> A cultura do «riso carnavalesco», das celebrações populares da época renascentista, foi tomada por Bakhtin como a imagem subversiva que se opõe à cultura oficial. Em Bakhtin, o carnaval e o «corpo grotesco» simbolizam a subversão popular face à cultura dominante e à sua rigidez que procura, através do folclore, criar o «duplo disciplinado» do *folk*. Numa crítica ao regime soviético, à sua exaltação do «corpo funcional» e à forma disciplinada da cultura dominante, que reprime a paródia, a blasfémia e o obscuro, Bakhtin opõe a imagem apoteótica e desregrada do corpo grotesco, que se assume na comida gordurosa, nos contornos disformes, na bebida intoxicante e na promiscuidade sexual. O «corpo baixo» da impureza, da desproporção, está em oposição ao «corpo clássico», que é estético, bonito, simétrico. Para este autor, a cultura do carnavalesco invoca, por um lado, uma visão do mundo que remete para a possibilidade de um segundo nascimento a partir do espírito do riso e, por outro lado, enaltece a celebração festiva e a morfologia do «extra-ordinário» da cultura que corrói as instituições dominantes (Bakhtin, 1984; Lachmann, 1988).

## 2. Cultura popular e cultura de massas

destas face ao povo, considerado «ignorante», «sujo», «desordeiro», etc. O povo é, assim, visto como envolvendo uma variedade de alianças em mutação, cujo traço comum é a sua permanente ausência de privilégios e a sua privação comparativa de recursos económicos e políticos.

A pressão reguladora procura controlar o planeamento da acção social e cultural mais vasta e readaptar as suas manifestações espontâneas em subculturas acomodadas, através dos inúmeros mecanismos de poder que se difundem pela sociedade no seu conjunto, como mostrou Foucault (1976). Mas, dito isto, é preciso sublinhar que, no terreno cultural do quotidiano popular e na perspectiva aqui adoptada, a cultura é actividade e é conflitualidade. Nela se recriam e se escondem permanentes oposições, nela se justapõem e confrontam dialecticamente os elementos «espontâneos» e os elementos «racionais» adaptados à cultura hegemónica (Heron, 1991). Os constrangimentos e as oportunidades, o conformismo e a criatividade, são dimensões inseparáveis e inscritas no mesmo processo de estruturação cultural.

Poder-se-á então aplicar este entendimento dinâmico da actividade cultural à própria *cultura de massas*? Será este conceito adequado a uma análise das transformações das práticas recreativas do quotidiano das classes populares? Sem dúvida que as formas modernas de expansão da cultura de massas continuam a revelar as características que lhe foram apontadas pela Escola de Frankfurt, nomeadamente nas expressões artísticas de massas como o cinema, a televisão, a música, etc.. A sua divulgação é comandada pelas indústrias da cultura, encorajadoras da passividade, da obediência e do auto-controlo dos consumidores, segundo uma orientação unidimensional que se reflecte nas diferentes instâncias que todo esse processo envolve: a produção, a recepção, os agentes intermediários e o próprio «texto» (Abercrombie *et al*, 1990: 200). Deste modo, como vêm assinalando vários sociólogos da cultura, as consequências da tendência massificadora traduzem-se na generalização de formas de desclassificação cultural, bem como na esteticização da vida e do consumo — aspectos estes que tendem a produzir nos consumidores uma perda de sentido da história e uma descontextualização e disrupção do tempo em perpétuos «fragmentos de presente» (Featherstone, 1992; Baudrillard, 1983; Jameson, 1992). Mas a carga negativista que encerra a noção de cultura de massas dificilmente lhe permite admitir a existência de formas transgressivas de apropria-

ação da cultura dominante ou de práticas de sentido criativo no domínio das culturas subordinadas<sup>4</sup>. No seu sentido clássico, o conceito é centrado na capacidade estratégica das elites produtoras da «alta cultura» e nas «indústrias da cultura», cujo poder uniformizante conduz os consumidores a apropriarem essas expressões passivamente e em modalidades menores, deturpadas e retardadas (Santos, 1988).

Esta discussão conceptual exigiria um aprofundamento muito maior do que aquele que é possível avançar neste espaço. Nessa medida, é preferível procurar ultrapassar a tradicional compartimentação — alta cultura, cultura popular e cultura de massas — a fim de evitar tomar os processos de estruturação das culturas dominadas como um «pálido reflexo das culturas dominantes», para usar uma expressão de Maria de Lourdes Lima dos Santos (1988). A concepção originária de Michel de Certeau (1984) é talvez a que aqui melhor se adequa, uma vez que a sua teorização abarca na mesma noção de cultura dinâmica e actuante, tanto a cultura popular, como a cultura de massas admitindo, assim, que os saberes chamados «menores», os saberes não articuláveis em discurso, dão lugar a procedimentos em que os *praticantes* podem encontrar formas de organizar novos espaços e linguagens e produzir rupturas transgressivas através de *táticas* que procuram transformar os *acontecimentos* em *ocasiões* (Santos, 1988: 692). Para John Fiske, um autor que, a meu ver, analisa a cultura de massas acentuando excessivamente a sua vertente conflitual, a cultura é um processo constante de produção de significados que se inscrevem nas diferentes experiências sociais e que interferem necessariamente nas respectivas identidades sociais das pessoas envolvidas. Desta forma, os recursos da cultura dominante (televisão, discos, roupa, jogos de vídeo, linguagem) contêm linhas de força que são hegemónicas e se orientam para a defesa do *status quo*, mas, segundo este autor, o poder hegemónico transporta ao mesmo tempo «linhas de força que são apropriadas e activadas diferencialmente por pessoas diferencialmente distribuídas dentro do sistema social» (Fiske, 1989: 2). Não obstante o populismo e o idealismo de Fiske quanto às capacidades de rebeldia simbólico-interpre-

<sup>4</sup> Apesar da força crescente da massificação dos consumos e do seu enorme significado no quadro do capitalismo moderno, tal processo transporta, como sugeriu João Paulo Moreira baseando-se no modelo dialéctico de F. Jameson, um «espaço da contradição (...) que interna e externamente atravessa a cultura de massas» (Moreira, 1984: 19).

tativa dos públicos actuais, a sua ênfase no papel do consumidor poderá adequar-se a esta abordagem, principalmente atendendo a que as camadas populares a que me refiro são muitíssimo mais vinculadas à «pequena tradição» e cujas práticas se inserem em conjunturas históricas concretas afastando-se, portanto, das características dos «grandes auditórios» dos dias de hoje (em particular do norte-americano). Neste contexto espacial e temporal fará todo o sentido admitir, seguindo Boaventura de Sousa Santos, a germinação de subjectividades situadas entre «contingências globais» e «determinismos locais», capazes de resistir aos «monopólios da interpretação» através da condensação de costumes e experiências do quotidiano (Santos, 1994: 96-97).

Utilizando a analogia sugerida por Michel de Certeau (1984), em que a cultura dominante actua como um exército de ocupação e a cultura popular resiste como um exército de guerrilha através de comportamentos de evasão ou de resistência, alguns destes autores (Stuart Hall, 1981; Fiske, 1989 e 1993) sublinham a oposição entre a procura de homogeneidade e estabilidade, por um lado, e a heterogeneidade e diversidade de formas com que a cultura dos grupos dominados permanentemente se reformula e resguarda, por outro lado. Nas suas características híbridas a cultura popular configura a identidade dos grupos que, de um modo ou de outro, se indignam com a sua condição de subordinados (Fiske, 1989). Ela não transporta apenas os traços da sua diferença mas também as marcas da sua própria exclusão por parte da comunidade hegemónica, ou seja, «conta as histórias que a ideologia hegemónica procura apagar» (Schirato, 1993: 283).

É, pois, neste sentido abrangente que uso aqui a expressão *cultura popular*, para me referir às práticas quotidianas dos grupos subordinados, realçando o seu carácter dúctil e a sua capacidade de combinar os elementos adaptativos com a vertente de resistência através de formas de apropriação simbólica de artefactos e espacialidades, em particular na esfera dos lazeres e dos tempos livres. A dimensão transgressiva pode, assim, ser considerada como a outra face da moeda das tendências conformistas e integradoras. Mas tal não significa que a primeira tenha conquistado grandes vantagens em relação às últimas. O que é decisivo é pensar o papel *activo* da cultura popular, no sentido de perceber que o processo de absorção e de progressiva adaptação que ela tem vindo a sofrer nos últimos cem anos (principalmente num país como Portugal) não se fez sem a presença de múltiplas



resistências que porventura subsistem ainda e penetram em alguns dos actuais domínios da cultura massificada.

Para terminar este ponto, e uma vez que pretendo orientar a análise num sentido histórico, vale a pena uma referência à cultura operária. Esta, embora traduzindo um campo de práticas sociais muito mais circunscrito — e marcado pela acção político-sindical de classe —, interferiu historicamente na estruturação da cultura popular e no uso dos tempos livres das comunidades locais. Alguns estudos sobre a classe operária inglesa (Thompson, 1963) chamaram a atenção para a importância das relações quotidianas da vida extra-trabalho na afirmação de uma *praxis* cultural que se foi orientando para o convívio de rua, para o *pub*, a taberna, o jogo e para um conjunto de formas de diversão e entretenimento popular (Davies, 1992). Também no caso português as experiências ligadas ao movimento operário da viragem do século tiveram uma importante incidência nos processos de dinamização da cultura popular e na alteração das práticas de lazer.

131

Nesta região, o enquadramento sócio-cultural do lazer popular no período pré-industrial orientava-se fundamentalmente pela lógica comunitária da tradição rural. No dia-a-dia das populações, o jogo e os rituais lúdicos inseriam-se na actividade produtiva: as festas eram marcadas pelos ciclos agrícolas, prevalecia uma concepção de tempo cíclico e a demarcação entre trabalho e lazer era vagamente perceptível<sup>5</sup>. Pode dizer-se que as actividades festivas da comunidade tradicional eram, por um lado, marcadas pelo calendário religioso e, por outro, se encontravam fortemente enraizadas na vida quotidiana e no seu ritualismo. O jogo, a brincadeira e a celebração colectiva desenrolavam-se segundo uma lógica

### 3. Os efeitos do mercado na estruturação do lazer popular

<sup>5</sup> Dos rituais de jogo mais enraizados nesta região destacam-se: a *dança dos ditos*, que se inseria nos chamados «grupos camavalescos» e que incluía danças, diversos instrumentos musicais e elementos teatrais de natureza satírica, entre os quais a figura do «bobo da festa»; o *jogo do pau*, um simulacro de combate guerreiro disputado entre grupos rivais, acompanhado com grande entusiasmo pela assistência que se dividia em apoio de cada uma das equipas envolvidas na contenda; as festas das colheitas, como as *desfolhadas*, que tinham lugar nas casas dos lavradores, finda a debulha do milho, realizando-se o baile na própria eira, onde pontificava a figura do cirandeiro; as *vistas*, que antecediam o casamento e ocorriam na casa da família da noiva (incluindo jantar, cantares à desgarrada, baile, etc.) e em que os convidados levavam consigo «diversas dádivas ou oferendas» para os noivos (Pereira, 1982); as *tombalhadás*, que consistiam em rituais que simulavam lutas entre rapazes e raparigas, carregadas de erotismo e alguma violência; as *contradanças*, que eram actuações em grupo, de danças e cantares (Mota, 1991: 245).

de sacralização da dimensão profana da vida social, em que a crença religiosa e o paganismo popular se misturavam, contrariando, por vezes, a própria acção institucional da Igreja.

Muito embora este modelo prevalecesse ainda em finais do século passado, o processo de disseminação dos sistemas identitários tradicionais começava a ganhar forma, sob a acção das forças de mercado (quer do comércio, quer da indústria), o que fez incrementar fortemente os fluxos de bens, de serviços, de pessoas e das mais diversas referências identitárias e hábitos recreativos.

A ampliação das relações de mercado adquire diversas formas e inclui diversos tipos de troca, quer material quer simbólica. No sentido propriamente físico do termo «mercado», refira-se que as feiras e mercados de base regional adquiriram nesta zona um enorme dinamismo nas últimas décadas do século passado. Além de espaços de troca, esses acontecimentos constituíam lugares de prazer que, embora ainda ligados à atmosfera comunal, não se limitavam a ser meros guardiões da tradição local. Ou seja, foi provavelmente nestes ambientes que se iniciou a transformação da tradição popular através da intersecção de culturas diferentes, onde se misturou o exótico e o familiar, o aldeão e o homem da cidade, o artista profissional e o *observador* (Burke, 1992).

Os sinais mais evidentes da crescente aceleração da mudança nos costumes tradicionais revelam-se não só no impacto da industrialização e do mercado em geral<sup>6</sup>, como no

---

<sup>6</sup> A localização privilegiada de S. João da Madeira, situada junto das principais vias de comunicação que ligavam as cidades mais importantes da faixa litoral (Lisboa, Coimbra, Aveiro, Porto), favoreceu sem dúvida o grande desenvolvimento a que se assistiu nas primeiras décadas do século XX. A sua população evoluiu de 4.400 habitantes (números aproximados) em 1920, para 5.400 em 1930, 7.400 em 1940, 9.200 em 1950, 11.900 em 1960, 14.000 em 1970, 16.200 em 1981, 18.452 em 1991 (Caetano, 1986; e INE, Censos 1991). A importância económica e social da localidade ao nível da região viria a justificar a conquista do estatuto de concelho (em 1926), não obstante possuir apenas uma extensão de 6,5 km<sup>2</sup> e uma única freguesia. O primeiro sector industrial que aí se instalou, a chapelaria, adquiriu um peso crescente ao longo do século passado e foi considerado o principal símbolo de progresso da vila por um largo período de tempo: «tomou um tão grande incremento, que tornou esta freguesia a primeira do concelho e uma das principais do distrito» (Arede, 1919: 122). Nos anos 30 consumou-se a sua concentração em S. João da Madeira, onde ficaram sediadas 75% das unidades fabris e 80% da produção nacional de chapéus (Amaral, 1967: 131).

Quanto à indústria do calçado, ela começou a emergir nos anos 20 e rapidamente passou a disputar a hegemonia aos chapeleiros, na absorção de mão-de-obra, na maleabilidade das suas estruturas, no seu enorme dinamismo produtivo. Algumas fontes locais indicam que, nos anos 40, já existiam aí cerca de 70 unidades produtivas, ocupando 2.000 trabalhadores, aproximadamente.

próprio facto de a cultura dominante, quer a nível nacional quer local, ter começado a evidenciar uma crescente preocupação com a civilização dessas práticas e rituais tradicionais. Efectivamente, o surgimento de algumas obras etnográficas sobre a tradição popular, nas quais se procuram encontrar os vestígios mais ou menos característicos ou típicos do povo português, é, em si mesmo, ilustrativo do processo de domesticação ou de reinvenção da tradição rural comunitária. A enorme riqueza documental desses trabalhos e o inquestionável mérito de alguns dos clássicos da etnografia portuguesa — J. Leite de Vasconcelos (1882) e Adolfo Coelho (1898), entre outros — não altera o facto de esta produção científica se integrar numa orientação mais vasta de institucionalização e, portanto, de transfiguração dos hábitos populares em «objectos», mais ou menos «genuínos», mais ou menos «pitorescos» que a cultura dominante se propõe erigir em património. Ou seja, estamos perante uma espécie de injeção letal, como diria Michel de Certeau, para melhor retratar a sua beleza.

A partir de algumas monografias locais<sup>7</sup>, foi possível captar expressões da «alegria popular» que, pelo seu significado, merecem ser destacadas: os arraiais, as danças e foguetes e a espontaneidade brejeira do povo revelam uma vitalidade e uma euforia que transcendem normas institucionais e iludem as carências e a precaridade de recursos.

(...) É uma alegria! (...) uma viola, uma harmónica, uma pandeireta e o indispensável bombo, e estão os ingredientes reunidos para animar a tropa (...). Pobretes mas alegretes! e quanto mais pobre mais despreocupadamente alegre. (...) Não há que ver — o povo quer divertir-se. E eu acho que o povo tem razão. É tão penoso e fatigante o seu lidar (...). Não vai nisso mal nenhum. (...) O mal não está na alegria sã, fruto de uma consciência em paz. O mal — e grande — está na alegria estouvada, na maldade, no abuso. Isso sim, que deve banir-se de todos os divertimentos e desgraçadamente em todos eles se infiltra (...) (Sousa, 1958).

---

Alguns comentadores da realidade económica da zona, nesse período, afirmavam que era comum «ver-se um operário guindado à categoria de patrão, graças às suas aptidões para o trabalho e iniciativa» (Martins e Sousa, 1944: 102). Para uma abordagem da questão do poder neste sector industrial e da sua importância local, ver Estanque (1992).

<sup>7</sup> Refira-se, entre outras, Arede (1919); Sousa (1958); Vários (1983); Laranjeira (1984); Neves (1936); Mota (1991); Martins e Sousa (1944).

A atitude condescendente do observador revela, talvez, um ponto de vista resguardado na condição instalada dos códigos convencionais. Mas é possível detectar aí o curso das clivagens culturais na afirmação de hábitos e práticas que procuram resistir às pretensões «imperialistas» da moral dominante. Iniciativas como os arraiais e os bailes populares tornaram-se progressivamente espaços abertos a outras comunidades e aí começa a exprimir-se uma maior diversidade, onde o carácter público e de espectáculo se estrutura, onde a demarcação e o mimetismo se confundem e onde os grupos de referência se tornam discrepantes dos grupos de pertença.

Paralelamente, a extravagância com que as camadas mais desapossadas são conotadas indicia igualmente que as classes médias em emergência visam traçar uma linha de diferenciação perante as classes baixas, uma linha presente na progressiva identificação destas com a condição social dos «pobres». Este processo liga-se, não só à posição dos trabalhadores nas relações de produção, mas também aos seus costumes e às suas condições de vida, o que nos obriga a ter presente que, na redefinição das identidades, a classe ocupa um importante papel. Todos estes fenómenos estão em germinação ao longo deste período e todos eles acompanham a reestruturação da cultura popular. A par do comentário moralista aos modos «rudes» e à «falta de maneiras» e de «civismo» do povo, surgem observações acerca da «rigidez» das posturas das classes superiores que, de acordo com um dos relatos consultados (Sousa, 1958), se reflecte nos «senhores sisudos e sempre calados» que viajam em 1ª classe. Ao contrário, nas carruagens de 3ª classe do comboio da linha do Vouga (que em 1908 chegou a S. João da Madeira), a mesma fonte traça-nos um clima de permanente ebulição — «um pobre, nem quieto nem calado (...) o pior são as pulgas. E então as mulheres! (...) poderão suportar tudo, estar caladas é que não. Palestram, murmuram, ralham, jogam-se remoques, cantam, dão gargalhadas (...)» (*Ibidem*). Entre a sobriedade pretensiosa e a exuberância alegre se afirma a oposição entre a cultura dominante e a transgressão popular.

Nas primeiras décadas deste século, a aceleração dos fluxos de mobilidade entre o espaço rural e o espaço industrial foi-se tornando cada vez mais notória. As longas e dolorosas caminhadas a pé e os rudimentares meios de transporte de tracção animal foram, a pouco e pouco, sendo subs-

tituídos pelo comboio e, nos percursos entre aldeias e vilas da região, principalmente pela bicicleta. Nos anos 30 e 40, centenas de operários utilizavam este meio de transporte diariamente nas suas deslocações para a fábrica. Aos domingos a «pedaleira» era fundamental nas actividades de lazer, em especial no caso dos mais jovens. Segundo alguns testemunhos recolhidos, era comum juntarem-se «vários colegas de trabalho» em pequenos grupos, que iam de bicicleta para as feiras e mercados, para os bailes e as festas «à procura do namorisco» e, no Verão, «às vezes iam nadar no rio» ou em passeio até ao Furadouro ou Ovar (Entrevista a observador local, Pindelo, Fev./1994).

Estes exemplos ilustram a difusão de referências identitárias e o papel da fábrica no alargamento das redes de amizade e na partilha de valores. No processo de expansão mercantil e de transformação da cultura popular, aspectos deste tipo misturavam-se com outras influências como, por exemplo, as experiências pontuais da «cultura operária», da actividade sindical (pelo menos até aos anos 30) e, obviamente, a presença dos hábitos da tradição comunitária que, apesar de estarem a sofrer os efeitos da erosão e adaptação à lógica mercantil, não deixaram de se preservar em muitas das suas componentes.

As orientações anteriores dizem respeito a uma zona relativamente ampla que abrange várias comunidades, embora inseridas no mesmo processo de dinamização cultural. A própria vila de S. João da Madeira ocupou aí uma posição central que não se esgota na orientação mercantil que se acaba de expor. Nesse sentido, é importante sublinhar que, desde os princípios do século, o discurso voluntarista, fundado nas relações de lealdade e no paternalismo promovido pelos notáveis da terra, vinha reivindicando para a localidade um novo estatuto identitário (a vila como centro de desenvolvimento da região), apoiado no espírito bairrista, o que, directa ou indirectamente, teve incidência nas comunidades periféricas. Este sentimento foi explorado pelas elites e adoptado de forma crescente pela classe média local, tendo-se afirmado, durante o período salazarista, como um importante factor ideológico na manipulação da expressividade popular.

O avanço do Estado Novo permitiu assegurar, a partir dos anos 30, algumas das iniciativas locais nos moldes «protectores» e «ordeiros» que as elites da terra vinham promo-

#### **4. A regulação do lazer e a transgressão popular**

vendo<sup>8</sup>. Isso contribuiu para que a afirmação do bairrismo local (que, em boa medida, se desenvolveu à sombra da lógica corporativa do regime) canalizasse as formas de espontaneidade e resistência cultural para modalidades conformistas e normalizadas, em nome do progresso da terra e dos «superiores interesses da Nação» (aspecto este sublinhado por algumas das indústrias locais que procuravam projectar-se à escala nacional). Para observar melhor a importância social do lazer, convém lembrar que na vila de S. João da Madeira a glorificação do trabalho se vinha instituindo, desde os princípios do século, como um traço fundamental do referido discurso bairrista. Ao enaltecer a dedicação e a entrega disciplinada e leal das populações, esse discurso é dirigido para os comportamentos populares no mesmo sentido «civilizado» e «humilde» exigido pelo modelo paternalista da moral dominante. Assim se compreende que os comentários sobre os comportamentos de lazer revelem uma atitude de permanente suspeição, em contraste com a referida apologia do trabalho. Porém, essa desconfiança puritana, anti-ostentação e anti-consumo, prende-se igualmente com o facto de a vertente cultural das práticas recreativas representar, para o poder dominante, um potencial campo de germinação da contestação política (de que é exemplo o espaço da taberna que adiante será referido).

Nota-se, no entanto, que o controlo moralista não conseguiu anular as orientações de afastamento e transgressão face à acção das instâncias oficiais e dos seus intermediários locais. Daí o seu esforço, constante e repetido, para docilizar e modelar os hábitos populares, quer dirigindo-se directamente às classes baixas e ao operariado, quer procurando expurgar das classes médias os elementos culturais mais insubmissos e «inadequados». Veículos privilegiados desse esforço de enquadramento foram, como referi no início, os jornais locais, *O Regional* e *O Sanjoanense*, razão pela qual merecem aqui particular atenção. Estreitamente ligados ao mundo industrial local, foram em boa medida sustentados

<sup>8</sup> Nos anos 20 e 30, a orientação paternalista e filantrópica promovida pelos vários grupos de «notáveis» seria reforçada pela sua repetida intervenção organizada em iniciativas de âmbito local, que começaram pela obtenção do estatuto de concelho e culminaram na construção de várias instituições de protecção social — hospital, asilo, maternidade, creche, etc.. Alguns documentos consultados assinalam inclusivamente a existência de iniciativas de empresários que «davam o exemplo», desenvolvendo nas suas empresas alguns mecanismos de protecção em face da situação de precaridade extrema em que vivia uma parte significativa da classe operária (Martins e Sousa, 1944).

pela publicidade das empresas da região e protegidos pelo poder autárquico, e desde sempre deram voz às figuras mais influentes da terra. Nas suas páginas foi possível recolher alguns exemplos que nos permitem observar a pressão moralizadora sobre as práticas de lazer e os costumes populares, pressão que se integra no discurso mais geral que o salazarismo procurou impor à sociedade portuguesa no seu conjunto e que aqui se combina com os particularismos da localidade.

Os «vícios», que supostamente ameaçavam a «mocidade», estavam permanentemente sob o olhar atento dos porta-vozes desse moralismo de pendor autoritário. Queixavam-se eles da juventude que se deixava seduzir pelo «poder atractivo das mil diabólicas invenções», dispendendo o seu precioso tempo em deprimentes ocupações, tais como os cafés, os prostíbulos, os teatros, os jogos que lhes abastardam o falar (que fica «pesado e grosseiro») e lhes tornam os modos «despidos de todo o cunho amável (...)» (*O Regional*, 19/4/1942). Este tipo de preocupação parece claramente dirigida a uma certa juventude da qual seria de esperar um tipo de postura mais formal e «civilizada», o que significa que alguns sectores da burguesia local corriam o risco, segundo estes comentadores, de adoptarem algumas das maneiras «desprezíveis» das classes baixas. Quanto às raparigas, eram acusadas de não fazerem nada, de «lançarem o tempo e a habilidade pela janela, a que permanecem horas esquecidas» e, pior do que isso, «(...) de noite realizam soirés, dançam, excitam-se em loucuras (...)» (*Ibidem*).

Todavia, o comentário repressivo não era adoptado em todos os casos, principalmente tendo em conta a referência à dança de salão, uma modalidade que se vulgarizou a partir das classes aristocráticas, já enquadrada nos hábitos burgueses e a expandir-se para as classes médias. Daí que os conselhos dirigidos a esta última categoria social, em relação à prática da dança, fossem por vezes bastante moderados. Recorria-se até a argumentos de carácter terapêutico para reflectir sobre as vantagens e desvantagens dessa actividade de lazer: «médicos cautelosos aconselham ir aos bailes mas não dançar, a meninas cloróticas, desboradas (...)»; mas, ao mesmo tempo, a dança era considerada «um saudável exercício que não só fortifica a constituição mas também apruma o corpo e a cabeça, abaixa os ombros e tira atrás as espáduas, ampliando a caixa torácica» (*O Regional*, 1/1/1944). Por outro lado, o argumento científico não deixa de servir de

apoio à defesa da «graça, beleza e elegância», atributos que se juntam à «posição airosa», própria da natureza «frágil» e «graciosa» da mulher.

O mesmo moralismo chegou a dirigir-se à estética do corpo e à necessidade de a adequar às exigências de «aprumo» que vigoravam na esfera pública, o que indicia a persistência, no seio da classe média, de comportamentos próximos das expressões populares mais grotescas. Efectivamente, a condenação de certas posturas da mulher parecia revelar que não era fácil a incorporação das poses contidas e civilizadas da «delicadeza feminina», de acordo com o padrão que se pretendia instituir. Exemplo disso é a crítica dirigida às senhoras que se «coçam francamente» em locais públicos, seja «numa loja, num carro de passageiros ou à beira dum passeio, e seja qual for o sítio do corpo (...)» (*O Regional*, 11/7/1948). Este tipo de observações aconselha a recordar que o rápido crescimento industrial em curso em S. João da Madeira catapultou algumas famílias operárias à situação de «novos-ricos», categoria que melhor personifica a dificuldade de assimilação das posturas da cultura dominante. É, em todo o caso, um exemplo de que os hábitos de raiz popular se insinuam nos meios da classe média. Mas este combate cultural, que procurava transmutar o excesso e a transgressão populares na contenção e no civismo burgueses, tanto pode ser detectável pela perseguição aos elementos culturais mais «subversivos» (mesmo quando eles penetram no seio de fracções da classe dominante), como através da acção disciplinar e moral directamente dirigida à classe operária. Neste último caso situa-se a crítica aos malefícios da taberna.

Esta constitui um espaço tradicionalmente conotado com a proliferação de costumes desregrados das classes baixas<sup>9</sup> e a sua afinidade com o operariado mostra como a precariedade e a pobreza são um importante factor de estruturação das formas de uso do lazer (Davies, 1992: 168). No caso de S. João da Madeira, o facto de este ser um tema que, ao longo das décadas de 40 e 50, ocupou repetidamente as atenções dos jornais locais é, por si só, revelador do significado social e cultural da taberna, como espaço privilegiado da classe trabalhadora. A crítica é dirigida para a defesa dos

<sup>9</sup> Nos meios urbanos das grandes cidades, a taberna foi também um campo de mistura classista que no século passado chegou a acolher artistas, músicos, «intelectuais» que, atraídos pela vida «boémia», mostravam o seu desprezo pelos valores da classe dominante, aderindo às formas «insubmissas» e «carnavalescas» da cultura popular (Stallybrass e White, 1986).



valores familiares, procurando demonstrar que não são as dificuldades e a precaridade económica que levam ao refúgio na taberna mas, antes, a irresponsabilidade daqueles que «se queixam da mesquinhez dos salários» e que, entretanto, passam o tempo na taberna «embriagando-se miseravelmente (...), gesticulando, vociferando e praguejando, contra a sua condição, contra a sua miséria, contra os seus farrapos», agravando dessa forma a pobreza em que vivem.

É na taberna que o homem começa muitas vezes a odiar a sociedade e a ordem pública. Os dementadores vapores do álcool são propícios a todas as loucuras. Uma grande parte dos crimes registados no país têm a sua origem na taberna. (...) O homem que se habitua à taberna vai progressivamente perdendo o amor ao trabalho e à economia, emborcando copos atrás de copos (...) (*O Sanjoanense*, 30/9/1942).

139

Embora os apelos tenham chegado a exigir a proibição do aumento do número de tabernas e a denunciar de forma violenta o «egoísmo» dos comerciantes que viviam «à custa da desgraça alheia», estes intentos aparentemente altruístas eram geralmente de nulo efeito. Apesar da fome e da doença, a profusão de tabernas em S. João da Madeira não parece ter diminuído. Como assinalava *O Sanjoanense*, «para uma população de oito mil almas há cerca de cinquenta tabernas, onde o operário deixa grande parte da sua fêria semanal, reservando para a sua própria alimentação e para a da família, uma parte insignificante para prover, sequer, às mais elementares necessidades». Chegaram mesmo a ter lugar acaloradas polémicas sobre se o espalhar da tuberculose residia na «violência dos trabalhos fabris» ou antes no alcoolismo e na deficiente alimentação. Mas o apertado controlo político, num contexto de perseguição aos dirigentes sindicais que haviam dirigido a greve do calçado em 1943, deixava pouco espaço para que uma opinião de denúncia da violência fabril pudesse ser divulgada. Por isso, a tese do «vício» e da «irresponsabilidade» do trabalhador como «chefe de família» teria de vingar (*O Sanjoanense*, 30/9/1945). Todavia, o referido discurso não deixa de confirmar que este espaço de sociabilidade assumiu proporções significativas e, sem dúvida, nele se entreteceram e reproduziram *habitus* estruturadores da cultura popular.

Ao contrário da taberna, a divulgação do cinema (e do teatro de revista que chegou a ser exibido na vila) atrai clientelas dissemelhantes e reflecte algumas das contradições

culturais atrás assinaladas. Ao longo dos anos 30 e 40, o cinema e o café tornaram-se, em S. João da Madeira, importantes espaços de ampliação da esfera pública e a sua frequência rapidamente se estendeu da burguesia local a outras camadas populares, em especial aos mais jovens. A adesão crescente à frequência regular do cinema — em particular na época de ouro do então prestigiado Cine-Teatro Avenida<sup>10</sup> — chegou a provocar protestos e artigos de carácter didáctico, publicados nos jornais locais, alertando contra a «falta de civismo» e a «má educação» de alguns sectores dos seus frequentadores, a mostrar mais um exemplo do trabalho de acomodação e de imposição de condutas condizentes com os hábitos da «boa sociedade». Divulgaram-se folhetos a denunciar os «defeitos» que o público cinéfilo deveria evitar:

— ler em voz alta as legendas do filme; — levar lanches para o cinema e comer desalmadamente durante o espectáculo e deitar os papéis para o chão; — durante os intervalos percorrer a sala de lés-a-lés olhando o público insistentemente para tentar descobrir alguma cara conhecida; — cantarolar em surdina a canção que nesse momento se ouve no écran; — ir ao cinema com o namoro... e aproveitar discretamente a escuridão do ambiente; — dizer inconveniências ou assobiar quando no écran se exhibe uma cena de amor (*O Regional*, 14/7/46).

A partir destes exemplos é possível captar não só o esforço pedagógico e doutrinário na obtenção do adestramento cultural mas, também, induzir algumas das características dos comportamentos populares que resistiam a essas pressões. Ao lado destas actividades, surgiam outras inseridas no mesmo processo de produção do consentimento (de Grazia, 1981), tais como o espectáculo desportivo, onde os comportamentos miméticos e a evasão controlada se vão tornando cada vez mais relevantes (Elias e Dunning, 1992). A partir dos anos 50, a promoção do desporto traduziu-se, em S. João da Madeira, na popularização crescente de algumas modalidades — o futebol, o hóquei-em-patins, o atletismo, etc. —, a ilustrar a importância desta vertente como instrumento de regulação do lazer popular<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Este espaço de convívio teve a sua época áurea nos anos 40. Inaugurado em 1925 (sob o impulso de um emigrante no Brasil), logo no momento da sua estreia estabeleceu um contrato com a companhia de teatro de Chaby Ribeiro, de Lisboa. Além do cinema, exhibia periodicamente peças de teatro ligeiro onde afluíam frequentadores de todas as origens sociais. A partir dos anos 50, o Cine-Teatro Avenida viria a perder o seu fulgor inicial, vindo mais tarde a ser demolido.

<sup>11</sup> A Associação Desportiva Sanjoanense, fundada em 1924, justificou inú-

Além de se apresentar como uma importante «retaguarda» para os promotores locais da moralização dos costumes populares, a acção reguladora do Estado Novo em S. João da Madeira foi fortemente marcada pela implantação local de algumas das suas principais agências organizativas e propagandísticas, como foi o caso da Mocidade Portuguesa, da Legião Portuguesa e da Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (FNAT). Esta última merece uma referência especial, devido ao seu importante impacto não só na organização directa de franjas significativas do operariado, mas também enquanto mecanismo de divulgação da ideologia oficial. A FNAT foi introduzida em S. João da Madeira através da influente empresa de máquinas de costura «Olive». A relação privilegiada que esta firma manteve com as estruturas do regime e a influência local do seu proprietário tornaram-se elementos decisivos na penetração do discurso e da acção do Estado corporativo junto da classe trabalhadora e das comunidades da região.

141

As inúmeras iniciativas que o Centro de Alegria no Trabalho (organismo da FNAT) promoveu desde a sua fundação, em 1951, conduziram, sem dúvida, à adaptação de largos sectores da força de trabalho a comportamentos disciplinados e conformistas. Mas, paralelamente, a acção da FNAT contribuiu para reorientar os hábitos de consumo das camadas populares para novos objectos culturais e modalidades de lazer. Nas suas iniciativas locais contaram-se: passeios fluviais; participação em campeonatos e iniciativas desportivas de âmbito nacional; promoção de inúmeras excursões a vários pontos do país; organização de férias para crianças na Colónia Balnear da Gala/ Figueira da Foz; iniciativas de animação; criação de um grupo de teatro amador; etc.. Além dos seus efeitos directos na obtenção do «consentimento» das classes trabalhadoras (de Grazia, 1981) — com a ajuda da acção repressiva e propagandística —, estas iniciativas no campo dos lazeres favoreceram uma importante viragem no sentido da massificação dos hábitos recreativos.

---

meras iniciativas e reuniu um vasto conjunto de apoios financeiros, nomeadamente na edificação e posteriores melhorias das instalações e do campo de jogos (futebol). Este último seria, em 1939, baptizado com o nome do seu maior patrocinador, o Conde Dias Garcia. Em 1946/47 o clube local (Sanjoanense) disputou o campeonato nacional da 1ª divisão pela primeira vez, situação que só se viria a repetir nos anos 60. O hóquei-em-patins surgiu em 1948 e rapidamente obteve grande adesão local, alentando o «movimento» para a construção do novo pavilhão gimno-desportivo, inaugurado em 1952, com pompa e circunstância. Outras modalidades foram entretanto implementadas, como o andebol e o basquetebol.

Assim, a partir dos anos 50, o tempo livre foi ganhando terreno, na mesma medida em que as instâncias oficiais visavam enquadrá-lo de forma cada vez mais sistemática. A diminuição do horário de trabalho, a conquista da semana inglesa, o direito a férias pagas, juntamente com o desenvolvimento das vias de comunicação e dos transportes, favoreciam a procura de novos passatempos e a alteração dos hábitos de consumo. A generalização da ida à praia, o excursionismo, o desporto, o campismo<sup>12</sup>, a divulgação do romance radiofónico, dos «serões para trabalhadores», do cinema e do teatro e, de um modo geral, a política turística implementada por Salazar e António Ferro, constituíram um poderoso conjunto de meios de aceleração da mudança nos costumes populares. A expansão dos lazeres e a sua progressiva mercantilização traduzem a força crescente da indústria turística e a importância da acção institucional que lhe foi dirigida por parte do poder.

Mas ao lado das tendências massificadoras e no seu próprio seio moveu-se sempre a influência das culturas subordinadas e o seu carácter transgressivo e popular. Embora cada vez mais excluídas para as periferias suburbanas, as classes populares foram-se apropriando de alguns espaços e modalidades recreativas que as necessidades de crescimento consumista obrigaram a deixar em aberto. Tratou-se de um movimento que revelou não apenas necessidade de adaptação mas também capacidade de usurpação, fazendo emergir novos ambientes de características populares que, de algum modo, tornaram o seu enquadramento e subverteram a racionalidade burguesa subjacente.

Na década de sessenta, actividades como o campismo, o passeio domingueiro, a excursão e o piquenique assumem-se, cada vez mais, como palcos onde florescem as atmosferas populares. Neles predominam as famílias alargadas, a agitação ruidosa das redes multigeracionais, a negação de fronteiras entre o público e o privado, cenários sociais que se aproximam, por vezes, do sentido «carnavalesco» atribuído a algumas formas de cultura popular na sua exuberância festiva (Bakhtin, 1984). O Furadouro, como outros lugares de veraneio (principalmente os que se situam junto das maiores periferias urbanas), tornou-se um espaço de peregrinação absorvido quase por completo pelas classes baixas, em que

---

<sup>12</sup> Nos anos 50 foram criados em S. João da Madeira dois clubes de campismo, tendo um deles dado lugar à construção do Parque de Campismo do Furadouro.

o sol e a praia se complementam com a feira, o carrocel e a sardinhada no pinhal. Num período em que, a nível nacional, os estádios de futebol atraíam cada vez mais as camadas populares, os adeptos d' «A Sanjoanense» exultavam com a permanência do clube na 1ª divisão por três épocas consecutivas (entre 1964 e 1967). Paralelamente, o associativismo de bairro ou de aldeia continuou a animar as comunidades locais com os seus arraiais, as suas bandas, as tunas, os clubes desportivos e recreativos, etc., a sublinhar que o recreio popular se desenvolveu numa estreita vinculação entre a tradição e a modernidade, entre a regulação e a resistência.

143

## Conclusão

Para concluir, poderemos dizer que a expansão dos lazeres e do consumo às classes baixas, não obstante revelar a capacidade integradora dos mecanismos sistémicos do capitalismo, foi um processo que não deixou de evidenciar as suas características ambíguas e contraditórias. É nesse sentido que afirmar a força simbólica do quotidiano popular e das práticas festivas enraizadas no povo não implica minimizar o papel dos constrangimentos e da dominação mas, apenas, admitir a capacidade de resposta dos grupos subordinados e a sua participação (através do jogo simbólico de *negociação*) nos processos de estruturação cultural. Em suma, no âmbito do movimento de transformação sócio-cultural que ocorreu nesta região ao longo do período em análise, a dimensão do lazer ocupou um lugar decisivo nas práticas populares. O seu papel não foi apenas funcional. Ao mesmo tempo que se tornou objecto de regulação assumiu-se como instância estruturante situada entre o poder hegemónico da cultura dominante e a capacidade criativa da cultura popular. ■

## Referências Bibliográficas

- 144
- Abercrombie, Nicholas 1990 «Popular Culture and Ideological Effects». In Abercrombie, N., Hill, S., e Turner, B. (eds.), *Dominant Ideologies*. Londres, Unwin Hyman.
- Amaral, José Alberto F. 1967 *Subsídios para a história da indústria de chapelaria em S. Serra João da Madeira*. Porto, Tipografia do Carvalhido.
- Arede, Domingos 1919 *Estudo sobre antiguidades dos povos da terra de Santa Maria da Feira*. Coimbra.
- Bakhtin, Mikhail 1984 *Rabelais and His World*. Bloomington, Indiana Univ. Press.
- Baudrillard, Jean 1983 *In the Shadow of the Silent Majorities*. Nova Iorque, Semiotext(e).
- Burke, Peter 1992 «We, the People: Popular Culture and Popular Identity in Modern Europe». In Lash, S. e Friedman, J. (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford, Blackwell.
- Caetano, Lucília 1986 *A indústria no distrito de Aveiro*. Coimbra, Comissão de Coordenação da Região Centro.
- Clarke, J. e Critcher, C. 1985 *The Devil Makes Work*. Londres, MacMillan.
- Coelho, Adolfo 1898 *Festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*. Lisboa, D. Quixote (reed.: 1993).
- Davies, Andrew 1992 *Leisure, Gender and Poverty*. Buckingham, Open Univ. Press.
- de Certeau, Michel 1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, Univ. of California Press.
- de Grazia, Sebastian 1962 *Of Time, Work and Leisure*. Nova Iorque, Twentieth Century Fund.
- de Grazia, Victoria 1981 *The Culture of Consent*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Elias, Norbert 1992 *A busca da excitação*. Lisboa, Difel.
- e Dunning, Eric 1992 «Relações de poder no contexto industrial do calçado». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 34.
- Estanque, Elísio 1995a «Cultura popular e ideologia estatal na produção do consentimento». *Oficina do CES*, 47.
- Estanque, Elísio 1995b «A conquista e os usos do lazer pela classe operária». In Fortuna, Carlos (coord.), *Turismo e cultura em Portugal: quatro estudos sobre mentalidades, práticas e impactos sociais*. Relatório de investigação. Coimbra, Faculdade de Economia e Centro de Estudos Sociais.
- Featherstone, Mike 1992 «Postmodernism and the Aestheticization of Everyday Life». In Lash, S. e Friedman, J. (eds.), *Modernity and Identity*. Oxford, Blackwell.
- Fiske, John 1989 *Reading the Popular*. Londres, Routledge.
- Fiske, John 1993 *Power Plays, Power Works*. Londres, Verso.
- Foucault, Michel 1976 *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- Gramsci, Antônio 1985 *Selections From Cultural Writings*. Londres, Lawrence & Wishart.

- Hall, Stuart 1981 «Notes on Deconstructing 'The Popular'». In Samuel, R. (ed.), *People's History and Socialist Theory*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Heron, Peter 1991 «The Institutionalization of Leisure: Cultural Conflict and Hegemony». *Society and Leisure*, 14 (1).
- Jameson, Fredric 1992 *Postmodernism, or, The Cultural Logic of the Late Capitalism*. Durham/NC, Duke Univ. Press.
- Lachmann, Renate 1988 «Bakhtin and Carnival: Culture as Counter-Culture». *Cultural Critique*, 11.
- Laranjeira, Eduardo 1984 *O Furadouro, o povoado, o homem e o mar*. Ed. da C.M. de Ovar.
- Lamy
- Martins, M. Resende 1944 *Monografia de S. João da Madeira*. Porto.
- e Sousa, J. Teixeira de
- Moreira, João Paulo 1984 «Problemas da cultura de massas». *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 13.
- Mota, A. P. 1991 *Oiã, terras e gentes*. Ed. da Associação de Jornalistas e Escritores da Bairrada.
- Neves, Francisco F. 1936 «S. João da Madeira na Idade Média». *Arquivo do Distrito de Aveiro*, 5.
- (ed.)
- Pereira, Lopes 1982 *Monografia de Murtosa*.
- Rojek, Chris 1985 *Capitalism and Leisure Theory*. Londres, Tavistock.
- Rosenzweig, R. 1983 *Eight Hours for What we Will: Workers and Leisure in an Industrial City, 1870-1920*. Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- Santos, Boaventura 1994 *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*. Porto, Afrontamento.
- de Sousa
- Santos, Maria de 1988 «Questionando à volta de três noções (a grande cultura, a cultura popular, a cultura de massas)». *Análise Social*, 101/102.
- Lourdes Lima dos
- Schirato, Tony 1993 «My Space or Yours?: De Certeau, Frow and the Meanings of Popular Culture». *Cultural Studies*, 7 (2).
- Silva, Augusto Santos 1994 *Tempos cruzados — Um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto, Afrontamento.
- Sousa, Arlindo de 1958 *Romariz, a minha terra — notas geográficas*. Rio de Janeiro, Antiqua Lusitânia.
- Stallybrass, P. 1986 *The Politics and Poetics of Transgression*. Londres, Methuen.
- White, A.
- Thompson, E. P. 1963 *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, (vols. I, II e III; reed. 1987).
- Vários 1983 *Monografia do Vale do Vouga*. Ed. da C. M. de Aveiro.
- Vasconcelos, José 1882 *Tradições populares portuguesas*. Porto, Clavel e Ca.
- Leite de
- Veblen, Thorstein 1970 *Théorie de la classe de loisir*. Paris, Gallimard.