

O Ócio da Lisboa de 1900 Tradição e mudança nas práticas e representações do ócio urbano

Rui Gomes *

Resumo

Se quiséssemos, e pudéssemos, sintetizar numa palavra o tema deste trabalho diríamos que ele trata do *tempo*.

Tempo que adquiriu valor económico e social; tempo que penetrou as sociedades modernas sob a forma de reestruturação radical e permanente dos ritmos, das alternâncias, das durações. Tempo, portanto, que reestruturou a própria história.

Como é que se desenvolveu este processo de formação dos «tempos modernos»? É precisamente essa a pergunta que tendo obtido já a resposta de alguns historiadores e sociólogos, se mantém sem resposta definitiva, se tivermos em conta uma das características fundamentais da mudança social. Esta não se apoia *no tempo*, em geral, mas sobre uma reestruturação *dos tempos sociais*.

Nestes termos, a diversidade e a heterogeneidade dos tempos sociais só pode ser surpreendida na globalidade de uma situação. Para além das modificações da sua morfologia, o que subsiste no tempo é a sua estrutura simbólica, a atitude mental. Temos assim de reconhecer a diversidade dos tempos físicos, biológicos, psicológicos, económicos e sociais. Havemos também que observar a heterogeneidade dos tempos religioso e familiar, do tempo do trabalho e do tempo do ócio.

A hipótese que emitimos é a de que o exame da formação das sociedades capitalistas permite esclarecer alguns passos do processo de formação dos tempos modernos. Mais concretamente, permite o reencontro com a génese de um dos tempos ascensionais das sociedades contemporâneas: o tempo de lazer.

* Assistente convidado da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação — U. L. Uma outra versão deste trabalho foi apresentada numa comunicação ao «World Leisure Congress 92», Lisboa, 2-5 Junho.

Boletim SPEF, n.º 4 Primavera de 1992, pp. 53-78.

1. Introdução

O lazer tem vindo a ser objecto de estudos cada vez mais frequentes no domínio das ciências humanas e sociais. Assiste-se a uma explosão do lazer como valor ou como técnica, como adorno que distingue ou como movimento social que produz a homogeneidade.

A emergência do corpo processa-se no quadro de uma profunda crise de valores, podendo mesmo entender-se como conjunto de instituições que asseguram a integração e coesão sociais num momento em que outras instituições — escola, família, igreja, partidos — se encontram enfraquecidas no seu papel de controlo social.

A associação do lazer a um espaço e a um tempo fora do espaço e do tempo social global parece irreal. O lazer não é uma realidade imanente, antes se revelando na sua historicidade. Demais, as práticas de lazer não se podem entender como realidades homogêneas, já que elas provêm de múltiplos «determinismos» — económicos uns, políticos outros, sociais todos.

Assim, para além da reflexão sobre os problemas da prática, levando à elaboração de novas perspectivas teóricas sobre o lazer, torna-se imprescindível integrá-las numa análise histórica. Sendo assim, esta encontra a sua principal justificação nos problemas que se colocam aos homens do mundo de hoje.

Final do século XIX, com a crescente eficiência técnica do desenvolvimento industrial. As necessidades da sociedade colocam o problema da formação corporal, sem que, no entanto, os meios de integração social sigam o progresso científico e tecnológico. As estruturas tradicionais de integração — família e igreja — revelam-se insuficientes.

À vida regular, ocupada nos trabalhos quotidianos, sujeita a um sistema de constrangimentos cada vez mais elaborados, de tempo linear, opõe-se a agitação e a efervescência da festa, o tempo cíclico do recreio e a valorização do ócio.

No corpo convergiam os problemas centrais da época: sociedade pobre e atrasada, mas onde a industrialização provoca a mobilidade social, assegurada em especial pelo êxodo do campo para a cidade, tendia a instalar-se uma morbidez corporal que prenunciava o anarquismo social. A civilização industrial tinha de ser controlada. A bem da sobrevivência humana, acautelava-se uma representação estática e tradicional do corpo, simultaneamente adversa da preguiça e da orgia energéticas. Representação essa que entrava em conflito com as novas aspirações de libertação do corpo.

Sendo assim, ao provocar a ruptura do habitual, a festa, o recreio e o ócio caracterizam-se por um tempo denso, de esquecimento e contestação, quando não mesmo de destruição das regras. Mas, por sua vez, esta libertação da monotonia do quotidiano e dos valores que o regem,

tende a ser reintegrada no circuito «tradicional», não apenas devido à sua estrutura cíclica, como também à ordenação progressiva do ócio.

Chegamos assim a uma das interrogações fundamentais deste trabalho: o tempo do ócio, mesmo quando destrói regras e ordens estabelecidas, não contribui para manter os novos ritmos e valores emergentes da sociedade industrial?

Este problema relaciona-se com outros dois, que nele se integram: a relação sagrado-profano na nova repartição dos tempos de trabalho e repouso; e a repartição aristocrática, burguesa e popular nos novos e velhos espaços de recreio e divertimento da cidade de Lisboa do último quartel do século XIX.

Reportando-nos ao tempo restrito em que o nosso estudo se centra — 1870/1900 —, uma das transformações sociais mais marcantes foi a concentração de grande parte da população em grandes cidades. Um tal desenvolvimento não tinha precedentes. Ninguém duvidará de que a Revolução Industrial trouxe vantagens materiais, ainda que desigualmente distribuídas. Mas trouxe a urbanização, paralelamente, riquezas sociais e culturais àqueles que se viram forçados a viver na cidade? Nas novas relações entre o campo e a cidade, envolvimento e sociedade, houve a necessidade de criar novos padrões de vida, como forma de manter a estabilidade social e de promover a realização individual. Os costumes tradicionais desgastam-se, o valor de cada comportamento mede-se por referência às formas de actuação de outros homens, promovendo-se a comparação e a homogeneização, mas, também, a liberdade de escolha, a mobilidade e uma mais larga série de experiências sociais e culturais.

A constituição de uma numerosa classe média cria um novo mercado para as formas públicas de ócio cultural. Numa certa medida, a fisionomia do ócio exemplifica e ilustra a composição, as aspirações e os conflitos da sociedade donde emerge.

Examinaremos quatro componentes fundamentais das principais transformações que afectam os modelos de ócio no período que analisamos: *o espaço; o tempo; as práticas; e as representações ideológicas* que presidem às relações interpessoais.

O recurso às fontes literárias colocar-nos-á no terreno das representações sobre determinadas relações sociais. Estando estas dependentes de uma ideologia particular, as fontes literárias revelarão a realidade social da mesma medida que a transfigurarem e encobrirem com os seus véus ideológicos. Desse modo, se se quiser fazer a análise das representações sociais em conjunto com a realidade, não podem ficar ignoradas as fontes documentais literárias, não apenas como meios de análise da realidade social, mas como verdadeira realidade social.

Se bem que as cidades de Lisboa e Porto vejam crescer a sua população, o desaparecimento das comunidades rurais ainda não é uma realidade. Mesmo no interior das maiores cidades. Na medida em que

novas formas de solidariedade — e de coesão — social tardam em aparecer, enquanto as antigas solidariedades camponesas se dissolvem em contacto com a lógica do mercantilismo e da concorrência de mercado, surgem novos tópicos, ainda não integrados, dos conflitos sociais. A sociabilidade é mais informal e mediata. A geografia dissolve-se como fundamento das relações humanas: em lugar de frequentar os vizinhos, os homens têm tendência a estabelecer laços de amizade com os seus companheiros de trabalho. O tempo de recreio e divertimento acompanha esta tendência.

A influência do trabalho sobre o tempo de ócio é manifesta. É verdade que alguns operários da indústria se mantêm presos às representações colectivas das comunidades rurais. A aculturação é lenta. Mas as condições de alojamento urbano são muito diferentes daquelas que prevalecem para as comunidades rurais. Num pequeno alojamento urbano já não é possível convidar família e amigos, nem organizar momentos de recreação e divertimento. Faz-se sentir uma nova necessidade: lugares públicos de recreação e encontro, fora do pequeno domicílio.

Com a industrialização e os seus novos modos de produção, o tempo de trabalho está distribuído de forma diferente: em 1880 predominavam horários acima das 10 horas, atingindo nalguns sectores 13 e 14 horas. A média de horas de trabalho é de 11h e 30m, descendo para 10h por volta de 1900. Só em 1891 é regulado o descanso semanal de um dia. A reivindicação das oito horas de trabalho só no final do século aparece com mais insistência nos congressos socialistas, das associações operárias e na sua imprensa. De qualquer forma, o horário fixo tende a substituir os horários variáveis, tornando possível a abertura de locais permanentes de recreio e cultura. As associações operárias de todos os tipos multiplicam-se.

De acordo com estes pressupostos, a nossa hipótese de trabalho é a seguinte: numa certa etapa da industrialização produz-se uma diminuição da duração do trabalho profissional e um reagrupamento do tempo disponível fora do trabalho. Se bem que subsistam grandes constrangimentos neste tempo libertado do trabalho profissional, tem lugar uma intensificação dos valores positivos do ócio — valorização do indivíduo, do seu desenvolvimento, da expressão da sua identidade, das relações com o outro e com a colectividade. À transformação científica e tecnológica sucede uma transformação ética centrada na valorização reforçada do indivíduo. Apesar de todos os condicionamentos, as mudanças sociais e culturais induzidas por esta nova ética transformam os modos de vida e o processo de aprendizagem cultural, dissipando, pouco a pouco, a aceitação dos duros constrangimentos do tempo imposto pelas instituições.

Por outro lado, as práticas de recreio, divertimento e ócio sofreram uma alteração no último quartel do século XIX, por força dos novos

ritmos impostos pela industrialização e pelos novos processos de produção urbana. As novas práticas, que acompanham as mudanças sociais, impõem novas representações acerca das formas de interação social, fundindo-se, no entanto, com representações tradicionais dos modos de estar em sociedade e de utilizar os espaços e os tempos do ócio.

Finalmente, o ócio revela-se como signo e símbolo distintivos, como uma das formas de a burguesia sublinhar a sua diferença relativamente aos que não lhe têm acesso. Não tendo adquirido um estatuto de diferença pelo nascimento, para a burguesia em afirmação política e social torna-se indispensável integrar a ostentação não apenas nas aparências, como também nos comportamentos e práticas diárias.

2. *Espaços e Tempos do Ócio*

A década de 70 decorrerá sob o signo de três acontecimentos que marcarão decisivamente a parte final do século XIX. São eles o fim do Passeio Público no Rossio e o início das obras da Av. da Liberdade em 1879; o crescente movimento operário em favor da redução dos horários de trabalho; e a polémica entre Igreja e Governo acerca do descanso dominical e do respeito pelos dias feriados do calendário religioso.

Estes três factos podem considerar-se a expressão mais visível, a ponta do icebergue, de uma disputa nem sempre tão evidente entre diferentes visões e modos de estar nos novos tempos e espaços urbanos.

De facto, o início das obras da Av. da Liberdade, se bem que marcado de forma indelével por uma polémica acesa entre a Câmara e alguns intelectuais¹, revela uma nova representação do espaço urbano. Nela se concentram as preocupações higiénicas e sociais do momento. Como se pode verificar na proposta do vereador Rodrigo Affonso Pequito, em 1878, as preocupações com a decoração da cidade, o livre trânsito, a comodidade e segurança dos habitantes, a salubridade pública e a conveniência em evitar a aglomeração de populações, expressam a ideia de planear antes de agir: «... considerando que a higiene, o embellesamento, o trânsito e a falta de habitações urgentemente reclamam a abertura da grande avenida projectada desde o Passeio do Rocio ate as portas da cidade...»².

O hábito de passear pela zona chique da cidade não só permaneceria como se alargaria a outros sectores. Vulgarizava-se o costume de dar passeios ao campo e fazer piqueniques, facilitados que estavam os transportes colectivos. As mulheres burguesas, até então enclausuradas, começam a passear-se pelas ruas, com *toilettes* ostentatórias, numa demonstração de que não se dedicam a nenhuma espécie de trabalho produtivo. O homem público passa a Homem público através deste acesso da mulher ao exterior.

Mas, «se este acesso ao exterior multiplicava as possibilidades de consumo dos tempos de ócio, [os clubes e os teatros são locais de reunião mundana muito apreciados] levantava, ao mesmo tempo, riscos de ‘prosmicuidade social’, tanto maiores quanto mais abertos ao público os lugares em que se realizava esse consumo»³. Daí o conjunto de estratégias sociais utilizadas pela burguesia para garantir a distinção e separação em relação aos demais. Estas estratégias decorrem em três domínios fundamentais — no domínio dos gestos e das maneiras, bem visível no rigor dos preceitos dos Manuais de Civilidade; no domínio das aparências, bem expresso nas formas de vestir; e no domínio do acesso a alguns espaços, quer através da sua estrita selecção quer da restrição pela via económica.

Mas para que estas distinções e separações se dessem, a burguesia tinha a mais algo que faltava ao mundo do trabalho — tinha muito tempo. Daí que tenhamos de abordar esse problema que, no último quartel do século XIX, apresenta uma importância económica e social cada vez maior.

2.1. Mais tempo para quê? A utilidade do tempo fora do trabalho

O panorama dos horários de trabalho, por volta de 1881, pode compreender-se lançando mão do *Inquerito Industrial de 1881*⁴. Para que uma comparação possa ser feita socorremo-nos da *Inquirição pelas Associações de Classe sobre a situação do operariado*, de 1910⁵.

Em 1880 predominavam horários acima das 10 horas, atingindo em alguns sectores 13h (estamparia) e mesmo 14h (tabaco). A média de horas de trabalho é de cerca de 11h 30m. No entanto, os horários eram muito variáveis. É o que podemos verificar nos resultados do inquérito de 1881, que indicava um intervalo de variação de 4 horas (10h-14h).

Este panorama mantinha-se alguns anos mais tarde, sendo mesmo agravado no que toca às mulheres. É o que podemos detectar em muitos artigos da *Voz do Operário* que, como este, relatam as condições de vida da mulher: «Tomemos por exemplo o que se passa na fábrica de tabacos de Xabregas. Ali as operárias entram as 7 da manhã e saem das oficinas as 10 da noite, o que quer dizer que trabalham 15 horas em cada 24. Estas pobres victimas são, em grande parte, mães de família, de modo que têm de ir aquella hora buscar os filhos a casa da mulher que fica com elles durante o dia»⁶.

Nestas condições, não é de estranhar que à maioria dos operários reste apenas tempo para o restabelecimento fisiológico necessário ao trabalho no dia seguinte. Toda a sua vida é dominada pelo trabalho. O tempo, tanto como o produto do seu trabalho, é uma mercadoria, tornando-se uma espécie de coisa, com um fluxo uniforme, não diferen-

ciado, e que pode ser subdividido em unidades iguais. Daí o processo de transformação que autoriza a passagem de uma representação mítica da sociedade e da natureza que a envolve, para uma objectivação baseada na relação social de mercados.

O que acabamos de dizer permite perceber porque é que, nas motivações das greves que têm lugar entre 1871 e 1900, a questão do horário de trabalho aparece em segundo lugar⁷. De facto, das 684 greves de que se conhecem os motivos, inventariadas entre 1871 e 1900, 111 (16,2 %) têm nos horários de trabalho a sua causa. Por outro lado, os cinco Congressos das Associações de classe que se realizam entre 1885 e 1895, o problema das horas de trabalho encontra-se sempre presente, inscrevendo-se mesmo no IV Congresso (1894) o dia de 8 horas de trabalho como uma das suas reivindicações.

Em resultado deste movimento, mas também devido às mudanças entretanto introduzidas na estrutura industrial portuguesa, a *Inquirição* de 1910 apresenta uma situação um pouco diferente. O horário das 10 horas de trabalho estava praticamente estabelecido, facto que já ocorria em 1900. É o que podemos verificar na listagem que a seguir apresentamos, retirada da *Inquirição* de 1910.

Quadro I

Indústria	Estabelecimento industrial	Horas
Estamparia	—	10.30
"	—	10.30
"	—	10.00
"	G. Graham J. & C. ^a	12V/13I *
"	Fábrica de Algodão — Xabregas	10.30
"	Centeno & C. ^a	10.30
"	J. A. Cambournac	11.00
"	Fábrica de Benfornoso	Sol a Sol
"	Pinto & C. ^a	10.00
"	Companhia de Lanifícios	Sol a Sol
"	Ramires & Ramires	9.30
Refrigerantes	Ferreira & C. ^a	10.00
Marcenaria	Sociedade Fabricantes de Móveis	10.00
Metalurgia	Companhia Perseverança	10V/12I *

* V — Verão;

I — Inverno.

Estes dados devem ter uma leitura relativamente diferente da que é feita hoje em dia, já que a estrutura do tempo era também diferente. Na verdade, para o operário, a jornada de trabalho não correspondia apenas ao tempo durante o qual se produzia efectivamente, «... mas compreendia toda a parte do dia durante a qual o operário era mobilizado pela necessidade de trabalhar: transportes e intervalos para comer»⁸.

A ser assim, então poderemos considerar que os progressos realizados ao nível dos horários de trabalho são bem escassos.

Aliás, se a este dado acrescentarmos o facto de as associações culturais e o «movimento recreativo» da classe operária terem uma expansão evidente neste mesmo período, ficamos sem saber se foi a redução dos horários que produziu mais tempo fora do trabalho e este, por sua vez, mais tempo para dedicar a actividades de ócio, ou se foram as novas solicitações, valores e aspirações criados por um quase-tempo de lazer que, almejando mais tempo, deram mesmo novo alento ao movimento grevista.

Para esta questão não temos, por agora, resposta definitiva. Somos inclinados, por isso, a explicá-la através da analogia biológica: ter-se-á produzido uma simbiose entre os dois movimentos, de onde se torna difícil, e até redutor, encontrar uma relação de causa-efeito. De facto, a tradicional explicação economicista acerca dos movimentos em favor da redução da jornada de trabalho, esbarra neste caso com uma barreira intransponível: as mudanças na estrutura simbólica dos tempos sociais, ao fazer interpenetrar, com vigor evidente, o «tempo instrutivo» e o «tempo religioso» (transformado), andavam mais depressa do que as próprias transformações estruturais.

Entretanto, finalmente, em 1891 é regulado o descanso semanal. Para esse resultado terá contribuído o confronto já antigo entre o poder real e civil e a Igreja. A discussão, mesmo o afrontamento, entre a Igreja e o Poder Real e entre aquele e o Governo, acerca da observância do preceito dominical e da guarda dos dias santificados, atravessa todo o século XIX português, desde que as relações de produção começaram a influenciar de forma mais evidente a estrutura dos tempos sociais. Teremos pois de recuar no tempo para encontrar a génese do apoio que algumas associações operárias deram às posições da Igreja no último quartel do século XIX sobre o descanso semanal ou, melhor dizendo, o domingo santo.

Fortunato de Almeida, na sua *História da Igreja em Portugal*⁹, dá-nos informações preciosas a esse respeito:

- «As cortes constituintes determinaram em 1821 que nas alfândegas e casas fiscais somente fossem feriados os domingos e dias santos de guarda; que a biblioteca publica estivesse aberta nas manhãs e tardes de todos os dias do ano, excepto aos domingos e dias santos de guarda; e que fossem abolidos nas Relações de Lisboa e Porto todos os feriados, com determinadas excepções, entre as quais se contavam os domingos e dias santos de guarda»¹⁰. Reunidas para *regenerar* a Pátria, as Cortes expressavam bem o pensamento liberal de então: tentando conciliar o novo com o antigo, regula-se o tempo numa perspectiva de inten-

sificação do trabalho sem, no entanto, entrar em contradição aberta com as pretensões da Igreja.

- «A instâncias da Rainha D. Maria II, expediu Gregório XVI o breve *Quum ex Apostolici Nostri*, de 14 de Junho de 1844, pelo qual determinou que de futuro se deviam guardar em Portugal e seus domínios, sob ambos os preceitos, tão somente, além de todos os domingos, os seguintes dias festivos: da Circuncisão, Epifânia, Ascensão, Corpo de Deus, Natal, Santíssimo Coração de Jesus, Purificação, Anunciação, Assunção e Imaculada Conceição de Nossa Senhora; desde o meio-dia de quinta-feira de Endoenças até ao meio-dia de sexta-feira da Paixão; no patriarcado de Lisboa e no reino do Algarve, o dia do mártir S. Vicente, a 22 de Janeiro; só no patriarcado, o dia de S.^{to} Antonio, a 13 de Junho; e em todo o reino e domínios de Portugal mais os seguintes dias: nascimento de S. João Baptista, a 24 de Junho; a festa dos apóstolos S. Pedro e S. Paulo, a 29 do mesmo mês; e a de Todos-os-Santos no 1.º de Novembro»¹¹.

Os outros dias que era costume guardar como de preceito foram abolidos. Os dias festivos passavam ao número de dezasseis, muito inferior ao que se registava até aí. As festas de padroeiros que invadiam o calendário de constantes paragens no trabalho seriam transferidas para o domingo seguinte ao dia da festa. Desta forma, o poder régio entrava no ritmo dos novos tempos — o trabalho era a maior das virtudes, o positivismo como filosofia do quotidiano era mais convincente do que a religião e, portanto, tudo o que reduzisse o produtivismo devia ser limitado.

- Entretanto, em 1865 «... o Dr. António Aires de Gouveia, ministro da Justiça, quebrava todas estas tradições na portaria de 23 de Março de 1865, publicada no *Diário de Lisboa* do dia seguinte. Baseando-se em que a abstenção do trabalho nos dias santificados não era ordenada na lei civil; nem o respeito da religião do Estado envolvia o dever de observar os preceitos dessa religião, determinava que o procurador-geral da coroa desse aos magistrados do ministério público, seus subordinados, as instruções convenientes para que, sempre que lhes fossem dirigidas queixas, ou remetidos autos de investigação tendentes a servir de base a procedimento criminal por violação do preceito de guarda dos dias santificados, só requeressem os competentes processos criminais quando se mostrasse que os actos praticados o foram com o fim e propósito de ofender a religião do Estado...»¹².

Com este acto legislativo, António Aires de Gouveia provoca, finalmente, a descentração do controlo do tempo fora do trabalho para o

poder civil e para a escolha pessoal dos indivíduos. Com efeito, ao introduzir o conceito de *liberdade* na utilização dos dias santificados, o que se pretendia contemplar, fundamentalmente, era a possibilidade de o comércio e o trabalho se desenvolverem durante esse tempo. Não por acaso, este período corresponde exactamente a um tempo de exploração extensiva do trabalho, com o conseqüente aumento do número de horas a ele dedicadas.

- Finalmente, a década de 70 será fértil em intervenções da Igreja. Através de uma estratégia astuciosa, a Igreja aproveita-se de um movimento social que reclama, com cada vez maior insistência, a redução dos horários de trabalho e o descanso dominical. «Em 3 de Abril de 1871, D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo eleito do Porto, e no exercício do cargo de Vigário Capitular do patriarcado, expediu uma brilhante pastoral sobre a observância dos domingos e festas de preceito»¹³. E, ao que parece, os esforços da Igreja não foram estéreis. «Noutra pastoral de 18 de Abril de 1875, sendo já Bispo do Porto, anunciava que o tinha procurado uma deputação dos negociantes de ourivesaria e contrastaria do Porto, para lhe comunicar que, em reunião geral, haviam unanimemente concordado em que nenhum dos seus estabelecimentos se conservasse aberto ao comércio nos domingos e dias santificados; e ao mesmo tempo manifestaram o desejo de que os párocos tornassem bem conhecida de todos esta resolução»¹⁴.

Mas não eram só os negociantes que dirigiam para a Igreja as suas esperanças numa paragem nos afazeres da vida. Também os operários, como que respondendo à astúcia da Igreja com a sua própria astúcia, utilizavam alguns dos argumentos daquela em seu proveito. Durante as décadas de 70 e 80 são frequentes os artigos da imprensa operária com referências à validade dos argumentos da Igreja¹⁵.

Para que queria a classe operária mais tempo fora do trabalho? Para descansar, para se dedicar à família, para se cultivar?

A leitura da imprensa operária das três décadas que analisamos não deixa lugar a dúvidas acerca dos motivos principais desta reivindicação: redução da exploração do trabalho; compensação e descanso relativamente aos esforços dispendidos no trabalho; mais tempo para dedicar aos filhos e à família. As referências são sobretudo centradas no trabalho e na moralização dos costumes da família, «dispersa e atacada» nos seus hábitos ancestrais pela industrialização.

No entanto, não são as únicas referências. Com cada vez maior insistência, elas vão-se deslocando para as necessidades da «instrução», «cultivo» e «recreação». E que estas não se limitavam a simples figuras de retórica dos redactores da imprensa operária, é-nos revelado pelo acesso a outras fontes.

Com o final do século, o número de associações culturais de diferentes tipos aumenta a um ritmo maior. Estas associações podem agrupar-se em quatro tipos:

- as associações de tipo mutualista, que socorrem os trabalhadores na «doença» e na inabilidade, e que, para o fim do século, passaram a adquirir características culturais de promoção da moralização e instrução dos operários;
- as associações de tipo profissional, de defesa dos interesses dos trabalhadores;
- as associações com carácter recreativo e excursionista, que organizavam bailes, viagens e sessões de teatro;
- os círculos civis, que se dedicavam à promoção de conhecimentos junto dos trabalhadores e, em particular, à propaganda anti-religiosa.

2.2. *O ciclo religioso e o ciclo recreativo: o confronto entre a moralização e o marginal*

Como pudemos verificar através do debate existente acerca dos tempos sociais e dos tempos festivos, debate alargado a diferentes grupos sociais e a diferentes pólos de poder, a mentalidade da época continua vinculada a modelos de comportamento relacionados com o sagrado.

Com efeito, pensamos que os tempos sociais exprimem o desenvolvimento contraditório da sociedade. O tempo que predomina pouco a pouco no trabalho, constitui uma objectivação da realidade, no sentido em que toma qualidades de objecto e se torna progressivamente um instrumento para transformar a natureza e a sociedade. A transformação do tempo social tem a sua origem em dois factos intimamente relacionados mas nem sempre verificáveis — a extensão e complexificação crescente dos instrumentos de trabalho e a introdução da redução mecânica do tempo que estes permitem.

Mas apesar de este tempo valer mais do que qualquer outro ao nível do trabalho, permite, da mesma forma, que outros tempos continuem a medir a vida fora do trabalho. De facto, os ritmos colectivos mais antigos penetram os novos, *evocando* e *invocando* o peso da cultura popular e de costumes rurais para explicar a continuidade das funções rituais.

É exactamente este processo de implicação de uma pluralidade de tempos sociais, que por vezes implica hierarquias na sua organização — exprimindo também hierarquias sociais —, que poderemos verificar nos diversos ciclos de vida da cidade.

O que é preciso encontrar neste caso são os elementos constitutivos da medida dos tempos: como é apreendido e vivido o tempo quotidi-

ano, o tempo fora do trabalho, e o tempo das relações com vizinhos e colegas? Quais os ciclos e ritmos de evolução que marcam as actividades? Existem datas e locais determinantes na história dos indivíduos e dos grupos? Quais? A que espaços dizem respeito? Ao local de habitação, ao local de trabalho, à terra de origem? Os espaços utilizados correspondem a funções perfeitamente definidas ou respondem a uma multiplicidade de ansiedades e aspirações? As decisões sobre a forma de os utilizar aplicam-se à totalidade da sociedade ou a grupos particulares?

2.2.1. Da festa religiosa ao arraial: tempo do confronto

A consulta dos almanaques dá-nos informações preciosas acerca dos tempos sociais. O almanaque dirige-se sobretudo aos analfabetos e a quem lê pouco. Ele oferece um saber para todos: em primeiro lugar religioso e social, com as festas e especialmente as festas que dão lugar a feriados; mas também reúne informações utilitárias com a indicação das feiras e dos horários burocráticos; um saber astronómico, com os eclipses e as fases da Lua. Em particular, os almanaques e os calendários difundem um saber de tipo astrológico que influenciou bastante — e veiculou bem — as representações da época sobre o tempo.

Como se pode verificar pelo quadro que apresentamos de seguida, as festas religiosas das freguesias, os círios e as romarias são uma das constantes nos almanaques destes 30 anos que vimos analisando. Nas vésperas das festas das freguesias, os sinos dos campanários da respectiva igreja tocavam durante horas. Pelo cair da tarde, começava o movimento das famílias devotas que iam assistir às vésperas, envergando trajes de ver a Deus.

O referido quadro, elaborado com base em dados recolhidos em dois *Almanaques*¹⁶, dos mais lidos neste período, expõe os tempos festivos da Igreja, a par dos tempos festivos da Corte e de algumas festas populares.

Quadro II

Data	Festas religiosas	Festas da Corte (+) Festas populares (=)
1 de Janeiro	Festa na Igreja da Graça	Dia de Grande Gala (+) Recepção no Paço
6 de Janeiro	Dia dos Reis Pontifical e oferta na Sé	Festa no Campo Grande (=)
9 de Janeiro	Festa na Freguesia de S. Julião	
14 de Janeiro	Festa na Igreja de S. ^{to} Amaro e Conceição Velha Começam as visitas à Capela de S. ^{to} Amaro	

Data	Festas religiosas	Festas da corte (+) Festas populares (=)
20 de Janeiro	Festa na Freguesia de S. Sebastião	
25 de Janeiro	Festa na Freguesia de S. Paulo	
26 de Janeiro	Festa em S. Paulo e S. Sebastião	
27 de Janeiro	Festa em S. Paulo e N. ^a Sr. ^a da Piedade	
2 de Fevereiro	Festa nos Terceiros do Carmo, na Sé, Inglesinhos, Mártires, Buce-las e Sacavém	
3 de Fevereiro	Festa na Conceição Velha, S. ^{ta} Lu-zia e Mártires	
5 de Fevereiro	Matinas nas Chagas à festa do Orago	
7 de Fevereiro	Festas nas Chagas a S. ^{to} Urbano	
9 de Fevereiro	Festa no Convento das Mónicas	Entrudo (=)
15 de Fevereiro	Festa em S. ^{to} António da Sé	
17 de Fevereiro		Aniversário da Serenissima Se-nhora Infanta D. Antónia Pequena Gala (+)
19 de Fevereiro	Procissão dos Passos da Graça	
3 de Março		Serração da Velha (=)
21 de Março	Domingo de Ramos: Festa na Sé, Procissão da Ordem Terceira do Carmo de Lisboa, na Madre Deus e Campo Grande	
26 de Março	Sexta-feira de Paixão Procissão do enterro na Graça, Je-sus, S. ^{ta} Joana, Belém e S. ^{ta} Isabel	
28 de Março	Domingo de Páscoa	Pequena Gala (+)
5 de Abril	N. ^a Sr. ^a dos Prazeres — Romaria Procissão, de manhã, de Santos para a Ermida dos Prazeres	Fecham-se as lojas às 10h (até 8 de Setembro)
18 de Abril	Festa a S. ^{ta} Maria Egipcíaca, nos Mártires, pela Real Irmandade dos Archeiros, e ao Patrocínio de S. José, na Estrela	
22 de Abril	Procissão de manhã da Irmandade de S. Sebastião e de N. ^a Sr. ^a da Saúde	
29 de Abril		Aniversário da outorga da Carta Constitucional Grande Gala (+)
2 de Maio	Festa na Ermida aos Anjos, e da Rosa, no Convento de Sant'Ana, e Bom Sucesso	
5 de Maio	Embarca em Belém o Círio do Cabo [Espichel] Festeja N. ^a Sr. ^a do Amparo, de Benfica	
9 de Maio	Procissão do Corpo de Deus, no Salvador	

Data	Festas religiosas	Festas da corte (+) Festas populares (=)
9 de Maio	Desembarca em Belém o Círio do Cabo Parte o Círio das Mercês da Igreja de S. Pedro em Alcântara e volta na terça-feira	
26 de Maio	Festa e Procissão do Corpo de Deus, nos Mártires	
27 de Maio	Procissão, de tarde, do Corpo de Deus da cidade	Assistem SS. MM. e a Câmara Municipal (+)
3 de Junho	Procissão do Corpo de Deus, na Sé	Festas Populares (=)
13 de Junho	Festa em várias igrejas	Touradas (+)
24 de Junho	Festa em S. Roque, Penha de França, S. João da Praça e Lumiar	
29 de Junho	Festas em S. Pedro de Alcântara, Inglesinhos e Sé	
24 de Julho		Desembarque do Exército libertador em Lisboa. Grande Gala (+)
31 de Julho		Juramento da Carta Constitucional. Cortejo. Grande Gala (+)
28 de Agosto	Embarcam os Círios para a Atalaia	
29 de Agosto	Festa em Belém ao Senhor Jesus da Serra	
30 de Agosto	Desembarcam os círios da Atalaia	
4 de Setembro	Embarca o círio para a Atalaia da Freguesia de S. ^{to} Estêvão d'Alfama, e volta na segunda-feira	
8 de Setembro	Festas em S. ^{ta} Marta, Vitória, Luz, Linda-a-Velha	
11 de Setembro	Embarca o círio para a Atalaia da Freguesia do Salvador e volta na segunda-feira	
12 de Setembro	Festa em várias igrejas, Belém e Cruz-Quebrada	
14 de Setembro	Festa na Graça, Francesinhas e Albertas	
28 de Setembro		Aniversário do Príncipe Real Cortejo
3 de Outubro	Festa e Procissão no Convento de Sant'Ana pela Irmandade do Terço, em S. ^{ta} Joana, no Bom Sucesso, em Benfca e em Mafra	Grande Gala (+)
10 de Outubro	Círio das Palmeolas, a N. ^a Sr. ^a da Penha de França	Começa a Feira do Campo Grande (=)
16 de Outubro		Aniversário de S. M. a Rainha Cortejo. Grande Gala (+)
29 de Outubro		Aniversário de S. M. El-Rei Cortejo. Grande Gala (+)

Data	Festas religiosas	Festas da corte (+) Festas populares (-)
4 de Novembro		Aniversário do Seren. Senhor Infante. Pequena Gala (+)
1 de Dezembro	<i>Te Deum</i> na Sé	Aclamação de D. João IV e Restauração de Portugal
8 de Dezembro	Festa na Sé Patriarcal	Pequena Gala (+) Assistem SS. MM. e a Corte.
25 de Dezembro	Natal	Grande Gala (+)
31 de Dezembro	<i>Te Deum</i> na Sé	Pequena Gala (+) Assistem SS. MM. Pequena Gala (+)

Como facilmente se verifica, o tempo religioso continua a ter um peso determinante no calendário. Grande parte destas festas já não implicam paragem do trabalho, quando não coincidem com o descanso dominical. Todavia, a sua influência não será pouca nas novas necessidades da urbe moderna. Como acentua Alfredo Mesquita, «Afóra as festas que vêm marcadas no repertorio com a cruzinha dos dias santos, o alfacinha inventa muitas outras na volta rapida do anno»¹⁷. E, referindo-se aos anos de fim do século, dá-nos uma ideia correcta do movimento social existente: «As sociedades de *sport* crearam no povo a *sympathia* por um novo genero de diversões, que pouco a pouco se aclimata entre nós: os concursos de tiro, as regatas, as corridas de cavallos, de velocipedes e de automóveis. As associações operárias, as de socorro mutuo, cooperativas, musicaes e dançantes, representam hoje um movimento muito consideravel de solidariedade entre as classes trabalhadores da capital, promovem tambem, e a muide, as suas festas, organisando sessões de recreio e de propaganda, reunindo em alegres soirées, com dança e com bazares, as familias dos seus consocios, que d'antes constituíam a habitual concorrência dos bailes campestres...»¹⁸.

Esta é a imagem que o cronista nos dá da Lisboa vestida em fato de recreio dos finais do século XIX, inícios do XX. Enquanto estes espaços e actividades de integração e enquadramento não existiam, os bailes campestres, as romarias e os círios constituíram espaços úteis do recreio lisboeta. As descrições que nos são fornecidas pela imprensa da época não deixam lugar a dúvidas: as festividades de Lisboa encontram-se em degradação, a caminho da solenização pura. Elas revelam-se essencialmente conservadoras, canalizando a espontaneidade no espartilho da encenação preparada. São sobretudo festas de consagração e prestígio dos *de cima*, que esperam uma retribuição ordenada dos *de baixo*.

No entanto, nem sempre a solenização se mantém intacta. Subitamente a festa irrompe, quebrando ordens e regras. A romaria e o círio tornados arraial são o exemplo frequente desta ruptura.

«Sob lonas, em mesas de pinho, o leitão lourejava, esfarrapado já. Desde a madrugada que ali se comia e bebia. Daquela romaria de estrada, regulada pelas horas dos comboios, a vanguarda abancava logo, cheia de sede, e então de uma quartola numa carroça enfeitada, o vinho começava a espirrar rôxo e tentador»¹⁹.

As festas religiosas eram espaços interclassistas de aproximação. Os gestos e a simbólica da festa configuram uma situação não real da vida social, para a composição da qual são redistribuídas todas as cartas do jogo social: estatutos, papéis, funções, interpenetram-se, sem distinção, fundindo-se num caos que a aproxima, ao menos temporariamente, do caos primitivo.

«Promiscuidade grande! O burguês a ares, de bambu alto e boné bordado; ovarino de fato domingueiro, a cinta vermelha, o jaquetão forte, o registo do Senhor entalado na fita do chapéu enorme, a cachopa limpa, de fatos claros, largas rodas de saias, corações amarelos sobre os seios rijos, as arrecadas compridas; a saloia fuínha no seu trajar atravessado e pretensão selvagem; o Pintas, fadista ilustre, pálido moço d'olheiras fundas e ar gingão»²⁰.

A festa religiosa, a romaria, tornava-se arraial. A romaria é vivida como festa, como acontecimento total e global, cuja característica principal é a ruptura do quotidiano, irrupção de uma realidade outra, outro universo.

«Varinas robustas, de peitos tesos [*a referência erótica sempre presente como imagem onírica de um tempo de sonho*], casacos claros, as saias cintadas por uma faixa branca, procuravam sombras estonteadas do ruído, da luz, do gaudío. Uma mesma aos seus ombros largos pendurava o cordão de uma viola. E no chapéu, d'aba curta, enrolada, tinham todas espetadas rosas de papel e imagens do Senhor. Ao pé de um carvalho enorme uma dança se formara com cantares rijos e um ruído achocalhado de guitarra, e viam-se sobre os grupos, como bicos de moringues, as mãos de varinas de braços erguidos, castanholando»²¹.

Os actos que se realizam na Quinta dos Marqueses de Belas, transformada em arraial, são profanos: canta-se, dança-se, toca-se música. O comércio é o reino da troca, não apenas comercial, mas também linguística e de signos. Os encontros de significação erótica são bem marcantes, num alarde de instalação total, ainda que provisória, de toda a existência. Os romeiros dormem, cozinham e amam no espaço do arraial, num espaço duplamente transgressor: porque ocupa fugazmente um espaço fechado à sua circulação durante o resto do ano e porque rompe com a densidade, variedade e nobreza da cidade para se instalar no espaço primordial — a natureza.

A comida é um dos pólos principais da festa. É em torno da mesa que se renovam as solidariedades familiares. «E sempre, por toda a parte, o grande instinto português, peninsular, comer e beber. Homens desciam de borracha na mão a buscar vinho, homens subiam das ven-

das, e atravessavam, cheios de cuidados, toda a largura do arraial, a panela de barro bem agarrada a mãos ambas, ou então o cesto de verga às costas, a bilha, o farnel suspensos (...) só as cigarras respondiam pelas brenhas, o *zum-zum* da guitarra continuava monótonamente, e uma senhora, num grupo burguês, riu o seu riso tilintado de delicada. E era também delicioso aquele grupo, da mediania em festa, onde abundavam as fêmeas»²².

Mas a mesa é também o local ideal onde se pode justapor o protocolo rigoroso das hierarquias sociais e urbanas. As relações de brincadeira e pilhéria, regadas de vinho, permitem a franqueza e a comunicação. Mas é sobretudo porque fazem um investimento total do corpo, que os prazeres da mesa têm uma tal importância na festa. A tradição dos ágapes permite o regresso contrastante a uma sociedade em que a relação do corpo com a alimentação era austera e difícil. A festa, como ruptura do quotidiano marca-se então, essencialmente, por uma boa refeição, e, geralmente, com grande abundância de comida.

As fontes iconográficas²³ mostram-nos, invariavelmente, uma imagem de rara abundância. Grupos sentados em volta das suas merendas, tabernas e barracas de comes e bebes revelam a existência de enchidos, caldeiradas, coelho, iscas. Numa apropriação diferenciada do espaço do arraial, as barracas dividiam-se pela qualidade das comidas. Nem todos podiam assinalar o acontecimento com faustos de quantidade e qualidade. Mas se os mais pobres não podiam chegar à comida, podiam beber. As romarias estão sempre marcadas pela presença dionisíaca do vinho, excitante que permite uma sociabilidade mais livre e que se conjuga com outras componentes da festa, tais sejam a violência e o erotismo. «Os *anjos* dos círios iam estropiando lôas (...) As irmandades iam todas de capas brancas, azuis ou cor de rosa; mas á volta era vê-las aos tombos, com as capas mais rotas do que a dos figos e todas roxas, da cor do vinho, que extravasava por não caber nos estômagos»²⁴.

O espaço do arraial é o local de uma socialização intensa, mas diferente dos espaços citadinos: as regras habituais são suspensas, o trabalho está ausente e a gratuidade impera. A comunidade separada da cidade reencontra-se na comunhão do canto e da música. Ali tudo é possível menos uma coisa: o trabalho.«Agora sim. Ao abrigo destas árvores, sob a sombra amiga destas ramos, que nos importa o mundo com todas as suas fábricas, e as suas lojas e as suas oficinas. A verdadeira oficina, a verdadeira loja, a verdadeira fábrica, é esta. Aqui respira-se, come-se, bebe-se, dança-se, ama-se, goza-se. Viva a folia, viva o Senhor da Serra!»²⁵.

Mas o afastamento do trabalho que quer dizer destruição, gasto, económico e energético, consumo, não impede, antes exige, a troca económica e o aparecimento de autênticos profissionais que com a festa lucram.

Na festa de Belas ao Senhor Jesus da Serra, que temos vindo a descrever, outros elementos rodeiam o espaço, dando-lhe a característica de feira e mercado: «Fora da quinta a feira boémia de barracas de lona, e *rodas* de jogar. E predominando naquelas ruas improvisadas de mercado chinezíssimo a tasca com mesas de pinho, imensos fogões de barro à entrada...»²⁶. Conforme Virgínia Rau²⁷ comprova no seu estudo, as feiras e mercados têm, em Portugal, a sua origem ligada às Romarias. Os motivos seriam fundamentalmente de ordem utilitária. De facto, grandes concentrações temporárias de pessoas, obrigariam a um apoio logístico correspondente. No entanto, R. Caillois apresenta-nos uma justificação bem mais próxima desse «fenómeno social» e total que é a romaria-arraial-festa. «A festa, na sua forma plena deve ser definida como o paroxismo da sociedade que ela purifica e renova, ao mesmo tempo. Não é o seu ponto culminante somente do ponto de vista religioso, mas também do ponto de vista económico. É o momento da circulação de riquezas, dos mercados mais consideráveis, da distribuição prestigiosa dos tesouros acumulados. Aparece como o fenómeno *total* que manifesta a glória da colectividade e a fortifica no seu ser»²⁸.

Sobretudo a troca económica deve servir como uma nova oportunidade de comunicação, discussão, perda de tempo, disputa agonística. «Uma varina correrá p'rá compra de um anel a rua inteira da quinquilharia, e safara-o afinal por 25, sendo o preço dele 30 réis. Descompuzera duas barraqueiras e perdera num aperto um pingente de filigrana da arrecada, mas levara-o afinal por 25!»²⁹.

Já nos referimos ao clima de erotismo que marca a romaria e a festa, a propósito dos signos linguísticos do próprio cronista. Também no arraial e na feira se criam as condições de um outro regime de aproximação, encontro e vivência dos corpos. As barreiras impostas pelo quotidiano habitual da cidade, onde impera o «bom tom», tem aqui mais uma oportunidade de ruptura. Oportunidade que se acrescenta a outras: os bailes campestres para as classes populares, a igreja, o passeio ou o teatro para os burgueses.

O encontro tem dois níveis de resolução a que chamaremos o espectáculo do corpo e o encontro erótico propriamente dito.

No primeiro caso, é a imagem do corpo: o corpo é sugerido, visto nos mais diferentes registos — desde o corpo atlético ao corpo disforme. «À multidão compacta um saltimbanco gritava o extraordinário do seu trabalho: a menina gorda — o homem serpente — o alto baixo — o preto branco. Pasmavam lapuzes p'ros maillots sujos, lantejoulados.» *As oposições linguísticas, mais do que anunciar, sublinhavam a imagem.* Os aspectos visuais e sensoriais destes espectáculos ultrapassavam todas as barreiras da linguagem. O erotismo directo era substituído por uma forma culturalizada e sublimada de desejo — o prazer de ver. Não sem razão, o circo e o espectáculo funambulesco em geral são uma das raras formas de «passar o tempo» que a Igreja tolera. O circo, ao contrário do teatro,

chocarreiro com a Igreja, não contém nada de repreensível. Para se assegurarem das boas graças das autoridades religiosas, os saltimbancos davam frequentemente os proventos de algumas sessões à igreja local.

No corpo *visto* concentravam-se as ansiedades, mas também as aspirações de diferentes sectores sociais; num jogo de aparências, o corpo, da mulher burguesa especialmente, exhibia signos distintivos de um ócio honorífico, na esperança de provocar separações e barreiras sociais evidentes. Para o homem rural, recentemente impelido à condição de operário, a representação dos seus gestos precisava cada vez mais de uma imagem exterior para ser percebida. Na verdade, nas formas anteriores de trabalho, pré-industriais, o resultado da acção, imediatamente percebido era o critério de valorização da acção. Contudo, com a industrialização, a acção em si é cada vez mais valorizada já que, agora, o resultado da acção no trabalho não é imediatamente percebido porque integrado num sistema de acções complexas. Ao valorizar a acção em si, a industrialização abria a representação do corpo à escolha. Ora, para o poder de então, a escolha tinha limites impostos pela necessidade de prevenir o anarquismo social. A bem da sobrevivência humana acautelava-se uma representação tradicional e estática do corpo, simultaneamente adversa da preguiça e da orgia energéticas.

Há muito que os espectáculos de circo tinham penetrado na cidade. Mas o contexto inicial em que o tinham feito modificara-se profundamente. Da ocupação da rua, sem autorização às vezes, passara-se à legitimação e controlo dos espaços fechados — os «Circos Whittoyne», o «Circo Price» e o «Novo Circo Price» são disso um bom exemplo. Legitimação e controlo que passavam muitas vezes pelo encerramento judicial dos espaços circenses³⁰.

Assim sendo, os saltimbancos e mesmo alguns artistas de circo reconhecidos, que sobravam das casas de espectáculo da cidade, viam-se compelidos a actuar fora de portas. E, numa espécie de movimento recorrente, o público regressava aos primórdios do espectáculo circense. Desta feita, o nomadismo do artista tinha correspondência no nomadismo do público: errante, vindo da cidade, assistia a espectáculos de qualidade muito duvidosa, mas de evidentes resultados funcionais. É de crer que o espectáculo do corpo constituísse o estádio intermédio entre o trabalho e a festa, num percurso que colocava opções ao corpo: excesso ou comedimento; orgia ou austeridade de costumes.

O encontro erótico tinha lugar em diferentes momentos: na dança, no prolongamento das refeições ou ao cair da noite.

«Algumas [*mulheres*] mesmo sem chapéu, tinham umas vermelhidões d'alcool nas bochechas finas, num desprezo claro de posições [*eram mulheres da burguesia*], e muito risonhas, espreguiçando-se no *surat* largo dos vestidos, estendidas sobre o mato seco, deixavam ver o seu pé miúdo, calçado em carneira. (...) No mais copado da mata havia um remanso grande que o sussurro do bulício ao longe fazia sobressair

mais. E os grupos continuavam-se, rareando, escondidos, por vezes dois, disfarçando ternuras ao sentir gente, fazendo idílio...»³¹.

Encontrando-se nos arraiais gentes de terras diferentes, organizadas, na maior parte das vezes, em círios de base religiosa, o anonimato e a fugacidade do contacto terão animado muitos ao estabelecimento de relações provisórias, tais quais as que tinham também lugar nas saídas domingueiras às hortas. Diz-nos a propósito Sousa Bastos: «... muitas saíam dali para irem casar, mas esquecendo-se de passar pela Igreja»³².

Em particular, os jovens tinham aqui uma verdadeira iniciação. Superando a sensação de fracasso que acompanhava tanto o amor burguês como o amor popular, imposta por barreiras de controlo social, a sublimação tinha neste espaço uma oportunidade de dissolução através do desregramento sexual.

No arraial não se perde oportunidade para o agonismo lúdico. Transfigurando as abluções religiosas em disputa profana, os romeiros disputam primazias. «Na madrugada de sábado para domingo, ha uma curiosa cerimonia a gosar no chafariz que fica quase junto à igreja da Atalaia: é a lavagem das caras dos romeiros, que se ordenam por grupos e vão das suas tendas, algumas co'as filarmônicas no couce e a frente ou mordomo ou juiz, que leva no braço a toalha com que, lavagem feita, se enxugam os carões de toda aquela rustilhada. (...) Aí começam tumultos facetos: o grupo que chegou primeiro não quer ceder lugar aos estranhos que vêm depois; ha gritarias, dichotes, chapadas de agua p'ró monte, debandadas de mulheres ganindo porque lhe molharam os casibeques... Intervenção dos maridos e dos manos, arremedos de batalha, 'te que algum trombone cheio de agua se despeje na cabeça de algum mais fogoso desordeiro»³³.

O que era ritual sagrado, tendo sofrido uma teatralização progressiva, transforma-se no arremedo da teatralização de outro costume tradicional abandonado na cidade: o confronto entre aldeias. Bastante menos violento do que este, não comportando a morte, nem por isso deixa de dar razão às análises de Caillois: «A festa, com efeito, não comporta apenas orgias de consumo, da boca e do sexo, mas também desregramentos de expressão, do verbo ou do gesto. Gritos, zombarias, injúrias, vaivém de gracejos grosseiros, obscenos ou sacrílegos, entre um público e um cortejo que o atravessa (...), assaltos de dichotes entre o grupo das mulheres e o dos homens (...) constituem os principais excessos de linguagem»³⁴.

Noutra romaria, o motivo lúdico da disputa é outro: «No alto da quinta, na clareira onde está a chamada Pedra Alta, ou dos Mouros, o rapazio e muitos romeiros entretiveram-se durante todo o dia a ver quem era capaz de subir ao pico daquele íngreme, escabrado e liso pedaço de granito, com cerca de seis metros de altura»³⁵. Recorrendo a rituais ou fazendo apelo ao ludismo pueril, a disseminação da festa sofre da sua ambivalência profunda: regulamentada, salta fora das normas;

encarada como acontecimento sério é ao mesmo tempo fútil; interessando à Igreja como alargamento de uma influência em crise, acaba em multiplicação de acontecimentos gratuitos. Mas à Igreja restavam-lhe poucas soluções. Definindo o sagrado em boa ortodoxia católica, corria o perigo de ver acentuar-se o anticlericalismo da Lisboa republicana e anarquista; mantendo a situação, corria o perigo de alimentar a decadência da devoção religiosa.

Que a devoção estava em decadência, tendo aproveitado o exercício do culto para outros fins «indecentes» e «escandalosos», demonstra-o bem o decreto de 26 de Março de 1873 do Patriarca D. Inácio, de que transcrevemos parte substancial³⁶:

«Tendo chegado ao nosso conhecimento que em várias Igrejas neste Nosso Patriarcado, e designadamente em algumas desta Cidade de Lisboa, se costumavam expor imagens a veneração publica por ocasião dos officios Divinos que se celebram nos dias de Quinta e de Sexta-Feira da Semana Santa, quando tal costume não passa de corruptela, por ser diametralmente oposto às Sagradas rúbricas, as quais estabelecem que todas as imagens estejam cobertas desde o Sábado da Paixão ate ao Sábado Santo, exceptuando sòmente desta regra a imagem de Nossa Senhora da Piedade; isto é, a imagem de Nossa Senhora com Jesus Cristo seu Filho, morto e reclinado em seus braços, e ainda assim mesmo com manto e véu negro, podendo assim ser conduzida em procissão na manhã de Sexta-Feira Santa, com pluviais negros (...) Tendo outrossim chegado também ao Nosso conhecimento que em algumas Igrejas deste Nosso Patriarcado e designadamente desta Cidade de Lisboa, vai continuar o abuso de se admitirem no número dos músicos pessoas do sexo feminino cantando com eles; o que certamente é perigoso e está em desarmonia com a disciplina da Igreja, segundo a qual só se tem permitido isso a tais pessoas quando viverem enclausuradas, e unicamente nas funções religiosas celebradas nas suas Igrejas conventuais, mediante muitas precauções, como se pondera no Rescrito que Sua Santidade Nos dirigiu em data de 3 de Fevereiro do corrente ano sob consulta Nossa.

E tendo Nós finalmente sido avisados que, em contravenção ao que dispõe a Constituição deste Patriarcado Liv. 4.º, Tit. 13.º, § 3.º *in fine*, nos três ultimos dias da Semana Santa em algumas freguesias deste Patriarcado voga o costume de tapar as janelas e frestas ao ponto de ficarem tão obscurecidas que as pessoas devotas não podem ler os livros de orações que levam consigo, e os incrédulos poderem praticar as acções mais imorais, indecentes e escandalosas, como desgraçadamente já tem sucedido. E querendo Nós cortar tais abusos, em desempenho do Nosso Ministério Pastoral, e em execução das mencionadas determinações, Ordenamos o seguinte:

- 1.º Que de ora em diante em toda e qualquer Igreja deste Nosso Patriarcado e Prelazias anexas, se cubram todas as imagens desde

- as vésperas do Sábado da Paixão até ao Sábado Santo, salvas as excepções acima mencionadas;
- 2.º Que em nenhuma dessas Igrejas se admitam pessoas do sexo feminino a cantar no número e coro exclusivamente composto de pessoas desse sexo, qualquer que seja a solenidade religiosa que se faça, ficando sòmente fora desta proibição as pessoas clausuradas com referência às suas Igrejas conventuais;
 - 3.º Que nos dias e noites da Semana Santa as Igrejas se conservem de tal modo iluminadas, que toda a pessoa que se encontrar dentro da Igreja, seja qual for o sítio em que estiver, possa aí ler livro que porventura tenha consigo, e daí presenciar tudo o que se fizer em qualquer sítio ou ponto interior da mesma Igreja.»

Não sabemos a que «acções imorais, indecentes e escandalosas» o Patriarca se refere. Todavia podemos antevê-las e descobri-las em referências de outras fontes. Alguns almanaques publicavam tratados sobre a «forma de namorar durante a missa»³⁷, autênticos códigos gestuais de significante dissimulado — movimento dos olhos, das mãos, da cabeça — e de significado reconhecível. Nas igrejas das freguesias onde dominavam os costumes burgueses verificaram-se distrações profanas: um olhar que se cruzava, um sorriso que era uma promessa, um gesto discreto que confirmava esperanças. Mas os rituais de galanteria não se limitavam à ausência de contacto físico, numa estilização que segregava uma cultura amorosa específica. Bem diferente aliás da imagem reservada e cheia de pudor que nos fica das prescrições dos Manuais de Civilidade de novecentos³⁸.

O ritual do beliscão, descrito por J. Dantas³⁹, frequente nas igrejas de Lisboa no século XVIII, manter-se-ia com certeza no século XIX, a avaliar pelos ataques da Igreja às acções imorais.

De facto, a Igreja, o espaço do sagrado, passara a ser um espaço privilegiado de sedução, contacto corporal e erotismo da burguesia. «A assistência à missa deixava de ter um significado religioso e cerimonial para passar a cumprir uma *função latente* específica: a de proporcionar oportunidades reais de galantaria»⁴⁰. Também a burguesia pervertia o carácter religioso e cerimonial das manifestações religiosas. Efeitos do liberalismo e do positivismo reinantes ou de uma resistência às imposições da própria burguesia, o facto é que até as manifestações alegóricas e barrocas das festas religiosas eram desvalorizadas, numa afirmação clara de que as hierarquias e distinções se haviam deslocado para outros espaços.

Que esse carácter alegórico e barroco das festas religiosas estava em decadência demonstra-o bem a escusa pedida pela Câmara de Lisboa ao Governo de convidar os habitantes da cidade a armarem as frontarias das suas casas. «Em Lisboa era costume antigo a câmara convidar os moradores das ruas por onde passava a procissão [*Corpo de Deus*] a

armarem as frontarias das suas casas. Em 1866 a Câmara pediu e alcançou do governo escusa de fazer tal convite, com o fundamento de que muitas pessoas não acediam a ele. O costume, tanto em Lisboa como nas províncias, nesta e noutras procissões solenes, era adornar pelo menos as janelas com vistosas cobertas, no que se fazia grande ostentação»⁴¹. A festa hierática já não satisfaz sequer os escalões sociais superiores, que preferem os espaços públicos ou os salões privados para ostentarem a sua condição.

3. Conclusão

Nas representações ociosas do final do século XIX duas correntes divergentes se devem distinguir. A extrema valorização, revelando-se livremente nos comportamentos, como em alguma literatura, contrasta com um ataque excessivo quase a tocar o pudor.

Por vezes, são os mesmos círculos que mostravam tanto pudor no que diz respeito às práticas ociosas, que se dedicam à boémia na aspiração de «matar o tempo». O que devemos concluir então? Devemos concluir pela hipocrisia pura e simples das teses morais ou pelo cinismo de uma prática que esbarra com fórmulas incómodas?

Parece-nos que nem uma nem outra das respostas podem resolver totalmente o carácter ambivalente do ócio nos primórdios da industrialização em Portugal. Somos antes inclinados a defender que existiam duas camadas sobrepostas de civilização, em permanente compromisso, não obstante serem contraditórias.

Enquanto desejo, vivência ou recordação, o ócio polariza as relações sociais, comparando-as com «habitus» precedentes, muitos deles seculares, projectando-as em aspirações futuras. A comparação com um passado mítico, uma idade de ouro, de fausto e opulência, está permanentemente presente nos «habitus» burgueses. Mas, por outro lado, as mudanças sociais da cidade, confrontam cada vez mais o comportamento de bom tom do burguês com a rudeza do rural e do operário, impelindo-o a distinguir-se não apenas na riqueza mas também nas aparências e nos comportamentos do quotidiano. A burguesia assume as suas aspirações a classe dirigente.

Pelo seu lado, a classe operária tende à comparação com um passado mítico, de contacto íntimo com a natureza, de regresso à pureza inicial. As referências de tipo naturalista e festivo estão permanentemente presentes nos «habitus» populares. Todavia, a urbe em vias de industrialização confronta o comportamento destes homens com situações cada vez mais complexas, impelindo-os a afirmarem-se por uma instrução mais evoluída e por um conhecimento técnico e profissional mais destre. Alguns sectores populares assumem as suas aspirações a uma vida cultural e instrutiva mais completas.

No ócio pudemos descortinar heranças culturais que transmitem a continuidade e a sobrevivência, a par de perdas que provocaram desaparecimentos e substituições. Se, como acentua J. Le Goff, o estudo das mentalidades é a «*história da lentidão na história*», o estudo do lazer constitui um campo por excelência desse desfazamento entre económico, social e político, por um lado, e mental por outro. É que o ócio de Lisboa no século XIX consiste sobretudo na recorrência a comportamentos tradicionais ou na imitação actualizada de signos e símbolos aristocráticos ou rurais.

E se a mudança vai tendo lugar, ela nunca é suficientemente convincente para que alterações decisivas tenham lugar. Mas, como vimos, a análise do ócio fez revelar um tempo mental retardado relativamente ao social e ao económico. E, neste sentido, nunca se trata de mudar tudo, mas de mudar *alguma coisa*. E esta alguma coisa não é coisa de somenos quando nos colocamos numa perspectiva de história de longa duração, já que pode contribuir para o esclarecimento dos mecanismos que nos levam hoje a dar uma importância cultural tão grande ao mal-chamado tempo livre.

No decurso da sua história, o tempo livre, longe de se constituir em tempo privativo, egocêntrico, ou de relação imediatista com o envolvimento, afirmou-se como tempo social, no sentido sociológico do termo, quer dizer, como tempo criador de novas relações sociais e portador de novos valores. Os valores são definidos aqui como os princípios e as normas que guiam a acção, que permitem justificar os julgamentos e que sustentam as decisões dos indivíduos, dos grupos e das sociedades, aqueles que determinam as escolhas fundamentais e que regem os seus comportamentos individuais e colectivos.

Pela difusão de novos valores, o tempo social criado pelo aumento, ainda que ténue, dos tempos livres, nos finais do século XIX, é um tempo social que dá nascença a um novo *ethos* que podemos qualificar de *pre-consumatório* ou de *ethos do tempo instrutivo*. É um *ethos* que relativamente a alguns sectores operários sucede ao *ethos* do trabalho e do produtivismo que caracteriza todo este período da industrialização. Ele está fundado sobre o valor atribuído ao tempo instrutivo e sobre a ideia de que o crescimento económico não pode ser obtido sem que os indivíduos se possam «completar» e equiparar às classes possidentes.

O tempo livre ou, mais propriamente, o tempo fora dos constrangimentos do trabalho, é um terreno de lutas e conflitos que estão na origem de certas modificações das estruturas sociais, de novas normas, de novas regras e de novas relações sociais. Suscita igualmente novos valores que contribuem para orientar e sustentar as aspirações e as escolhas dos indivíduos e dos grupos sociais, a propósito da utilização do tempo, influenciando assim a mudança social.

É certo que não se pode falar, com propriedade, em tempo de lazer, no período que analisámos. Mas pudemos verificar como em conjugação

com a reivindicação da redução dos horários de trabalho se detectam novas formas de utilizar o tempo: o recrudescimento do *tempo religioso* e do *tempo festivo*, em aparente contradição com o anti-clericalismo urbano, parece ser uma dessas formas. Mas não é a única. Aquilo a que chamámos *tempo instrutivo*, que se caracteriza pela profusão de associações culturais, recreativas e excursionistas, em crescendo no final do século XIX, e por uma maior afirmação de uma cultura popular específica, permite a afirmação periférica, sectorial e variante de novos valores.

Como é que estes novos valores periféricos, sectoriais e variantes se tornaram centrais, globais e estruturantes na nossa sociedade actual, é uma questão que só pode ser respondida através de dois percursos de investigação. Um percurso diacrónico que permita identificar as géneses:

- a experiência de um tempo livre em crescendo contribui para a tomada de consciência dos homens, na vida vivida, das possibilidades de uma melhor qualidade de vida?

Um percurso sincrónico que permita identificar as tipologias:

- os tempos da vida humana, os lugares e os grupos sociais afirmam-se no mesmo, ou buscam maneiras opostas de representar e viver o lazer?

Dissemos no início deste trabalho que a análise diacrónica da génese do lazer encontra a sua principal justificação nos problemas que se colocam aos homens do mundo actual.

Mas com isto não se quer dizer que se pretenda descobrir no passado ensinamentos que se possam aplicar à realidade presente. As condições materiais e mentais da sociedade são diferentes. Pretende-se sobretudo compreender os valores e as operações em jogo no âmbito de actividades sociais aparentemente libertas dos mecanismos de controlo social, abrindo pistas de crítica aos dogmatismos do presente. Crítica problematizante e simultaneamente interventiva.

Notas Bibliográficas

¹ ORTIÇÃO, R. (1943/46) — *As Farpas*, Lisboa, passim.

² in *Arquivo Municipal de Lisboa* (1878) — sessão de 7/1/1878.

³ SANTOS, M. L. L. dos (1983) — *Para uma sociologia da cultura burguesa em Portugal no século XIX*, Ed. Presença, p. 41.

⁴ *Inquérito Industrial de 1881* (II.^a Parte — Livro primeiro), Portugal, Ministério das Obras Públicas Comércio e Indústria.

⁵ *Inquirições pelas Associações de Classe sobre a situação do operariado*, in *Boletim do Trabalho Industrial*, n.º 49, 1910.

⁶ VIDAL, Angelina (1886) — «As operarias portuguesas» in *Voz do Operário*, n.º 327, 31 de Janeiro.

⁷ TENGARRINHA, J. (1983) — «Movimento grevista e sociedade em movimento: numa perspectiva histórica até 1920» in *Estudos de História Contemporânea de Portugal*, Lisboa, Editorial Caminho, pp. 59-70.

⁸ CABRAL, M. V., (1977) — *O operariado nas vésperas da República (1909-1910)*, Lisboa, Editorial Presença, pp. 120-121.

⁹ ALMEIDA, Fortunato de (1970) — *História da Igreja em Portugal*, vol. III, nova edição preparada e dirigida por Damião Peres, Porto-Lisboa, Livraria Civilização.

¹⁰ *idem, ibidem*, p. 461.

¹¹ *idem, ibidem*, p. 462.

¹² *idem, ibidem*, p. 463.

¹³ *idem, ibidem*, p. 463. Esta pastoral é integralmente publicada in *Bem Público*, série XIV, p. 305.

¹⁴ *idem, ibidem*, p. 463. Esta pastoral é integralmente publicada in *Bem Público*, série XVIII, p. 354.

¹⁵ in *Voz do Operário*, Lisboa, 1875, 1880, 1885, passim.

¹⁶ *Almanaque Tabora para 1870*, (1869) — Lisboa; e *Almanaque Ilustrado do Ocidente para 1882*, (1881) — Lisboa.

¹⁷ MESQUITA, A. Lisboa, (1903) — *Empreza de História de Portugal*, Sociedade Editora, p. 598.

¹⁸ *idem, ibidem*, p. 598.

¹⁹ FONSECA, Arnaldo, (1890) — «O Senhor da Serra» (Belas), in *Revista Ilustrada*, 15/IX.

²⁰ *idem, ibidem*.

²¹ *idem, ibidem*.

²² *idem, ibidem*.

²³ Arquivo fotográfico da Câmara Municipal de Lisboa (n.ºs 7791, 14 871, 17 041, 7571, 7572, 11 197).

²⁴ BASTOS, S. — *Lisboa Velha*, cit. por CÂNCIO, F. in *Arquivo Alfacinha*, vol. I, caderno VIII (p. 2).

²⁵ VICTOR, Jayme (1890) — *Brasil-Portugal*, 1/IX.

²⁶ *idem, ibidem*.

²⁷ RAU, V. (1943) — *Subsídios para o estudo das feiras medievais portuguesas*, Lisboa.

²⁸ CAILLOIS, R. — *O homem e o sagrado*, Lisboa, edições 70, pp. 122-123.

²⁹ FONSECA, Arnaldo — in *op. cit.*

³⁰ COSTA, Mário (1950) — *Feiras e outros divertimentos populares de Lisboa*, Lisboa, C. M. L., p. 278.

³¹ *idem, ibidem*.

³² BASTOS, Sousa (1917) — *Lisboa Velha (1850 a 1910)*, Lisboa, p. 27.

³³ ALMEIDA, Fiamó (1953) — *A Esquina*, cit. por Francisco CÂNCIO in *Arquivo Alfacinha*, vol. I, caderno XI, p. 18.

³⁴ CALLOIS, R. (1979) — *O homem e o sagrado*, Lisboa, Edições 70, pp. 118-119.

³⁵ PIMENTEL, Alberto (1903) — *A Extremadura Portuguesa*, vol. II, Alberto Pimentel transcreve relatos de Jornais de 1903.

³⁶ in *Bem Público*, série XVI, p. 313.

³⁷ *Almanaque das Travessuras do Cupido para 1913*, Porto, 1913, cit. por PAIS, José Machado in *Artes de amar da burguesia*, Lisboa, edições do I. C. S. da U. L., 1986, pp. 39-41.

³⁸ SANTOS, Maria de L. L. dos (1983) — *Para uma sociologia da cultura burguesa em Portugal no século XIX*, Lisboa, Ed. Presença, passim.

³⁹ DANTAS, J. (1916) — *O Amor em Portugal no Século XVIII*, Porto.

⁴⁰ PAIS, J. M. (1986) — *Artes de amar da burguesia*, Lisboa, edições do I. C. S. da U. L., p. 37.

⁴¹ ALMEIDA, Fortunato de (1970) — *História da Igreja em Portugal*, vol. III, nova edição preparada e dirigida por Damião Peres, Porto-Lisboa, Livraria Civilização, p. 456.