

ELÍSIO ESTANQUE

**CULTURA POPULAR E IDEOLOGIA ESTATAL NA
PRODUÇÃO DO CONSENTIMENTO**

nº 47
Abril 1995

Oficina do CES
Centro de Estudos Sociais
Coimbra

OFICINA DO CES

Publicação seriada do

Centro de Estudos Sociais

Praça de D. Dinis

Colégio de S. Jerónimo, Coimbra

Correspondência:

Apartado 3087, 3000 COIMBRA

Elísio Estanque*

Cultura Popular e Ideologia Estatal na Produção do Consentimento**

1. Introdução

Na sequência da investigação que estou a desenvolver em torno do núcleo industrial de S. João da Madeira¹, gostaria de me referir nesta intervenção a dois aspectos que me parecem merecedores de destaque pelo papel que ocupam no processo de recomposição das identidades locais ao longo deste século: 1) a tradição comunitária do meio rural e em particular a sua vertente festiva; e 2) a política para os "tempos livres" dos trabalhadores seguida pelo Estado Novo.

Sem perder de vista que a relevância destes aspectos apenas faz sentido no quadro de um movimento de industrialização local de grande dinamismo e tomando este último como a principal força estruturante que me permite articulá-los, esta apresentação não é mais do que o ponto de partida para uma análise mais vasta que se prende com as questões da ideologia, da cultura, do Estado e da formação da classe operária. Nesse sentido, ao lado das breves

* Investigador do Centro de Estudos Sociais e docente da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

**O presente texto é parte de uma pesquisa em curso, financiada pela Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica. Corresponde a uma comunicação apresentada ao III Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, em Lisboa, em Junho de 1994.

¹ Região que comecei por estudar centrando-me nas relações de poder nas empresas do sector de calçado (Estanque, 1992). Numa reflexão mais recente, ainda a propósito do mesmo contexto, procurei equacionar as práticas de lazer com o processo de estruturação da classe operária (Estanque, 1994).

considerações teóricas que se seguem referem-se, a título ilustrativo, algumas facetas do quotidiano popular no que respeita às actividades de lazer, as quais se reportam, no caso da "tradição", a finais do século passado e princípios deste e, no caso da "ideologia", ao período de apogeu do salazarismo (anos 40 a 60). Assim, pressupõe-se que estas duas dimensões se combinam de forma dinâmica na estruturação da cultura local através do tempo e, deste modo, as experiências sociais evocadas pelos diferentes contextos da história local persistem como referências culturais significativas na memória colectiva das populações desta zona².

Na sequência desta perspectiva analítica, sugerem-se algumas pistas interpretativas acerca das tendências adaptativas do operariado local, equacionando as suas características ambíguas — situado entre as raízes tradicionais e as novas estruturas classistas em emergência desde as primeiras décadas deste século — com a "pressão para o consentimento" (de Grazia, 1981) exercida pelo Estado Novo, nomeadamente ao conjugar-se com o discurso "bairrista" de forte implantação local, que foi posto em prática em nome do "progresso da terra". Com este procedimento pretende-se abrir caminho a uma análise centrada na cultura mas rejeitando a perspectiva culturalista que

² Deste modo, além dos períodos aqui referidos, também terão de ser tidos em conta outros contextos como, por exemplo, o do movimento operário e sindical que percorreu a sociedade portuguesa de finais do século passado até aos anos 20, ou as experiências locais de luta operária organizada e de resistência ao salazarismo — aspectos que não irei analisar neste texto mas que são relevantes na investigação que tenho em curso — dado que constituem experiências colectivas que participam na configuração das representações sociais e na estruturação das identidades. A "linguagem de classe" (Jones, 1983) produzida pelas diferentes correntes sindicais e associativas que floresceram no país em finais do século (de inspiração anarquista, socialista ou mesmo católica), não deixou de se assumir como uma força social e ideológica decisiva na luta pela hegemonia cultural (juntamente com a tradição, a Igreja, o Estado e outras) e na fabricação da "cultura popular". No caso concreto de S. João da Madeira, trata-se de analisar o significado da acção colectiva de um operariado localizado na encruzilhada entre, por um lado, a pertença comunitária e a identidade tradicional e, por outro, a acção de classe inserida no processo de industrialização. Paralelamente, sofre ainda a pressão das elites locais no sentido de uma identificação com a "terra" na sua luta em prol do "progresso" e da "modernidade". Esta última orientação tem servido de principal veículo catalizador da "identidade bairrista" que se tem procurado impôr ao longo deste século.

tende a autonomizar esta dimensão e a vê-la sobretudo como factor de integração e de homogeneização. Em vez disso, adopta-se antes um entendimento da "cultura como actividade", isto é, como campo que encerra em si contradições e, por isso, ao mesmo tempo que produz coesão, cria novas clivagens (Dirlik,1987).

2. A cultura popular e o seu carácter plural

Muito embora, no estado actual da investigação, não seja ainda possível verificar com rigor até que ponto e de que forma as culturas tradicionais participaram na produção da "cultura popular" nesta região, permito-me pressupor que o processo de implantação industrial em S. João da Madeira constituiu um primeiro factor de aceleração cultural, no sentido em que a reconstrução simbólica das identidades se joga, em grande medida, de acordo com os ritmos de diversificação, de urbanização e complexificação das redes de relações sociais que a economia capitalista arrasta consigo.

Neste sentido, do mesmo modo que é preciso rejeitar qualquer concepção essencialista ou uniformista da "cultura popular"³, deve acentuar-se o seu entendimento enquanto algo "em processo", ou seja, como campo de representações e de práticas que simultaneamente incorpora e readapta elementos da cultura comunitária tradicional e da cultura de massas, alimentando-se de ambas e combinando essa dupla vertente com novas características⁴. O seu âmbito é mais alargado que o da comunidade rural tradicional e o seu tempo insere-se na história das sociedades industriais. Tanto o carácter plural como a natureza fluída da cultura popular, inscrevem-se em

³ Para uma discussão do conceito e sua aplicação — do ponto de vista substantivo da "análise cultural" — a uma comunidade nortenha, veja-se Augusto Santos Silva (1994: pp 113-130).

⁴ Que nos invoca uma forma intermédia onde se combinam os tipos de organização social, discutidos no clássico de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Tönnies, 1963).

processos históricos e "civilizacionais" de longo alcance, remetendo-nos para o campo de estruturação das identidades nacionais, da imposição do racionalismo, da lógica mercantil e da construção da "nação". Tal dinâmica moveu-se sempre sobre uma infinidade de contradições, diferenças e ambiguidades, onde o "Povo" é concebido como estreitamente vinculado ao processo simbólico de construção dessa "comunidade imaginada" que é a nação (Anderson, 1991). As diferentes circunstâncias em que ocorreram esses processos na história da Europa levaram a que a ideia de povo tenha adquirido sentidos diferentes: nuns casos, um sentido *inclusivo* (Burke, 1992), sendo conotada com o nacionalismo, ou seja, incluindo as elites dominantes e as classes subordinadas; e, noutros casos, um sentido *exclusivo*, em que o povo é visto como uma entidade oposta aos governantes e aos poderosos, ou seja, coincidente com as classes trabalhadoras (Thompson, 1963). No entanto, as duas dimensões sempre se combinaram, evidenciando a natureza complexa e conflitual em que assentou a luta pelo triunfo da nação e pela "civilização" do povo (Balibar e Wallerstein, 1992; Elias, 1989). A imposição, por parte dos estados modernos, de instâncias unidimensionais sobre populações diferenciadas traduziu-se sempre na anulação ou, pelo menos, no silenciamento de inúmeras formas de expressão das suas diferenças, sendo a língua talvez a mais evidente.

Se, por um lado, a cultura de massas resulta da combinação de elementos tradicionais e "rústicos" com novos estilos urbanos e burgueses e não obstante tratar-se de um processo enquadrado pelas "indústrias da cultura" encorajadoras da passividade — segundo o pensamento da Escola de Frankfurt —, por outro lado, a emergência ao longo do século passado de formas de vida urbana onde proliferavam os contrastes culturais de todo o tipo (artístico, musical, etc.), justapondo o popular e o burguês, permitiu que muitos

intelectuais e artistas da classe média se deixassem fascinar pelos ambientes mais "excitantes" ou "carnavalescos" do povo.⁵ Apesar de, nos tempos mais recentes, se assistir a um reforço das tendências massificadoras, elas têm sido, em muitos casos, travadas pela capacidade da cultura popular tornear e, até certo ponto, subverter as pretensões disciplinadoras e isomórficas da cultura dominante, dado que muitas vezes conseguiu encontrar meios de se impor nas fileiras das classes médias⁶.

Mesmo quando se trata de fazer inflectir esta perspectiva teórica para a análise dos processos culturais de âmbito mais restrito como é o caso da região aqui em análise, defrontamo-nos com a natureza paradoxal das mudanças culturais entre diferentes espacialidades ou conjuntos sociais e mais ainda quando a isso acresce a interferência de rápidos fluxos sócio-económicos. Aos ciclos de maior aceleração industrial e comercial — com a invenção de novos instrumentos técnicos e a consequente intensificação de campanhas de divulgação dos produtos "modernos" junto das populações —, sucedem-se, por vezes, fases de retracção que resultam geralmente na aceleração do discurso nacionalista (ou, na escala local, a afirmação do "bairrismo"). Deste modo, são colocadas frente a frente tendências contrárias que se traduzem, por um lado, no esforço de "modernização do povo" e por outro na "defesa da tradição". Neste último caso, a "reinvenção" da tradição e do folclore assume uma forma reivindicativa de identidade, de grande significado e ao mesmo tempo revela que o movimento de "auto-descoberta" da tradição "popular" envolve relações

⁵ Aí emergiram os novos estilos de vida descomprometidos — alguns inicialmente marginais, como a "boémia" e os "flâneurs" de Paris, o "dandyismo" na Inglaterra, etc. — e de inspiração aristocrática, mas que se tornaram expressões de fascínio e atracção pela diferença e institucionalizaram novas modalidades do "gosto", ou seja, deram origem a formas de contracultura em ruptura com o mundo "civilizado", personificadas por artistas como Balzac ou Baudelaire, entre outros (Featherstone, 1992).

⁶ Numa acção que já foi metaforicamente designada como de "exército de guerrilha", por oposição às culturas dominantes que tendem a agir como "exércitos de ocupação" (de Certeau, 1984).

culturalmente antagónicas (Burke, 1992: 295)⁷.

Os processos de estruturação cultural traduzem, na sua dinâmica, importantes aspectos da luta de classes, onde actores sociais como partidos políticos e sindicatos, por exemplo, ocupam um papel decisivo, ao contribuírem para "enfraquecer uns tipos de identidade e fortalecer outros" (Burke, 1992:305). A identidade de classe, em particular no caso da classe operária, deve, evidentemente, ser vista em conexão com o movimento sindical, mas também com as culturas tradicionais ou populares de cada contexto. Estes aspectos da transformação sócio-cultural, adquirem um sentido particularmente forte em ambientes como o de S. João da Madeira, onde permaneceu uma estreita articulação entre a actividade industrial e a vida comunitária extra-trabalho. O processo de produção da "cultura popular", mais do que o resultado da imposição de uma "ideologia dominante", que se estende e se impõe uniformemente sobre as diferentes culturas tradicionais, transporta consigo as conflitualidades inerentes à luta pela hegemonia. Trata-se, portanto, de uma "luta de classes entre culturas" (no sentido gramsciano) que não acontece apenas no sentido descendente ou entre fracções dominantes, mas igualmente no próprio seio das comunidades e da classe operária. As actividades fora do trabalho, por exemplo, as práticas festivas e a dimensão do prazer não são apenas esferas residuais das determinações de classe mas são, sim, práticas

⁷ Muitas das abordagens sociológicas mais recentes em torno da cultura popular remetem-nos para o século passado para aí identificar exemplos emergentes, não só da cultura moderna mas mesmo de comportamentos, orientações estéticas e modalidades de "consumo" de tipo pós-moderno (Featherstone, 1992). As formas modernas de cultura de massas não deixam de revelar os seus efeitos na obtenção do "consentimento", da obediência e do auto-controlo por parte das classes subordinadas segundo uma lógica unidimensional que se reflecte nos diferentes campos em que este processo se desdobra, ou seja, na "produção", na "audiência", nos agentes "intermediários" e no próprio "texto" (Abercrombie *et al*, 1990: 200). Estas tendências são por vezes consideradas como um "impulso generalizado para a desclassificação cultural" (Featherstone, 1992), que se traduz numa "esteticização" da vida e do consumo, metamorfoseando a realidade em imagens (Braudillard, 1983) e produzindo uma perda de sentido da história com a consequente descontextualização e disrupção do tempo em perpétuos "fragmentos de presente" (Jameson, 1992).

que interpretam, transformam ou resistem aos efeitos ideológicos da cultura dominante no próprio terreno da cultura popular, o qual entretanto se erigiu em "campo de relações de força modelado por pressões e tendências contraditórias" (Abercrombie, 1990).

Em suma, pode dizer-se que as raízes tradicionais e comunitárias constituem um elemento fundamental no processo de construção da cultura popular, ao situar-se na "encruzilhada" entre as forças do mercado, as pressões da ideologia (qualquer que seja o nível em que a mesma for concebida) e a acção estatal. Além disso — e deste modo pretendo esclarecer o sentido aqui atribuído ao conceito —, essa característica híbrida da cultura popular deve ser completada com a dimensão de "resistência" que ela revela na relação com as culturas dominantes, ou seja, a sua estruturação configura a identidade dos grupos que, de um modo ou de outro, "se ressentem da sua condição de subordinados" (Fiske, 1992: 37). Faz sentido, por isso, considerar as tradições e costumes ancestrais do povo como um ponto de partida para procurar perceber a direcção que tomaram as principais linhas de transformação e enquadramento institucional desses costumes, em particular no que respeita ao campo do lazer e da diversão popular, nesta região.

3. A exuberância festiva do povo e a tradição comunitária

No âmbito das hipóteses que estou a tentar testar em S. João da Madeira, sustento que a cultura popular⁸ traduz as marcas da industrialização da região, com o crescente acesso ao consumo, mas em que as variantes da tradição local se combinam com alguns efeitos da acção paternalista e disciplinadora,

⁸ A expressão "cultura popular local" poderia ser mais adequada a este caso, ressalvando-se, no entanto, que o entendimento de "local" se estende à região nos dias de hoje coberta pelo sector industrial do calçado, envolvendo as populações cujos modos de vida foram, em boa medida, sendo estruturados pela presença desta indústria.

implementada pelas políticas sociais do Estado Novo, nomeadamente no campo do lazer. O lazer e as formas de uso do tempo livre assumem-se, assim, como campo de disputa entre diferentes tendências ou "forças culturais", num processo de transmutação lenta que vai de uma forma de expressão circunscrita pelas identidades e costumes tradicionais até às actuais tendências de massificação do consumo e conseqüente acréscimo de racionalidade/docilidade das práticas de lazer. Tal não impede, porém, a persistência — mesmo na actualidade — de modos de apropriação de bens, produtos e símbolos disponibilizados no mercado que continuam a ser fortemente impregnados por formas culturais de "resistência" enraizadas justamente nos hábitos ancestrais do povo e dando lugar a estilos de vida próprios das classes subordinadas. Por um lado, o fortalecimento da lógica capitalista na região nos tempos mais recentes e o aparente monolitismo estético no campo dos consumos simbólicos e de lazer adaptou-se bem a um contexto já suficientemente exposto à acção estruturante das políticas de "tempos livres" do salazarismo (o uso massificado da praia, o excursionismo, o campismo, etc.); mas, por outro lado, isso não significa que as culturas tradicionais não tenham também elas emprestado alguns dos seus traços a muitas formas festivas e recreativas que permanecem no presente e se manifestam em diferentes modalidades ou dimensões sob a forma de "cultura popular", por vezes assumindo-se como forças sociais que resistem às referidas tendências massificadoras (as festas de índole religioso, as romarias, os arraiais, as feiras e o associativismo de bairro ou de aldeia, etc.).

Na zona que estou a estudar, alguns dos costumes ligados ao divertimento das comunidades estiveram aí abundantemente presentes (digamos na sua forma mais "genuína") até aos princípios deste século. O seu carácter

espontâneo⁹, a sua grande proximidade ou mesmo a sua total inserção na esfera das actividades produtivas agrícolas, mostra que o mundo rural deixava algum espaço para a vertente lúdica, ritualista e de jogo que a disciplina da fábrica e a lógica do lucro viriam a expulsar do campo das relações industriais. Ao mesmo tempo, a ligação da Igreja a algumas destas festividades populares não deixa de fornecer exemplos reveladores da resistência das populações aos padrões educativos e disciplinares veiculados por esta instituição, pondo em evidência a ambiguidade da relação entre a religiosidade e as expressões populares de paganismo, muitas vezes presentes mesmo nas celebrações de carácter religioso. A grande influência da Igreja e o papel civilizacional que a mesma desempenhou junto das comunidades não impediram, com efeito, que os hábitos populares subvertessem muitas vezes os seus objectivos normativos.

Como se refere numa das monografias consultadas reportando-se a finais do século passado, "(...) hoje a maioria das festas têm mais de pagãos que de cristãos. Bem se esforçaram os padres (...), por proibir arraiais, danças, espectáculos, bandas de música, rifas por ocasião das festas religiosas. O resultado tem sido pequeno (...)". Os arraiais, as danças e os foguetes deixam transparecer uma euforia que não está disposta a sujeitar-se aos mandamentos do prior. Embora o povo acreditasse em Deus, não queria abdicar das suas ancestrais formas de exuberância festiva. Mesmo quando o dinheiro escasseava e as dificuldades batiam à porta, a juventude, sempre que se aproximava mais uma festa nas redondezas, era vê-los (cito) "os rapazes de casaco ao ombro e cacete na mão, as raparigas de saia ensacada e trouxa à cabeça, aí vão eles para a festa mesmo com o sol a prumo e suor a cair em bica, nestas ocasiões a fadiga desaparece por completo". Segundo o relato que acabo de citar, o popular lema *pão e circo* assumiria nesta zona a versão "meia

⁹ Obviamente inseridos nas lógicas sociais locais de tradição comunitária.

canada de verde e o naco de regueifa, saboreados num arraial" (Sousa,1958).

Refiram-se, a título de exemplo, algumas das formas em que esse sentido lúdico do povo se manifestava nesta zona, as quais são parte do património da cultura popular portuguesa, tão exemplarmente estudada pelos clássicos da etnografia portuguesa, J. Leite de Vasconcelos (1882) e Adolfo Coelho (1993), entre outros: a *dança dos ditos* - que se inseria nos chamados "grupos carnavalescos", festejos do entrudo, incluía danças e diversos instrumentos musicais como a rabeca e tambores diversos e continha também elementos teatrais de natureza satírica, incluindo a figura do "bobo da festa"; o *jogo do pau* - disputado entre grupos de rapazes jovens pertencentes a comunidades vizinhas, 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 eira¹⁰; as *vistas* - eram festas 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 *tombalhadas* - que consistiam em rituais que simulavam lutas entre rapazes e raparigas, carregadas de erotismo e alguma violência; as *contradanças* - actuações em grupo, de danças e cantares (Mota, 1991:245).

Algumas destas modalidades festivas foram desaparecendo à medida que o peso da actividade agrícola também decaía face à presença crescente da indústria, outras sofreram a acção institucional de reapropriação por parte do Estado salazarista, através da sua política de promoção do "folclore", um dos

¹⁰ Pontificava aí a figura do "cirandeiro" personificada por rapazes mais jovens que, estando proibidos de participar oficialmente na festa, andavam encapuçados e levavam o alecrim a cheirar às raparigas, criando por vezes situações de combate com os mais velhos que os tentavam identificar ou, noutros casos, expulsar do convívio (Entrevista a A. Lamoso, Sta. Maria da Feira, 7/1/94).

meios encontrados para reconverter o seu cariz popular, tradicional e espontâneo em estratégia ideológica de ostentação da "alegria" do povo e de consumação da sua sujeição, em termos políticos.

Um outro hábito ligado ao campo do lazer que gostaria de referir brevemente, pelo significado que ele veio a adquirir ao longo deste século no âmbito da massificação dos lazeres, diz respeito aos usos da praia. Como se sabe, a praia tem vindo a ocupar um estatuto privilegiado enquanto espaço de "fuga", através do qual as pessoas redefinem as suas identidades subjectivas, num movimento de "evasão" pontual à realidade, e é por isso considerado um exemplo de espaço "liminar" e "ambíguo" na relação entre a cultura e a natureza (Rojek, 1985; Urry, 1991; Fiske, 1992).

Nesta fase pré-industrial a que me refiro (finais do século passado), a forma como os utilizadores da praia (neste caso do Furadouro)¹¹ orientavam as suas práticas na relação com o mar revela-nos que a procura do ócio e do lazer neste espaço era privilégio das famílias mais abastadas da região (quer da aristocracia decadente quer da nova burguesia em ascensão) que aí dispendiam uma parte do mês de Setembro, para repouso e restabelecimento físico. Para as populações trabalhadoras, o pequeno camponês, o artesão ou o assalariado, além de não possuírem os meios económicos para poderem dispendir semanas a retemperarem-se em banhos de mar, essa não constituía sequer uma aspiração importante. O contacto com a praia obedecia a outros fundamentos.

É visível nestes hábitos uma lógica ritualista onde a dimensão catártica já estava presente. Quer por parte das classes superiores quer das populares, a

¹¹ Este foi, desde sempre, o espaço privilegiado pela população desta zona nas suas deslocações de férias ou nos fins-de-semana. Aí se viria a instalar, já nos anos 70, o "Parque de Campismo do Furadouro" que pertence ao Clube de Campismo de S. João da Madeira, fundado em 1953.

relação com o mar era justificada numa base curativa, mas enquanto as primeiras recorriam à prescrição médica, o povo guiava-se acima de tudo pela crença de natureza místico-religiosa. Mas mesmo no caso das famílias de elite, nota-se nestes rituais um certo sentido de auto-flagelação do corpo. Numa altura em que o elemento "sol" e o sentido "estético" do bronzeado estavam ainda ausentes, a tomada de banhos diários obedecia a uma prescrição médica prévia e era efectuada "de manhãzinha cedo e em jejum" (entre a 7 e as 9 horas da manhã), com as temperaturas da água bastante baixas. Nos relatos que consultei, refere-se o caso particular das meninas e senhoras (das classes altas) que eram transportadas numa cadeira com o auxílio de dois banheiros que seguravam "a paciente" e a mergulhavam nas águas logo que chegava a onda sem areias (chamada "onda macha"). Faziam-no uma, duas ou três vezes conforme a resistência ou a gravidade da doença a debelar¹². Algumas raparigas iam em correria de grupo ao encontro das vagas, "com muitos gritinhos estridentes", mergulhavam e depois "sorviam em largos haustos o ar fresco da manhã. Noutros casos, o banheiro arremessava a celha a transbordar de água sobre o corpo da infeliz banhista que, quase desfalecida, estremunhada de frio (...) mal conseguia esboçar um ai!" (Laranjeira, 1984). Quanto às "classes populares", os "banhos de S. João" constituíam nessa época, a única ocasião em que o mergulho nas águas salgadas se generalizava e era colectivamente partilhado pelas populações. A sua popularidade e fama, de acordo com a citada fonte, "não pedia meças a

¹² O vestuário do banho consistia, no caso das senhoras, numa larga "baeta" solta (que era em geral confeccionada em casa para este fim específico), de flanela ou estamenha azul ou castanha, aconchegada ao pescoço, de manga comprida e rematada na parte inferior por uma fita branca de nastro. Outras vezes o fato de banho compunha-se de duas peças: "blusa e calça comprida, a roçar o peito do pé, seguras estas duas partes do vestuário por fortes e largos botões, com a inseparável fita branca de nastro, como elemento de reforço e segurança além de dar uma certa elegância. Uma ou outra banhista calçava chinelos de pano, seguros com cordões, enquanto a cabeça era defendida por uma folhuda touca, apertada a toda a roda pela clássica fita branca de nastro" (Laranjeira, 1984).

qualquer festarola das redondezas". Recorrendo aos mais diversos meios de transporte as populações afluíam à praia em grandes grupos e tomavam o banho colectivo à meia-noite, num ambiente de "grande euforia" festiva. Segundo a crença popular, o banho santo conseguia expurgar ou prevenir os vários tipos de febres, mazelas, ataques das virozes e outros males demoníacos (Laranjeira, 1984).

Estes cenários remetem-nos para um tempo em que a mobilidade sócio-espacial estava ainda muito circunscrita a cada região, onde os contactos interculturais eram diminutos e em que prevaleciam as relações sociais de co-presença na estruturação dos hábitos e identidades. Mas é fundamental ter presente algumas destas práticas festivas ao lado de outras aqui não referidas — como, por exemplo, os passatempos de entretenimento popular e de ostentação do exótico que eram exibidos nas feiras e mercados regionais desde a Idade Média — a fim de mostrar um pouco daquilo que se perdeu ou se foi tornando objecto de controlo institucional (e se transformou quer na forma quer na função social) e um pouco daquilo que foi o processo civilizacional, e a acção de progressiva "desterritorialização" cultural que, como se sabe, se foi tornando cada vez mais ampla ao longo dos últimos cem anos.

4. A ideologia salazarista e a acção da FNAT

As ditaduras europeias do século XX constituíram uma tentativa de disciplinar as classes trabalhadoras através da acção moral (acompanhada, como se sabe, da dimensão coerciva, mais ou menos violenta) levada até à esfera da vida privada das famílias trabalhadoras. Sem pretender ignorar as especificidades nacionais em cada um desses processos, refira-se o exemplo italiano do *dopolavoro* (a estrutura estatal de organização dos tempos livres) estudado por Victória de Grazia segundo a qual essas políticas do período

fascista se ficaram a dever "em parte a uma reacção face ao operariado subversivo e em parte foi uma resposta para as ainda mais complicadas necessidades de um capitalismo organizado para os trabalhadores se tornarem consumidores disciplinados assim como operários diligentes, conduzindo a uma vida familiar 'racional', e a um uso do lazer de modo eficiente." (de Grazia, 1981: 2). Sob a bandeira do nacionalismo, a sua lógica de implantação passou pela tentativa de promover a disciplina não só sobre a classe operária, dentro e fora da fábrica, mas ainda sobre o pequeno campesinato, o que obrigou a uma reconversão das comunidades tradicionais de modo a incorporá-las e docilizá-las de acordo com esses princípios nacionalistas e disciplinares. No mesmo sentido se coloca a ideologia do "modernismo reaccionário" na Alemanha hitleriana que pretendeu "modernizar" a noção de comunidade, "reinventando-a" por forma a que o Estado autoritário em formação pudesse incorporá-la. Segundo esta "nova ideologia" a comunidade já não era "apoiada na tradição mas na invenção da tradição, dirigida pelo nacionalismo e pelos interesses do Estado Alemão" (Lash, 1990:83).

Muitas destas políticas e estratégias disciplinares, vieram a ser experimentadas com sucesso em Portugal, onde o lazer veio a tornar-se objecto de semelhante acção conjugada de moldagem e manipulação por parte do centralismo doutrinário do Estado Novo. São conhecidas as inúmeras actividades desenvolvidas pela Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (FNAT) no campo da acção social, cultural e recreativa. Sem me deter sobre esse aspecto, apenas lembro que, de acordo com os seus propósitos, havia que zelar pelo "génio da raça", pelos "bons costumes da moral católica", evitar "que o abuso da diversão exterior comprometa a coesão da célula familiar, se extravie dos seus deveres" e enquadrar o povo no seio das corporações "com vista ao seu aperfeiçoamento físico, intelectual e moral". (*FNAT - Os Princípios*,

as *Realizações e as Perspectivas*, edição do Gabinete de Divulgação, ano XX, 1935-1954)¹³.

Refiro aqui o caso da empresa metalomecânica "Oliva", porque a considero um exemplo ilustrativo da interferência ideológica e organizativa das estruturas estatais corporativas sobre a classe trabalhadora de S. João da Madeira. Favorecida pela política do Condicionamento Industrial, a Oliva beneficiou da protecção e da política de favores do regime (Loureiro, 1991: 195 e ss)¹⁴ — e veio a instituir, no seguimento de um processo de ampliação (1948), um Centro de Alegria no Trabalho (CAT) filiado na FNAT, que ao longo dos anos 50 e 60 desenvolveu uma intensa actividade junto dos trabalhadores da zona, não só no campo organizativo como no aspecto simbólico e propagandístico. Através da leitura dos periódicos locais foi possível captar alguns fragmentos discursivos que ilustram bem essa dimensão.

Neles se reflete o permanente elogio às iniciativas directa ou indirectamente ligadas à Oliva e ao seu principal responsável a ilustrar a força ideológica da burguesia sanjoanense que, não só reproduzia a orientação doutrinária do governo, como lhe acrescentava a necessária dose de "orgulho local". O "grande exemplo" do "benemérito" proprietário desta empresa era

¹³ Refira-se ainda que os filiados na FNAT eram obrigatoriamente sócios de um Sindicato Nacional (corporativo), de uma Casa do Povo ou Casa de Pescadores. As estruturas de base eram, nas empresas os Centros de Alegria no Trabalho (CAT) e na zona de residência os Centros de Recreio Popular (CRP). As Casas do Povo e as Casas de Pescadores eram, segundo os estatutos, considerados CRPs.

¹⁴ Esta empresa tem sido apontada como um dos casos de atenção e de favorecimento do Governo de Salazar. Ao abrigo da Lei do Condicionamento (Lei nº 1956 de 17 de Maio de 1937) a "Oliva" obteve o direito ao fabrico de dois produtos em exclusivo: as máquinas de costura (Alvará nº 4 de 16 de Dezembro de 1942) e a produção de tubos de aço (Alvará nº 7 de 10 de Setembro de 1943). Em relação a cada um destes produtos era prometida a isenção de direitos de importação para o material destinado à construção e montagem das instalações das respectivas secções.

A íntima ligação que foi estabelecida entre a acção da FNAT e o Organismo Recreativo da Oliva, que adiante será referido, confirma esta simbiose. Ao lado desta empresa surgem nomes como a Companhia Portuguesa de Celulose, a Fábrica Têxtil de Vizela, a Fábrica de Cerâmica de Valadares, a Fábrica de Loijas de Sacavém, etc. (Loureiro, 1991).

constantemente referido para sublinhar a laboriosidade do povo, os passos dados "em direcção ao progresso" e as capacidades empreendedoras dos industriais da vila¹⁵. Estes aspectos põem em evidência o facto de através desta vinculação local ser possível ao regime ampliar a sua esfera de influência. Isto porque a acção progandística de divulgação da actividade organizativa da FNAT era efectuada na base da conjugação entre os canais oficiais e a interferência — decisiva, no que respeita à sua capacidade de penetração — dos meios de comunicação locais, os quais envolviam a referência a figuras que localmente gozavam já da reputação de "beneméritos" em favor das populações.

O Centro de Cultura e Recreio Oliva foi fundado em 2 de Fevereiro de 1951, pondo em prática o seu vasto programa de actividades recreativas, desportivas e culturais. Destaco apenas algumas das suas iniciativas: em 1951 - participação nos campeonatos nacionais de atletismo organizados pela FNAT (tendo a sua equipa conquistado o 1º lugar, contra duas equipas de Lisboa: a Carris e a Papelaria Fernandes)¹⁶; em 1955 - passeio fluvial pela Ria de Aveiro em lancha motorizada; em 1956 - representação no "Festival de Inauguração do Estádio do Sporting Club de Portugal" (Lisboa, 10 de Junho); em 1957 (27 de Setembro) - excursão a Viseu, levada a cabo em comboio (de 3ª classe) especialmente fretado à CP-Caminhos de Ferro Portugueses e devidamente

¹⁵ Em 1948 (8 de Julho) era inaugurada oficialmente a nova unidade produtiva. *O Regional* de 11/7/48 titulava a toda a 1ª página: "Conforme fora anunciado, inaugurou-se no passado dia 8, com a presença do Sr. Ministro da Economia (Eng. Daniel Barbosa), a Fábrica de Máquinas de Costura Oliva". O artigo, reproduzido a partir do jornal *O Comércio do Porto*, assinalava que o ilustre membro do governo chegou à vila pelas 16 horas, tendo antes disso sido recebido pelo "chefe do distrito de Aveiro" (o Governador Civil), o vice-presidente da Câmara de S. João da Madeira e outras personalidades locais. "O carro dos representantes do Governo foi seguido desde Lisboa, por cerca de vinte e cinco automóveis com convidados da fábrica Oliva" (*Jornal O Regional*, 11/7/1948).

¹⁶ A equipa era composta por um dos meus entrevistados, o sr. Silva (Tenente), Zeferino e Manuel Pinho (Entrevista no Pindelo, 16/1/94).

ornamentado com a sigla e o nome da empresa ostentado na frente da locomotiva¹⁷; em 1965 (1 de Setembro) o Centro deu início à publicação do seu boletim, interno, o qual era distribuído pelos associados e regularmente referenciado na imprensa local; ainda nos anos 60, por intermédio do Centro são organizadas férias na praia para os filhos dos associados, na "Colónia Balnear Infantil dr. Oliveira Salazar", na Gala (Figueira da Foz).

A acompanhar cada uma destas acções mobilizava-se todo um conjunto de meios de divulgação, de propaganda e de exibição das virtudes do regime e das suas estruturas corporativas. Para além dos preços acessíveis que permitiam aos membros do "CAT" tomar parte em tais experiências, para o seu êxito concorriam também as outras instâncias igualmente enquadradas pela mesma orientação (como a Legião Portuguesa, que fornecia géneros alimentares para a cantina em ocasiões especiais e a preços mais baixos), ou as facilidades que as entidades (ou empresas) envolvidas sempre prestavam quando se tratava de colaborar com os poderes oficiais. As iniciativas inseridas na acção da FNAT, apenas são significativas porque exprimem a lógica estatal de produção do consentimento e da docilidade das populações ao sabor da ideologia conservadora e autoritária do regime (na mesma linha do que acontecera na Itália de Mussolini, por exemplo) (de Grazia, 1981). Interessa sublinhar o modo como tal acção e tal discurso foi acolhido pelas populações locais, em particular a população da vila de S. João da Madeira (recorde-se que a elevação a concelho — de uma única freguesia — data de 1926 e a conquista

¹⁷ Após um processo de negociação que não parece ter sido muito fácil, estabeleceu-se um contrato que previa um comboio de 3ª classe e para um número mínimo de 400 pessoas. Segundo uma primeira carta da CP-Caminhos de Ferro Portugueses, datada de 31 de Julho, a data prevista para a realização da viagem era 27 de Agosto e o preço que se propunha era de 58\$00 por passageiro e um mínimo de cobrança pelo comboio de 13.920\$00. Na segunda (de 25/8) refere-se que a iniciativa se prevê para o mês de Setembro e assinala-se que "foi resolvido aplicar ao referido comboio o preço muito especial de 35\$00 por passageiro" (cartas da CP de 31/7 e de 28/8/1953).

do estatuto de cidade verificou-se mais recentemente, em 1984).

Neste contexto, o significado e a importância da empresa Oliva interferiram de forma decisiva nos hábitos de lazer da população devido, acima de tudo, ao seu impacto simbólico e aos efeitos da sua instrumentalização ideológica, no período áureo da doutrina salazarista (anos 50), em particular com o significativo esforço de divulgação da viagem de passeio, da estadia nas "colónias balneares" e na frequência massificada da praia para fins de repouso e férias. As "políticas sociais" desenvolvidas no âmbito desta empresa, para além da sua inserção nas estruturas estatais do salazarismo, coadunam-se com o seu próprio modelo organizativo e com o "espírito humanista" do seu proprietário¹⁸ que procurou pôr em prática condições de trabalho (salários acima da média, oportunidades de promoção e segurança no emprego) que tornaram a Oliva numa espécie de *ex-libris* da terra. Poder-se-á então sustentar (e isto é uma interrogação) que este modelo de relações de trabalho poderia ser considerado como uma espécie de "ilha de fordismo", numa região onde o sistema produtivo continuava a manifestar a sua natureza predominantemente pré-capitalista? Porém, ainda que no nível local a interrogação pudesse fazer sentido, o prestígio da empresa não deixou, como disse, de favorecer a penetração da ideologia oficial sobre a classe trabalhadora tanto no seu interior como no exterior.

Ao mesmo tempo que outros sectores industriais — como o calçado e a chapelaria — conseguiam sobreviver às crises (agravadas pela II Guerra Mundial) e continuar em crescimento, a acção ideológica do Estado era acompanhada localmente pelo crescimento de uma classe média "civilizada" que procurava adaptar-se aos comportamentos "modernos", o que se reflectia

¹⁸ Reconhecido inclusivamente por um insuspeito dirigente sindical que foi, na época, activo opositor ao Estado Novo.

no consumo de novos objectos culturais que entretanto se começavam a generalizar à classe trabalhadora, nomeadamente como resultado da acção da FNAT. Estamos nesta altura, talvez, nos primórdios de uma massificação do uso dos tempos livres em que, à escala local, se começam a esboçar tendências de "usurpação" ou de mistura classista, o que, ao mesmo tempo dá origem aos consequentes efeitos de selecção e exclusão. Assim, não obstante a eficácia dos referidos mecanismos de "produção de consentimento" (de Grazia, 1981) — não só na sua componente doutrinária mas também na repressiva — é possível detectar em S. João da Madeira, mesmo no quotidiano popular de meados do século, formas de resistência de natureza cultural face à moral dominante.

O espaço do "tempo livre" foi a pouco e pouco ganhando terreno, na mesma medida em que o incremento das instâncias oficiais procurava enquadrá-lo de forma cada vez mais sistemática. A diminuição do horário de trabalho, nomeadamente com a conquista da "semana inglesa", juntamente com o desenvolvimento dos transportes públicos, favorecia a procura de novos passatempos e a alteração dos hábitos de consumo. A massificação do uso da praia, o excursionismo, o desporto, o campismo (que em S. João da Madeira deu lugar à criação de dois centros de campismo, ambos em 1953), a divulgação do romance radiofónico, dos "serões para trabalhadores", do cinema e teatro (cujos filmes ou peças eram, como se sabe, cuidadosamente seleccionados, em particular aqueles que decorriam nos organismos ligados à FNAT) e, de um modo geral, a política turística implementada por Salazar e A. Ferro, constituíram um poderoso conjunto de meios de aceleração da mudança nos costumes e nos estilos de vida dos trabalhadores, principalmente nas camadas mais jovens.

O "Cine-Teatro Avenida", situado no coração da vila instituiu-se, principalmente ao longo dos anos 40, como um espaço recreativo de grande

importância na vida social local. A exaltação de sentimentos opostos — o amor e o ódio — que eram veiculados nas fitas, melodramáticas ou cómicas, pareciam inserir-se na mesma lógica de futilização dos passatempos, de apelo à evasão e distração do povo que a "opinião pública local" reflectia. Com efeito, o hábito da ida ao cinema desenvolveu-se muito nesse período, não só por parte da burguesia sanjoanese, mas também das camadas populares que marcavam aí a sua presença de forma crescente. Tal facto chegou mesmo a provocar protestos por parte de algumas famílias de maior prestígio local devido à considerada "falta de postura e de civismo" de alguns sectores do público. Esta preocupação com os "maus hábitos" espelha claramente o trabalho de acomodação e de imposição de condutas, condizentes com os hábitos da "boa sociedade" burguesa, em expansão a nível local. A pressão para disciplinar a "rudeza" de costumes dos populares reflectiu-se também em artigos do jornal local com maior influência¹⁹.

Para além da carga normativa que este tipo de mensagem veicula é possível ver nela alguns traços das contradições entre uma sociedade a iniciar a sua socialização aos hábitos modernos da vida urbana (nomeadamente por parte da classe média em emergência) e os costumes populares onde eram mais visíveis os sinais de "desadaptação" aos requeridos "tiques" burgueses. A taberna constitui outro alvo repetido das investidas moralistas dos "notáveis"

¹⁹ Um deles enumerava os "12 defeitos" que o público cinéfilo deveria evitar: "1º - Ler em voz alta as legendas do filme que se está a exhibir; 2º - Entrar na sala de projecção 10 minutos depois de principiada a sessão; 3º - Não querer gratificar o empregado que em poucos segundos vos indica atenciosamente o lugar; 4º - Levar lanches para o cinema, comer desalmadamente durante o espectáculo e deitar os papeis para o chão; 5º - Durante os intervalos percorrer a sala de lés-a-lés olhando o público insistentemente para tentar descobrir alguma cara conhecida; 6º - Cantarolar em surdina a canção que nesse momento se houve no écran; 7º - Não estar quieto na cadeira, dando a impressão de que tem qualquer coisa a incomodá-lo; 8º - Ir ao cinema com o namoro... e aproveitar discretamente a escuridão do ambiente; 9º - Contar ao parceiro do lado, calma e distraidamente, o desfecho da película; 10º - Levar ao cinema (as senhoras, claro) chapéus parecidos com a torre Eiffel; 11º - Fumar junto das portas que dão entrada para a sala de projecção; 12º - Dizer inconveniências ou assobiar quando no écran se exhibe uma cena de amor"(Jornal *O Regional*, 14/7/46).

locais de que a imprensa se fazia eco. Queixavam-se dessas autênticas "baiúcas", por constituírem lugares "fatídicos para as classes baixas da sociedade" e, pretendendo contrariar o seu excessivo número, alertavam que ele "cresce constantemente, sem que ninguém até agora tenha procurado pôr termo a semelhante multiplicação!"²⁰.

Estes aspectos ilustram o esforço de conjugação entre a doutrina oficial e o discurso local de cariz paternalista, a coberto de uma suposta união da população na sua luta colectiva pelo "bem estar geral" e em nome do progresso. Mas se tal esforço teve algum sucesso, não foi certamente por traduzir uma postura de mera sujeição aos "interesses do Estado autoritário" ou de total divórcio face às carências da classe trabalhadora. De facto, a elite local soube, em muitos momentos, apoiar-se nas reais aspirações da população e conseguir vantagens materiais significativas da parte do poder central. Só assim a permanente pressão normativa e ideológica poderia dar os seus frutos, ao favorecer a estruturação de uma "cultura popular" de base local, capaz de afirmar a sua hegemonia sobre as identidades tradicionais, sem, todavia, conseguir anular a presença destas, ainda hoje significativa.

Conclusão

²⁰ Durante anos a campanha contra a taberna manteve-se acesa na imprensa local, principalmente na década de 40, o que deixa perceber a sua importância social na vila: "Estas baiúcas escuras e nauseabundas, pululam igualmente por vilas e aldeias de todo o país! Há regiões, onde qualquer indivíduo que junte uns patacos ou traga alguns contos de réis do Brasil, logo monta uma tasca onde os operários, mendigos e viciosos da localidade e redondezas vão deixar o melhor dos seus poucos lucros ou salários. As pessoas que se dedicam a este género de comércio ainda muitas vezes se julgam 'beneméritas' quando é certo que melhor empregariam os seus capitais em empresas frutuosas e mais decentes. Mesmo na melhor das hipóteses, a taberna é um centro de má língua, de conflitos e desordens, onde o carácter se rebaixa e onde se adquirem os piores vícios. (...) Quantos cidadãos a taberna perde? Quantos lares desfaz? Há homens tão insensatos que chegam a levar as próprias esposas na sua companhia, para as tabernas a fim de nelas se embriagarem em conjunto! Ora se um homem bêbado é desprezível, uma mulher utilizada é repugnante! Mas há gente tão inconsciente que acha graça em viciar os outros no alcoolismo, pagando do seu bolso, vinho e a guardente a crianças e mendigos, para ver e gozar as tropelias que eles, porventura, façam!" (Jornal *O Sanjoanense*, 30/9/42).

A eficácia alcançada na estabilização ao nível local do corporativismo salazarista deve-se, antes de mais, à forma como estas diferentes dimensões foram coerentemente articuladas num processo dinâmico em que as pontuais formas de resistência popular — quer cultural quer política — foram docilizadas e disciplinadas, misturando-se de forma relativamente harmoniosa a dimensão cultural com a acção ideológica, quer do Estado, quer das elites locais, quer ainda das próprias populações, envolvidas pela "cultura bairrista". Este processo teve lugar em duas fases distintas que, no entanto, devem compreender-se em articulação uma com a outra. Num primeiro "momento", as formas tradicionais de expressão festiva entraram em declínio com a progressiva secundarização da produção agrícola e um quotidiano crescentemente ritmado pelo trabalho fabril. Numa fase mais recente, isto é, ao longo do período salazarista, o processo de fragmentação/estruturação da identidade local sofreu os efeitos da doutrinação do regime ao conseguir reabsorver elementos da tradição local e, ao mesmo tempo, promover formas de atracção por modos de uso dos tempos livres que — nos seus efeitos e em conjugação com algumas iniciativas do patronato local — ampliou e direccionou as práticas de lazer dos trabalhadores no sentido da massificação, ou seja, da obtenção do consentimento pela via do consumo.

Referências Bibliográficas

- Abercrombie, Nicholas (1990) "Popular culture and ideological effects", in Abercrombie, N.; Hill, S.; & Turner, B. (eds) *Dominant Ideologies*, London, Unwin Hyman.
- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities*, London/New York, 1991.
- Balibar e Wallerstein (1992) *Race, Nation, Class*, London, Verso.
- Braudillard, Jean (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York, Semiotext(e).
- Burke, Peter (1992) "We, The People: popular culture and popular identity in modern Europe", in Lash, S. & Friedman, J. (eds) *Modernity & Identity*,

Oxford, Blackwell.

Coelho, Adolfo (1993) *Festas, Costumes e Outros Materiais para uma Etnologia de Portugal*, Lisboa, D. Quixote.

Dirlik, Arif (1987) "Culturalism as hegemonic ideology and liberating practice", *Cultural Critique*, nº 6.

de Certeau, Michel (1984) *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.

de Grazia, Victoria (1981) *The Culture of Consent*, Cambridge, Cambridge University Press.

Elias, Norbert (1989) *O Processo Civilizacional*, Lisboa, D. Quixote.

Estanque, Elísio (1992) "Relações de poder no contexto industrial do calçado", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 34, Coimbra, CES.

Estanque, Elísio (1994) "Trabalho, lazer e classes sociais", in *Dinâmicas Culturais, Cidadania e Desenvolvimento Local*, Lisboa, Associação Portuguesa de Sociologia.

Featherstone, Mike (1992) "Postmodernism and the aestheticization of everyday life", in Lash, S. & Friedman, J. (eds) *Modernity & Identity*, Oxford, Blackwell.

Fiske, John (1992) *Reading the Popular*, London, Routledge.

FNAT - *Os Princípios, as Realizações e as Perspectivas*, edição do Gabinete de Divulgação, ano XX, 1935-1954.

Jameson, Frederic (1992) *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham/USA, Duke University Press.

Jones, G. Stedman (1983) *Languages of Class — Studies in English Working Class History 1832-1982*, Cambridge, Cambridge University Press.

Laranjeira, Lamy (1984) *O Furadouro, o Povoado, o Homem e o Mar*, ed. da C. M. de Ovar.

Lash, Scott (1990) "Coersion as Ideology: the German case", in Abercrombie, N.; Hill, S.; & Turner, B. (eds), *Dominant Ideologies*, London, Unwin Hyman.

Loureiro, João Adolfo (1991) *Economia e Sociedade — A Indústria no Após Guerra, anos 50 e 60*, Lisboa, Edições Cosmos.

Mota, A. P. (1991) *Oiã, Terras e Gentes*, Edição da Associação de Jornalistas e Escritores da Bairrada.

Pereira, Lopes (1982) *Monografia de Murtosa*.

- Rojek, Chris (1985) *Capitalism and Leisure Theory*, London, Tavistock.
- Silva, A. 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, Editora Antiqua Lusitânia.
- Thompson, E. P. (1963/ ed. bras. 1987) *A Formação da Classe Operária Inglesa*, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
- Tönnies, Ferdinand (1963) *Community & Society*, London, Harper Torchbooks.
- Urry, John (1991) *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*, London, Sage.
- Vasconcelos, José Leite de (1882) *Tradições Populares Portuguesas*, Porto, Clavel e Ca.