

ANTÓNIO FIRMINO DA COSTA *

ENTRE O CAIS E O CASTELO:
IDENTIDADE CULTURAL
NUM TECIDO SOCIAL INEGUALITÁRIO **

1. O PROBLEMA

Alfama é um bairro tradicional do núcleo histórico da cidade de Lisboa. A sua malha urbana data do período da dominação árabe. Embora destruída em grande parte pelo terramoto de 1755, voltou a erguer-se segundo o tipo de traçado original, de becos, ruelas e escadinhas, que ainda hoje possui. Situa-se na encosta que desce do Castelo até ao Tejo. Fica junto ao porto da capital; está marcada por um conjunto de actividades marítimas, portuárias e outras de carácter mais ou menos marginal.

Este bairro povoa os folhetos de propaganda turística e o imaginário colectivo dos portugueses. É a Alfama que os lisboetas vão passar, de doze para treze de Junho, a noite de Santo António (padroeiro de Lisboa), festa por excelência da cidade, feriado municipal. É também um dos locais onde se situam as «casas de fado», restaurantes turísticos onde, à noite, se canta essa canção a um tempo popular e comercial, tomada como símbolo da «cultura do povo português» (mas símbolo sobretudo da sua expressão urbana, de Lisboa em particular). E igualmente, este bairro, lugar obrigatório de passagem dos percursos turísticos pela cidade, aparecendo

* Assistente estagiário do curso de Sociologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa.

** Este texto faz uma abordagem inicial e exploratória a alguns aspectos duma pesquisa mais vasta que o autor tem vindo a realizar (de forma intermitente, desde 1980) em Alfama, conjuntamente com Maria das Dores Guerreiro.

continuamente nos cartazes e desdobráveis publicitários que convidam os portadores de divisas fortes a visitarem o país.

Quem diz Alfama, diz Bairros Populares, Velha Lisboa, Património Arquitectónico, Santos Populares, diz Fado. Alfama conota turismo, cultura popular, raízes de identidade nacional. Paradoxalmente (ou antes, como normalmente acontece com os referentes mais importantes do imaginário social), Alfama, investida por um discurso exterior que a constitui em objecto típico, tem sido uma realidade social e cultural consideravelmente desconhecida.

A forte identidade cultural de Alfama será produzida apenas a partir do exterior? Ou será que existem ali processos próprios de produção e representação de identidade, fundados nos meandros da rede em que se entretecem as suas relações sociais? E, no caso afirmativo, quais são esses mecanismos e essas práticas de produção continuada da identidade de Alfama? E quem são os seus protagonistas?

Não podemos desenvolver aqui as respostas a todo este conjunto de interrogações. Vamos limitar-nos, apenas, a traçar um primeiro esboço de caracterização das práticas culturais e das relações sociais do bairro, bem como a propor algumas hipóteses para a sua compreensão ⁽¹⁾. Fá-lo-emos sob a égide da problemática levantada, sintetizável na seguinte pergunta: Neste recanto da velha Lisboa, que articulações se podem detectar entre identidade cultural e textura das relações sociais?

2. UM QUADRO SOCIO-ECOLÓGICO ESPECÍFICO

A origem histórica do bairro é provavelmente quase tão antiga como a da cidade. Sem entrar em detalhes, lembremos que a povoação que originou Lisboa existia já anteriormente à ocupação romana. Parece datar desta última época a primitiva urbanização da encosta situada entre o castelo e o rio. As muralhas do castelo e a chamada «cerca moura», talvez

⁽¹⁾ Num outro artigo (Costa, 1984) complementa-se a análise, centrando a atenção no problema dos protagonistas e do contexto estrutural dos seus fluxos. Ou seja: admitida a existência duma marcada identidade cultural de Alfama produzida a partir do tecido social do bairro, através de práticas alicerçadas no seu interior, a questão é então a de saber quem são os agentes dessas práticas e quais os processos sociais, relacionados com a sua origem, em que se acham envolvidos.

de origem visigótica, foram reconstruídas pelos árabes a partir da conquista de 714. Em 1147 Lisboa é cercada, assaltada e conquistada pelos exércitos do primeiro rei português, e dos cruzados nórdicos seus aliados. Entre estas duas datas decorreram mais de quatrocentos anos de permanência árabe. Segundo Alexandre Herculano, Alfama foi nessa época o bairro nobre e culto, arrabalde da Lisboa gótica, situado do lado de fora da primeira cerca de muralhas que, descendo do castelo até à zona ribeirinha, envolvia parte da encosta urbanizada. Ainda segundo Herculano, «quando, porém, no século XIII a população cristã, alargando-se para o ocidente, veio expulsar os judeus do seu bairro primitivo, situado na actual cidade baixa, e os encantou para a parte sul da catedral, a Alfama foi perdendo gradualmente a sua importância, e converteu-se afinal num bairro de gente miúda e, sobretudo, de pescadores» (Herculano, s/d: 148 ss.).

Com o enorme surto do comércio e, em particular, do tráfego marítimo da época dos *Descobrimentos*, nobres e ricos mercadores vieram instalar-se no bairro ribeirinho. Dessa época sobrevive a famosa «casa dos bicos», construída por um filho de Afonso de Albuquerque, vice-rei da Índia. O terramoto de 1755 e o incêndio que se lhe seguiu destruíram quase toda a Alfama. Não inseridos nos planos da moderna e geométrica reconstrução pombalina, os terrenos do bairro tenderam a servir ao realojamento de camadas baixas da população. A opinião de Maria José Paixão a respeito da ocupação de Alfama a seguir ao terramoto é a seguinte: «Depois da catástrofe a população ficou reduzida a metade e, dessa metade, as pessoas com mais possibilidades económicas deslocaram-se para outras zonas de Lisboa, pelo facto de as melhores casas terem ficado completamente arruinadas, deixando Alfama quase desabitada. Pensamos pois que Alfama actual, com todas as características populares teve a sua origem neste acidente. Com efeito, gente humilde veio habitar este bairro de Lisboa, depois de o ter pobremente reparado» (Paixão, 1972: 10 ss.).

Não negamos que este seja um dos aspectos importantes do percurso histórico pelo qual passou a realidade social do bairro. Mas como compreender então a quantidade de palácios, palacetes, casas grandes e mansões que por todo o lado polvilham Alfama? Um estudioso de Lisboa, Norberto de Araújo (1940), referencia e descreve dezenas desses prédios e historia-lhes os proprietários, nobres fidalgos e abastados burgueses, que aí se instalaram ao longo dos últimos

séculos, nomeadamente ainda no século XIX, localizando-se alguns casos de permanência dessas famílias no século XX.

Este e outros aspectos sintomáticos da estrutura social de Alfama, a que adiante nos referiremos mais detidamente, permitem pôr em dúvida a tese de que a forte *identidade cultural* do bairro se explicaria por uma *homogeneidade social* em que assentaria a sua composição de classe.

Alfama caracteriza-se pela especificidade ecologico-urbanística do seu espaço interior. Do alto do miradouro de Santa Luzia, sobranceiro a Alfama, avista-se todo o bairro. O casario estende-se, pela encosta abaixo, encavalitado, irregular, de paredes claras (às vezes de azulejo) e telhados vermelhos. As vielas labirínticas não se conseguem nem adivinhar, tal a densidade dos prédios. Ao fundo fica o Tejo. Desce-se um lanço de escadinhas e, subitamente, entra-se num outro mundo. A vista de horizontes largos desaparece. O bairro fecha-se sobre o visitante. O olhar bate sistematicamente, de imediato, nas paredes que por todo o lado, apertando-se, se levantam. O céu só se avista na forma de faixas azuis rectangulares entre beirais. A vida citadina lá de fora deixa de se ver, de se ouvir, de se sentir. Alfama é um mundo à parte, fechado sobre si próprio, absorvente de quem penetra, desprevenida ou deliberadamente, num dos múltiplos poros que se abrem para a superfície exterior. A luminosidade lá de dentro é outra, não há contrastes de sol e sombra, mas uma iluminação difusa, como que originária de dentro do próprio bairro. À noite os becos escuros são pontuados, aqui e ali, por candeeiros com armação de ferro trabalhado.

Em Alfama há alguns pontos de referência principais. Um é o largo do Chafariz de Dentro, ao fundo da encosta. Centro da vida do bairro, nele desaguam inevitavelmente as ruas e as pessoas, e constitui, de algum modo, o pólo oposto a Santa Luzia e às Portas do Sol, miradouros situados no cimo do bairro. Do Chafariz de Dentro (também conhecido localmente por Tanque dos Cavalos) parte a única rua que merece esse nome: a rua dos Remédios, traçada a direito e mais larga que as outras. Outros pontos de referência: as igrejas de São Miguel e Santo Estevão, cada uma de seu lado, a meio da encosta. Dos nomes destas igrejas baptizaram-se duas freguesias de Alfama: precisamente São Miguel e Santo Estevão; limites administrativos retomados sem dúvida dos perímetros das paróquias locais, cuja ancestralidade remonta provavelmente ao século XII.

Completaremos noutra altura esta breve descrição. Serve-nos aqui apenas para permitir enunciar uma hipótese que

se tem vindo a consolidar à medida que conhecemos melhor o bairro. É a de que a sua configuração ecológico-urbanística, enquanto espaço fechado, de becos apertados, ruas estreitas e pequenos largos (espaços de intensa utilização pelos vizinhos nas suas interações quotidianas) contribui para a produção continuada duma identidade própria de Alfama, e é um dos elementos estruturadores das específicas relações sociais e práticas culturais do bairro.

Um dos aspectos fundamentais dessa identidade de Alfama é o dos seus limites. É difícil estabelecê-los. Para a indefinição terão contribuído as alterações sucessivas aos limites administrativos, detectáveis pelo menos a partir do século XIV, tendo sido, por sua vez, uma das quatro grandes divisões administrativas em que se dividia Lisboa, englobando grande número de freguesias. Foi esta a situação até 1867, data em que os bairros nominalmente designados desapareceram da organização administrativa do espaço urbano. Alfama não é, pois, hoje em dia, uma circunscrição administrativa. É, entretanto, identificada, como já referimos, nos discursos do exterior. Será possível identificar os seus limites nas representações culturais dos seus habitantes? As gentes do bairro nem sempre dão respostas precisas e coincidentes. Em zonas de fronteira pudémos mesmo ouvir pessoas que diziam habitar em Alfama se pensavam estar a ser objecto duma procura turística, mas pouco depois contam uma história de rivalidade, de conflitos «entre nós e os lá de baixo, de Alfama»! E isto a propósito das festas dos Santos Populares, momentos particularmente sensíveis à representação simbólica da identidade colectiva. Sem aprofundarmos mais aqui esta questão, diremos apenas que se revela inquestionável ser o núcleo de Alfama constituído pelas freguesias de Santo Estevão e São Miguel. Foram estas duas freguesias que tomámos para objecto do nosso estudo.

3. POPULAÇÃO, ACTIVIDADES, MIGRAÇÕES

No interior dos limites assim traçados, verifica-se existir uma altíssima densidade populacional (uma das maiores de Lisboa, apesar dos prédios serem baixos e antigos). Densidade essa que já vem de trás. A população não aumentou muito, nas freguesias de Santo Estevão e São Miguel, ao longo deste século; o que se compreende pela manutenção do número de fogos. É mesmo possível que tenha diminuído alguma coisa nas duas últimas décadas. Mas quanto a esse

assunto a indeterminação é enorme. O que, se por um lado se trata duma carência sociográfica a ultrapassar, por outro lado, curiosamente, abre-nos importantes pistas de análise sociológica, como iremos ver de seguida.

Os recenseamentos gerais da população dão os seguintes valores ⁽²⁾:

ANOS	1864	1878	1890	1900	1911	1920	1930	1940	1950	1960	1970	1981
FREGUESIAS												
Sto. Estevão	3505	4129	4909	5345	5943	6139	5784	5721	4808	7395	5353	4581
S Miguel	2256	2824	3299	3274	3696	3808	3457	3594	3550	5614	4030	3476
TOTAL	5761	6963	8202	8619	9637	9947	9241	9315	8358	13009	9383	8057

De acordo com M. José Paixão (Ibid.), os dados censitários mais antigos disponíveis para a freguesia de Santo Estevão (do ano de 1300) dão uma população de 3 600 pessoas, não muito distinto das 4 581 de 1981. Em São Miguel, de acordo com os mesmos apuramentos, em 1981 haveria 3 476 habitantes. Mas os habitantes do bairro não acreditam nos números oficiais. Essa descrença manifesta-se nomeadamente nos elementos das Juntas de Freguesia, em princípio bem colocados para possuírem uma boa sensibilidade aos dados demográficos da população local. Um primeiro indicador provém do Recenseamento Eleitoral, realizado nas autarquias locais. Em Santo Estevão, o número real de recenseados para o exercício do voto (maiores de 18 anos) era, em 1981, de 4 176 indivíduos. Considerando que os menores de 18 anos são cerca de 20% da população, a extrapolação a partir do Recenseamento Eleitoral daria cerca de 5 220 pessoas, ou seja, quase mais 700 que as detectadas no recenseamento geral da população. Mas se há recenseados eleitorais que não figuram no censo geral da população, o problema não fica por aqui. De facto, apercebemo-nos de que, para além disso, existe um grande número de habitantes de Alfama que não consta sequer dos cadernos de recenseamento eleitoral das freguesias do bairro ⁽³⁾. Convergentes com estas, outras indicações são

⁽²⁾ Os valores até 1970 foram retirados de M. José Paixão (Ibid.: 17), que utilizou como fontes o «X Recenseamento Geral da População», Tomo I, vol. I e o «XI Recenseamento da População», 1970 (Dados Preliminares). Os dados de 1981 são apuramentos provisórios do I.N.E., ainda não publicados.

⁽³⁾ O que quer dizer que se recensearam noutras freguesias. Já se verá onde se situam.

as que se referem à densidade habitacional (n.º de pessoas por alojamento ou n.º de famílias por alojamento), e cujos valores se revelam, em estudos realizados por várias instituições, consideravelmente inferiores ao que a observação sistemática e a opinião de entrevistados parecem indicar⁽⁴⁾.

Uma coisa é certa: a grande disparidade existente entre as informações conseguidas através duma longa permanência no bairro e os vários inquéritos oficiais ou oficiosos. Porquê?

Uma das razões a que tal facto se deve é muito simplesmente a grande sobrelocação que existe nestas freguesias, com famílias e indivíduos sós amontoados em minúsculas divisões de casas velhas, deterioradas e mal equipadas, muitas vezes subdivididas em superfície e em altura, de formas dificilmente imagináveis. A sobrelocação não é declarada, por receio ao controle oficial, por mais que os agentes dos recenseamentos garantam a confidencialidade dos dados.

Este procedimento é aliás apenas um exemplo, com fundamentos imediatamente compreensíveis, dum traço essencial das práticas sociais e culturais do bairro e que consiste na permanente aplicação de *táticas de camuflagem* perante quem vem de fora, táticas múltiplas e sobrepostas, que se articulam, no conjunto, como uma autêntica estratégia de relacionamento com o exterior, a qual, sendo de camuflagem, é também como que uma segunda natureza, conjunto de mecanismos e estratégias de identidade. Veremos, no prosseguimento da análise, algumas implicações desta hipótese.

Mas, procuremos, para já, perceber melhor as mencionadas discrepâncias a propósito do volume da população residente. O que nos leva a um mundo complexo em que os problemas habitacionais se entrecruzam com as actividades, a origem geográfica da população, a estrutura socio-profissional, e com as redes de poder e influência que se geram no bairro. O «Inquérito às Condições de Vida e Habitacionais da Cidade de Lisboa», realizado pela Câmara Municipal de Lisboa em 1963 (Paixão, Ibid.), diz que a maioria da população activa se situava na categoria dos «operários não especializados e dos trabalhadores braçais» (1.º lugar), dos «empregados» (2.º lugar) e dos «contramestres e operários especializados» (3.º lugar). Além disso 30% da população total era constituída por «domésticas». Os ramos de actividade

(4) Vejam-se, por exemplo, os recentes resultados obtidos pelo grupo de trabalho que realizou a *Caracterização Social da Cidade de Lisboa* (1981).

com maior incidência eram aqueles que incluíam os «transportes», seguindo-se o «comércio» e, em terceiro lugar, as actividades ligadas ao artesanato e à indústria transformadora⁽⁵⁾. A vida de Alfama sempre esteve, e ainda está, fortemente marcada pela actividade portuária. Marinheiros e fragateiros havia-os até há poucas décadas. Mas havia também, e é esse o caso hoje em dia, grande número de estivadores, conferentes, agentes de tráfego, funcionários de despachantes, das agências de navegação, da alfândega. Em torno desse eixo central de actividade agrupam-se as tascas, restaurantes, leitarias, cafés, comércio variado, e interpenetram-se actividades marginais ligadas ao contrabando, roubo, prostituição, bandos de intimidação-protecção, etc. . Um pouco na confluência de tudo isto com o turismo aparecem as casas de fado, aliás situadas também na confluência das linhas urbanísticas de Alfama, na zona do Chafariz de Dentro.

Em busca de um modo de vida mais remunerador, gerações sucessivas de gentes das Beiras migraram para Alfama, atraídas pelas actividades marítimas, sobretudo pela estiva. Vieram da Pampilhosa da Serra, da Lousã, de Góis. Mas vieram também os de Ovar (daí, diz-se, o nome de «ovarina» ou «varina», dado às vendedeiras de peixe) e os de Alcochete, os de Abrantes e os do Minho. Estas, algumas das grandes «colónias» de Alfama, para além dos galegos, de que um núcleo importante trabalha ainda actualmente ligado à actividade portuária. Destes migrantes são também grande parte das tascas, leitarias, mercearias e cafés. Anteriormente às transformações no funcionamento da estiva e do respectivo sindicato, operadas a seguir ao 25 de Abril de 1974, acontecia muitos desses homens da Galiza trabalharem seis meses no porto de Lisboa e passarem outros seis meses na sua terra natal. O mesmo, ou parecido, acontecia com muitos dos migrantes das Beiras, que assim compatibilizavam o trabalho agrícola com uma actividade sazonal, para que vinham em busca de acumularem uns dinheiros. Muitos outros foram ficando permanentemente por Alfama, dedicados ao único fito

⁽⁵⁾ Estes dados são antigos e imprecisos, mas são os que existem de momento. Em todo o caso não se deve ter processado entretanto uma alteração drástica das actividades profissionais. Tanto quanto nos temos podido aperceber, predominam como grupo profissional os empregados de escritório, comércio e serviços, seguindo-se os trabalhadores da estiva e outras actividades portuárias e marítimas e em menor escala os operários industriais. Há também um número apreciável de pequenos comerciantes e alguns artesãos.

de amealharem um pecúlio razoável, tal como, dizem-nos no bairro, fazem aqueles que emigram (emigraram) para a França ou a Alemanha.

O mecanismo funcionava da seguinte maneira. Vinha um indivíduo da província, arranjava uma casa, conseguia entrar para a estiva. De imediato mandava chamar parentes e amigos. Instalação já havia. Aboletavam-se todos em casa do primeiro. Já aí começava este a realizar dinheiro dos sub-aluguéis. Depois era preciso arranjar-lhes emprego. Não se entrava para a estiva de qualquer maneira. Os membros efectivos do sindicato eram em número limitado. Para além destes havia os «homens-da-rua» que, duas vezes por dia, de manhã e à tarde, se juntavam à porta da Casa do Conto, à espera de serem eventualmente chamados. Essa foi uma das razões para que junto ao cais se multiplicassem as tascas e as vendas de comes e bebes.

Uns pela mão dos outros, os migrantes têm vindo a instalar-se em Alfama, com mira no trabalho portuário. As «casas da malta» proliferaram. Ainda há trinta anos se contavam pelas dezenas essas casas onde se amontoavam os estivadores para aí pernoitarem. Ainda hoje existem algumas. Outros instalam-se, em números inconcebíveis, em casa de amigos e parentes. E aí permanecem, às vezes um par de anos, às vezes a vida toda. Recenseados eleitoralmente, muitos deles, pela terra de origem (não fazendo, assim, parte dos cadernos eleitorais das freguesias de Alfama), não detectados pelos censos da população, explicam, em grande parte, a inconsistência dos números referentes à população residente.

Mas serão apenas esses não-recenseados (para fins eleitorais) em Alfama os únicos provenientes da província? De modo nenhum. Por exemplo, na freguesia de Santo Estevão, quase 60% *dos ali recenseados* são também oriundos de fora de Lisboa. E mais ainda, embora sem confirmação estatística rigorosa, dum pequeno inquérito realizado nessa freguesia retirámos a ideia de que mais de metade dos pais dos actuais residentes são naturais da província. Ou seja, grande parte da população de Alfama tem, em primeira ou segunda geração, raízes nos campos portugueses.

O que levanta uma questão muito interessante. Como compreender que sejam, em grande parte, migrantes rurais, os agentes de práticas culturais marcadamente urbanas, dum bairro lisboeta de forte identidade, associado simbolicamente aos mais característicos traços duma cultura popular urbana do núcleo histórico da capital portuguesa?

Esclareça-se desde já que nem todos os migrantes têm o mesmo destino. Uns conseguem ser bem sucedidos, progredem na hierarquia da estiva e das redes de influência locais, arranjam capital suficiente para se «estabelecerem» com uma tasca ou leitaria, e quando vão à terra natal são os mordomos das festas; outros não passam da cepa torta, sobrevivem como podem. Uns mantêm-se fortemente enquistados sobre si próprios na permanência em Alfama, sempre estrangeiros e deslocados. Por vezes agrupam-se em torno de colectividades de tipo «casas regionais», como a Casa da Pampilhosa, na rua das Escolas Gerais. Mandam o dinheiro para a terra, financiam a respectiva «Comissão de Melhoramentos». Outros integram-se completamente na vida de Alfama e acabam por se desligar do meio de origem. Outros ainda desdobram-se pelos dois espaços, citadino e rural. Vêm em gerações sucessivas. Normalmente não deixam a casa e a terra que possuíam. Quando envelhecem voltam, muitos deles, e reconstróem a casa. Os filhos, entretanto, crescem e empregam-se em Alfama. Vão à terra uma ou mais vezes ao ano. Começam a construir lá outra casa. Pensam que, com a reforma, talvez se instalem lá. Nas férias levam, por sua vez, os filhos, nova geração que assim começa a estabelecer laços com o mundo rural.

A organização da estiva era (e é ainda, embora com modificações) uma complicada organização hierárquica, um meio social de acesso restrito, uma rede de influências que se desdobravam para além da actividade portuária propriamente dita, em várias direcções. Havia os encarregados, os efectivos, os suplentes e os homens-da-rua. Estes últimos desapareceram nas recentes transformações da actividade portuária e do sindicato. Também se alterou o regime de trabalho. Hoje os filiados no sindicato têm um ordenado garantido (embora o quantitativo que realmente recebem dependa ainda das modalidades em que são chamados a trabalhar), funcionam por turnos pré-fixados, há uma numeração que indica a ordem de chamada. Mas anteriormente, até há poucos anos, não era assim: os encarregados é que escolhiam com quem queriam trabalhar. Levavam os cartões dos amigos, parentes ou «recomendados» no bolso, e só chamavam os que faltassem para completar a equipa. Por vezes iam chamar alguns «da rua», que disputavam entre si rudemente a possibilidade de obterem trabalho. Quem vinha da Pampilhosa, ou doutro local, tinha por vezes de pagar, dizem-nos, várias dezenas de contos para entrar na estiva.

Hoje em dia vive-se na estiva uma situação de transição, em que algumas interferências institucionais provenientes do estado, da organização das empresas de transitários e agentes de navegação, dos sindicatos, ocasionaram as modificações referidas, que se debatem com as práticas tradicionais e as correspondentes cristalizações das relações de dominação/subordinação. Mas é entretanto bastante claro que muitas das linhas de força da realidade social a que temos vindo a fazer referência se mantêm actuaes.

Para se arranjar casa, para se entrar na estiva, para se ser chamado ao trabalho um número de vezes conveniente, em condições vantajosas, para se conseguir ter acesso à variedade de locais e situações que permitem a sobrevivência diária e o mínimo de sucesso económico, para tudo isso é preciso estar integrado em redes complexas de influências. Estas mergulhavam (e mergulham ainda) as suas raízes no próprio cerne das actividades portuárias, em estreita e intrincada articulação com os grupos de parentes e conterrâneos, e encontram prolongamentos nas mais variadas áreas, desde as relações de vizinhança à acção das colectividades, passando por eventuais pertenças a actividades mais ou menos colaterais ou marginais, e pelas mais diversas práticas culturais, onde se podem enumerar as actividades desportivas, a frequência das tabernas e colectividades, as práticas festivas e o fado.

Podemos encontrar aqui base para emitir uma hipótese explicativa do facto de a cultura popular urbana presente em Alfama ser em grande parte protagonizada por migrantes rurais. Não será que a integração dos migrantes nas redes de relações económicas e de poder da vida do cais e de Alfama obriga a uma rápida aquisição dos saberes culturais, dos valores, dos códigos de comportamento, das redes de significações, do imaginário que impregna a vida alfamita? E simultaneamente, mas em sentido inverso, não contribuirá o conjunto de mecanismos que obrigam a esta forte adesão multifacetada ao conjunto das práticas, das atitudes e duma série de elementos estruturantes das representações locais do mundo e da sociedade, não contribuirá isso decisivamente para que se verifique em Alfama uma forte *permanência cultural* tão estranhamente sobreposta a uma extrema *rotação demográfica*?

Por outro lado, podemos interrogar-nos sobre se a permanência e a identidade culturais do bairro não serão preferentemente protagonizadas por eventuais «linhagens» de al-

famistas descendentes de sucessivas gerações lisboetas, que assumiriam uma posição social e cultural dominante.

Este é sem dúvida um dos aspectos do problema, que permite situar desde logo uma das dimensões das *clivagens sociais* (por oposição a homogeneidade social) existentes em Alfama: a clivagem entre os que «são mesmo de Alfama» e os «da província». Mas trata-se dum aspecto apenas parcelar e consideravelmente enganador. Não podemos desenvolver aqui a questão ⁽⁶⁾. De momento, anotem-se somente os dois seguintes factos: em primeiro lugar, como já referimos, grande parte dos naturais de Alfama são por sua vez filhos de migrantes rurais (e portanto, a «linhagem lisboeta milenar» é mais mítica que real); em segundo lugar, as actividades, redes de relações e estilos de comportamento, tidos por caracteristicamente urbanos, lisboetas e alfamistas, têm muitas vezes também como actores indivíduos nascidos eles próprios em meio rural, mas que adquiriram entretanto os modos de inserção social e a «maneira de ser» distintivos destas formas culturais dos «bairros populares» da capital.

4. PRÁTICAS CULTURAIS E IDENTIDADE COLECTIVA

Como se pode perceber, um tecido social deste tipo não se deixa facilmente captar. Falámos em mecanismos de camuflagem a propósito da dificuldade em ter uma ideia precisa de algo tão elementar como o volume da população residente. O mesmo se passa, por maioria de razão, a propósito de aspectos mais complexos da estrutura das relações sociais do bairro.

A dimensão cultural é muitas vezes uma importante via de acesso à captação dos processos de reprodução da sociedade. Neste caso particular torna-se um recurso indispensável. O raciocínio subjacente a esta aposta metodológica é, esquematicamente, o seguinte. A análise sociológica não pode tomar à letra as representações que os indivíduos e as comunidades têm de si próprios nem as representações que produzem nas interações com o exterior (nomeadamente com o sociólogo ou o antropólogo); há que procurar as relações sociais objectivas que subjazem a essas representações. Mas, em seguida, não se pode cair na ingenuidade de pensar que

⁽⁶⁾ Veja-se o desenvolvimento feito em «Alfama: entreposto de mobilidade social» (Costa, 1984).

aquelas representações são puramente alheias à estrutura das relações sociais. Pelo contrário, são um dos componentes intrínsecos delas, e articulam-se com as outras dimensões⁽⁷⁾. Logo, não podem deixar de, de algum modo, revelar permanentemente essas estruturas de relações sociais. O que é preciso é saber decifrá-las. E essa decifração é tanto mais importante quanto, de facto, a maioria dos dados que obtemos, por observação sistemática ou participante, por entrevistas e questionários, pertencem, no fundo, a esta dimensão da representação produzida nas situações de interacção (nomeadamente com o observador/entrevistador). Não nos vamos alongar aqui com considerações teóricas e metodológicas. Acrescentamos apenas que, dada a natureza do social, é impossível as relações sociais não se manifestarem de algum modo, mesmo que produzam estratégias de camuflagem. O procedimento que consistiria em ir à procura, ingenuamente, de dados «autênticos», «verdadeiros», sobre a realidade social dissimulada, não faria mais do que ser envolvido numa outra ordem de representações; o procedimento adequado é o de tomar como pontos de partida esses conjuntos de práticas e representações, confrontá-los, entre si e com outras informações, e tentar daí inferir as relações sociais de que fazem parte e que em parte expressam. Uma coisa os mecanismos de camuflagem não conseguem dissimular: é a si próprios. Quanto mais se multiplicam, mais indicações nos podem dar; mas na condição de serem articulados com os conjuntos per-

(7) Cremos ser pacífico afirmar-se que este é um dos problemas mais importante da análise sociológica e dos que continuam a ser debatidos. Alguns dos principais contributos recentes para essa reflexão são os de Pierre Bourdieu, com a sua proposta do *modo de conhecimento praxeológico*, dupla ruptura com o modo de conhecimento teórico *fenomenológico* e com o *objectivista* (Bourdieu, 1972), proposta desenvolvida nomeadamente em Bourdieu, 1979 e Bourdieu, 1980.

Uma consideração particularmente explícita a este propósito é a que se encontra em Maurice Godelier (1977: 49): «Um certo marxismo esqueceu com demasiada frequência que o pensamento não 'reflecte' passivamente a realidade mas interpreta-a activamente. O mais grave não está aí, pois que se esquecia também que o pensamento não somente interpreta a realidade, mas *organiza* todas as *práticas* sociais sobre essa realidade, contribuindo portanto para a produção de novas realidades sociais».

Outros contributos interessantes são os de Eliseo Verón (1977 e 1981) e os de Anthony Giddens (1976 e 1979). Mais antigos, mas nem por isso merecedores de esquecimento, são as propostas de Peter Berger e Thomas Luckmann (1976).

tinentes de práticas e representações sociais em que se inserem.

Para avançarmos na análise precisamos portanto de passar por uma inventariação, se bem que muito parcelar e abreviada, de algumas das mais importantes práticas culturais de Alfama, procurando manter-nos atentos à forma como constituem e exprimem as relações sociais do bairro e, nomeadamente, à maneira como algumas daquelas práticas, ao exercerem um efeito de camuflagem, podem constituir, aos olhos do analista, sintomas para a elucidação do complexo social em que se inserem.

Um ponto importante da identidade colectiva e das práticas culturais de Alfama é o *ciclo festivo*. As festas mais importantes são as do Carnaval e as dos Santos Populares. Hoje em dia as festas do Carnaval são essencialmente realizadas no interior das colectividades, ao passo que as festas dos Santos Populares têm como espaço de realização por excelência a rua. Isto marca uma distinção essencial entre os dois principais momentos festivos de Alfama. Por outro lado, as festas dos Santos Populares estão também hoje em dia muito viradas para o chamamento do turista e do visitante, orientadas para o ganho económico proveniente das despesas do forasteiro. No Carnaval, as realizações são puramente internas ao bairro. Os mais velhos falam dos Carnavais antigos, que eram festas de colectividade e de rua, com grande animação. Um componente essencial do Carnaval eram as cegadas. Estas consistiam em representações declamadas e cantadas (com fados), com grande conteúdo de comentário e crítica. Hoje em dia, a utilização da rua como espaço de festa é restrita. Limita-se a alguns breves cortejos de enterro do entrudo, à meia-noite da terça-feira de carnaval. A cerimónia é bastante ritualizada, com o morto, o padre, o sacristão, a viúva, o cortejo, a leitura do testamento, tudo isto acompanhado por gritaria, risos e grandes quantidades de água lançada em todas as direcções, que encharcam os circunstantes. O cortejo sai finalmente à rua, visita ou não outras colectividades, confrontando-se no caminho com pessoas às janelas. Nos dias anteriores, há bailes, palhaços, desfiles de máscaras.

As festas dos Santos Populares passam-se em Junho e prolongam-se do Santo António (13 de Junho) ao São Pedro (29 de Junho). A festa de Santo António é de longe a mais importante e o bairro é autenticamente invadido por enormes multidões de lisboetas que ali vão comer sardinha assada, comprar manjericos com quadras populares em pequenas fitas

de papel, dançar num baile animado por um moderno conjunto rock ou por um antigo «cavalinho», composto normalmente por cinco elementos duma banda de música que tocam, em cima dum estrado de madeira, marchas, tangos, música brasileira, danças do folclore português. A maior parte dos visitantes acaba por não fazer nada disto e limita-se a ser arrastada, na noite quente de verão, pelas filas compactas de pessoas que dificilmente circulam pelas ruelas apertadas. Os de Alfama instalam, pelas ruas e becos, os «retiros» onde vendem vinho, sardinhas e chouriço assado. Algumas colectividades armam «tronos de Sto. António», mas cada vez menos, devido à falta de subsídios da Câmara de Lisboa. As ruas estão enfeitadas com balões de cores iluminadas e festão, cuja quantidade e perfeição flutuam também com as verbas que o município atribui. Esta relação com a Câmara de Lisboa provém, pelo menos, de 1932, data da realização das primeiras «marchas populares», em que aparecem representados os bairros de Lisboa.

Em Alfama, a marcha era tradicionalmente organizada pela colectividade Boa-União, a mais antiga, (fundada em 1870). Esta colectividade funcionou repetidamente como interlocutor preferencial do bairro com o poder municipal e estatal, recebendo chefes de estado, ministros e embaixadores, e organizando-lhes festas, no contexto da política cultural populista do salazarismo (e onde se inserem também as «marchas», a promoção turística do fado e do bairro de Alfama). As relações entre o *interior* e o *exterior*, deste e doutros tipos, são cheias de meandros e ambiguidades. Na Boa-União, resistência oposicionista à ditadura fascista e fenómenos de clientelismo em relação a algumas das suas figuras gradas, sobrepõem-se emaranhadamente. Noutras colectividades, os seus principais animadores, amigos uns dos outros, dividem-se pelas várias forças políticas existentes na sociedade portuguesa — o que não deixa de ser tomado em conta, consoante as conjunturas, quando se trata de dialogar com as instituições estatais, ou quando delas se tenta obter subsídios. Muitos outros exemplos se poderiam apontar.

Há cerca de uma dezena de *colectividades* «de cultura e recreio» em Alfama, cuja vida colectiva se processa, em grande medida, em seu redor. Prestam alguns serviços fundamentais, como por exemplo os banhos (grande parte das habitações não têm instalação para banho). Reúnem-se aí os sócios, onde, no dia-a-dia, vêem televisão, tomam a bica e o bagaço, bebem cerveja, jogam cartas e dominó, bilhar e ténis-de-mesa. Algu-

mas promovem teatro, projecção de filmes, sessões de fados. Quase todas dinamizam práticas desportivas.

O surgimento dum número apreciável destas colectividades parece ter alguma relação com a obra dos publicistas e políticos republicanos e socialistas dos finais do século XIX e primeiras décadas do século XX; a constituição de algumas delas traduziu provavelmente preocupações veiculadas por sectores da pequena-burguesia local. As colectividades não só aparecem com esses intuitos de divulgação cultural e política, como surgem também enquanto alternativa a outros centros de sociabilidade quotidiana: as tabernas. Actualmente são das formas institucionais mais importantes na vida colectiva do bairro e constituem sedes de estruturação e afirmação de grupos locais e de amizade, pontos de apoio para estratégias de afirmação de poder e influência de pessoas e grupos, em complementaridade e rivalidade com outras fontes de influência: grupos profissionais, afinidades de origem geográfica, agrupamentos políticos, grupos de «valentões».

Uma colectividade de características diferentes das outras, mas de grande importância em Alfama, é a Casa da Pampilhosa. Instalada num grande edifício, na rua das Escolas Gerais, ela é, por assim dizer, a materialização institucional da presença dos migrantes daquela zona da Beira, enquanto relativamente marginais à vida colectiva do bairro nas suas práticas características. É o ponto de encontro daqueles que, nas suas referências culturais, nos seus interesses e aspirações, se mantêm mais perto «da terra» do que de Alfama. Pelas suas dimensões é também um ponto de exercício das redes de influência. No interior do salão principal podem ver-se dispostas, ao longo da parede, fotografias das várias aldeias do concelho. Realizam-se aí, frequentemente, festas de convívio, bailes, leilões de rifas para as comissões de melhoramentos, — promovidos pelos habitantes desta ou daquela freguesia. Não constituirá surpresa dizer que é uma colectividade bastante fechada aos não-membros, muito virada para si própria.

As colectividades têm de ser analisadas no contexto duma malha de inter-relações sociais que se desenvolvem no espaço e se cristalizam em *sítios*, que constituem como que uma quadrícula de sub-zonas dentro do bairro de Alfama. Esses sítios articulam normalmente quatro elementos importantes: a colectividade, a tasca, a leitaria-mercearia e a rua. Há relações de rivalidade e de conjugação entre estes elementos (por exemplo, no que toca aos três primeiros, em termos de partilha das receitas das festas). Por outro lado, o círculo

de frequência de cada um desses locais não coincide totalmente; há também diferenciação de utilizações e horas e momentos próprios para cada um. A *rua*, por exemplo, muito utilizada no tempo quente, para dormir, era-o e é-o ainda, largamente, para se comer. A rua é ponto de encontro e de permanência, onde, encostados às paredes, os homens e os rapazes conversam. As mulheres também aí se juntam, mas em pequenos círculos, ao longo do dia (muitas não são empregadas); na rua há vendas de peixe e de legumes (o mercado é mais concentrado na rua de São Pedro e em parte da rua de São Miguel); na rua ainda, de vez em quando, há alguém que, ao cair da tarde ou à noite, aparece com uma guitarra, ou uma viola, dedilha e canta. Na rua aparecia de madrugada, ao fim duma noite de boémia, a mulher da «favarica», o «erre, erre, mexilhão», as castanhas, o aguadeiro e, hoje ainda, o vendedor de farturas. Ali brincam os miúdos, estende-se a roupa e amontoa-se o lixo.

As *casas* são exíguas, muitas apenas com uma ou duas divisões, por vezes divididas em altura, para meter mais umas camas na parte de cima. Cozinha e casa-de-banho são coisas recentes que obrigam os locatários que as querem possuir a construí-las à sua custa, quando podem. Nessas casas vivem números enormes de pessoas, amontoadas. Em Alfama, diz-se, «nasce-se e morre-se fora de casa». Porque, quanto ao último aspecto, as escadas não dão para sair um caixão.

Aquelas sub-unidades espaciais da organização social do bairro agrupam-se dentro da grande divisão aí existente: entre as duas freguesias. A rivalidade detecta-se em variados aspectos, e na rua da Regueira (ao longo do pequeno vale entre as duas zonas elevadas da encosta), fronteira entre Santo Estevão e São Miguel, não é raro surgirem conflitos entre um e o outro lado da rua. Face ao exterior, Alfama apresenta-se no entanto como um todo e, no contexto da cidade, o rival polar é, por excelência, o Bairro Alto, depositário de todos os vícios, aos olhos dos habitantes de Alfama, que para eles próprios reivindicam múltiplas virtudes.

Se por um lado a identificação bairrista é fortemente vinculada, e enunciada pela afirmação de que os de Alfama são os mais valentes, os mais desenrascados, etc. — por outro lado, existe uma preocupação constante das gentes do bairro em contestarem a «ideia errada» que se tem no exterior sobre a vida do bairro, uma preocupação permanente em rebaterem a alegada (e segundo eles injustificada) «*má fama*» de Alfama. É o que fazem questão de nos explicar: prostituição, brigas, pancadaria, ladrões, marginais, sujidade, falas grosseiras, fa-

do — tudo isto não existe em Alfama! Esta preocupação tem raízes múltiplas, desde as necessidades bem imediatas de camuflagem, perante o exterior, de vários mecanismos internos de funcionamento do bairro, ou de sectores deste, até aos problemas que pode pôr à angariação de empregos a indicação de «residente em Alfama». Neste aspecto, como noutros, é sortilégio de Alfama produzir imagens de si própria que apresenta convincentemente a quem lhe é exterior (e até, quantas vezes, convincentemente também para os próprios moradores de Alfama). Temos tido a oportunidade de, no continuado contacto com o bairro, ir «descascando» camadas sucessivas dessas produções imaginárias. Sem que tenhamos a pretensão de ter chegado ao caroço, ou sequer de que isso seja possível, pois que essas representações, mitos, redes de significações simbólicas mais ou menos estruturadas, são parte intrinsecamente constitutiva da realidade socio-cultural de Alfama.

O fado revelou-se constituir, enquanto prática cultural, um importante «analisador» das relações sociais do bairro. Fazemos noutro texto uma análise mais detalhada do fado em Alfama⁽⁸⁾. Aqui interessa apenas referir que, apesar das declarações que inicialmente obtivemos, de que o fado, — enquanto prática de sociabilidade e forma de expressão cultural, não profissionalizada nem comercializada turisticamente mas inserida no próprio quotidiano do bairro —, já ali não existiria, o que é certo é que pudemos constatar que Alfama respira fado por todos os poros. Em Alfama toda a gente canta um fado, tem-no presente na ideia, vive com o imaginário povoado dos textos, dos sentimentos, dos ritmos fadistas. Quase toda a gente é também secreta ou declarada intérprete de eleição. Mais coisa, menos coisa, todos vão compondo a sua letra. Noutros tempos seria ainda mais flagrante. Mas mesmo hoje, ao fim de alguma permanência no bairro, não restam dúvidas. Canta-se, é claro, nas «casas de fado»; mas aí os intérpretes são artistas profissionais. Aliás, há relações e influências recíprocas de vária ordem entre o fado profissional e o amador ou «vadio». Este último canta-se nas colectividades, nas tascas e nas ruas, em sessões para o efeito combinadas, ou no prolongamento duma festa, ou sem razão apa-

⁽⁸⁾ Veja-se: Costa e Guerreiro (1983). O nosso grande inspirador no estudo do fado tem sido Joaquim Pais de Brito. Referências importantes são, nomeadamente, as incluídas em: Brito (1982 e 1983).

rente. Os rituais, a relação entre assistência e o cantor ou cantadeira, os guitarristas, o ambiente, a música, — tudo isto são elementos de grande importância. Mas para esta exposição interessa apenas uma característica dum número importante dos mais significativos fados cantados nestas situações. São os que designámos por *fados de contraste*.

No «contraste», que compõe a estrutura central da maioria do fado amador de Alfama, os condimentos são a evidência da diferença, o sentimento de revolta contra os ricos, mas também a inveja duma situação semelhante e a secreta ou explicitada esperança de ascensão social individual a lugares de privilégio (por exemplo, pela via dos amores interclassistas e intrabairristas e consequente casamento, forma mítica enraizada nesta população). No contraste está a lamentação duma vida feita de pobreza, insegurança e dependência, mas está também a incapacidade de por si só equacionar uma alteração global da estrutura social; o que se almeja é um melhor lugar na hierarquia social, assumindo este mecanismo formas extremamente diversificadas, tanto na vida prática como no fado. Uma das versões correntes consiste no realce de valores como a dignidade, a coragem, etc., como compensação à pobreza material ou à falta de poder. É claro que este núcleo de estruturação das representações no bairro de Alfama está penetrado pelas linhas de força que atravessam a sociedade em que se insere: classes sociais, estruturas económicas, ideologias políticas. Estas últimas vão construir os seus discursos em torno daquele núcleo, valorizando mais um ou outro dos seus aspectos. E verificou-se serem possíveis tanto fados miguelistas como liberais, monárquicos como republicanos, fascistas como revolucionários, socialistas, comunistas e anarquistas. Mas, mais ou menos distorcido, o núcleo do contraste lá permanece. É que em Alfama (como provavelmente noutros meios sociais equivalentes), a expressão fadista das diversas ideologias não pode deixar de se fazer senão através da mediação dum núcleo de significações que remete para a específica estrutura social do bairro.

5. A ESTRUTURA DAS RELAÇÕES SOCIAIS

E que estrutura social é essa?

Somos assim remetidos para um ponto de convergência de múltiplas linhas de análise deixadas soltas atrás. Lembremos os palacetes e as grandes casas burguesas, e a pergunta sobre se a identidade cultural manifestada em Alfama cor-

responderia afinal, ou não, a uma homogeneidade social. Sobre a identidade colectiva (e as práticas culturais a que estão associadas), demos já suficientes indicações. Ela existe, extremamente marcada, assente na configuração espacial, na reutilização pelos habitantes do bairro dos discursos e acções do exterior sobre ele, na vigência de códigos complexos e fechados de reconhecimento mútuo, nas tácticas de camuflagem, na lógica de conflitualidade e concorrência no seio das redes de exercício local do poder e da influência, nos processos de socialização acelerada dos migrantes rurais neste emaranhado social.

Retomando um indicador urbanístico de acentuadas diferenças de classe, — os palácios e grandes casas burguesas —, ouçamos o comentário de Norberto de Araújo: «Por Alfama, no decorrer do seu desenvolvimento cristão, a par de igrejas se ergueram palácios. Se a fidalguia que não cabia em S. Vicente, e veio erguer casas à beira litoral, entre a Sé e o Chafariz dos Cavalos (de Dentro), detestava o bairro dos «Manéis de Alfama», não o sabemos nós; não é de crer, porém, que o suor plebeu incomodasse a gente de algo, como a não incomodaria a vizinhança dos hebreus na Judiaria pequena» (Araújo, 1940: 33). E se N. Araújo se está aqui a referir à fase anterior a 1755, o que é certo é que na sua «peregrinação» por Alfama, já no século XX, descreve detalhadamente dezenas de palácios, palacetes e casas senhoriais, nomeando os seus proprietários e a sua história. Em romance deste século, ainda se pode encontrar por tema a família fidalga da rua dos Remédios, as suas relações, feitas duma mistura de patrocínio paternalista e de conflitualidade com a população marítima, operária, marginal do bairro, os amores interclassistas entre o filho nobre e a honesta rapariga operária (Noronha, 1939). São, aliás, temas recorrentes no fado de contraste.

Este tipo de malha urbana é o que caracteriza as cidades pré-capitalistas, ou em percurso de específica integração no mundo capitalista industrial, particularmente as cidades comerciais-marítimas da área mediterrânica, tais como Marselha, Roma, Nápoles, Palermo, Atenas, Istambul e outras, como refere Eric Hobsbawn, (1970). Nessas cidades não havia (e, de certa maneira, continua a não haver nos seus núcleos históricos ou zonas portuárias) a segregação espacial entre as classes dominantes e o «povo miúdo» que a política urbana do capitalismo iria, em maior ou menor escala, concretizar. Hobsbawn analisa a estrutura social específica dessas cidades e as práticas políticas e culturais que lhe correspon-

dem. Resumidamente, evidencia um tipo de simbiose, que, se por um lado consiste em formas de dominação paternalista por parte dos governantes, poderosos e ricos, e num parasitismo clientelista por parte da plebe ocupada em toda a sorte de ofícios e artesanato, pequeno comércio, serviços vários e mal definidos, trabalho portuário e marítimo, pequeno funcionalismo, actividades marginais, por outro lado assume formas latente e esporadicamente explosivas de conflitualidade (a «turba urbana» de que fala exemplarmente Hobsbawm).

Este tipo de quadro social, urbano, comercial, marítimo, «pré-capitalista» ou em modalidades específicas de inserção nas relações sociais capitalistas, tem igualmente formas particulares de relação com o campo⁽⁹⁾, de que um dos componentes mais importantes são os fenómenos migratórios⁽¹⁰⁾. Possui também uma forte *unidade cultural*, com formas de expressão bem caracterizadas (de que o folclore urbano é exemplo: vejam-se as analogias entre o fado, as rebetika atenienses⁽¹¹⁾, as canções napolitanas e outras), que não traduz, evidentemente, uma homogeneidade social, mas, pelo contrário, uma estrutura de classe, *uma desigualdade social*. É um tipo específico de tecido social inegalitário que, inserido na dinâmica histórica da implantação da dominação, ao nível da formação social, das relações sociais capitalistas, é

(9) Nesta área as cidades são decisivas na organização das relações sociais e marcam uma profunda presença nos campos, com os quais mantêm relações específicas de dominação e exploração, relações que variaram historicamente, mas cuja existência é milenar. Vejam-se a este propósito as obras, já clássicas, de Orlando Ribeiro (1945 e 1968) e de Julio Caro Baroja (1966). J. Davis comenta, a propósito dos estudos antropológicos nesta zona que «no conjunto o estudo das ligações entre as populações rurais e urbanas não tem sido seriamente realizado, e há muito poucos estudos de cidades — mesmo apesar de as cidades irem buscar as suas populações ao campo, mesmo apesar de qualquer mediterraneanista fazer referência obrigatória ao facto de as sociedades camponesas serem sociedades parciais, encapsuladas em estados nacionais» (Davis, 1977: 8 ss.).

(10) O que é também salientado por Davis, nomeadamente na seguinte passagem: «O fluxo de pessoas para as cidades, acompanhado pelas poupanças paternas na forma de dotes ou de despesas com a educação, cria laços mais íntimos entre cidades e aldeias que os que se estabelecem entre comerciantes e produtores ou entre senhores da terra e trabalhadores, tantas vezes aduzidos para ilustrar a relação camponês-citadino» (Davis, *Ibid*: 32). Abordamos estes fenómenos migratórios, acerca de Alfama, noutros textos (Costa, 1983 e 1984).

(11) De entre a literatura já existente sobre as rebetika um pequeno artigo de consulta elucidativa é o de Stathis Damianakos (1974).

historicamente movente (com substituição dos grupos sociais ocupantes dos lugares do poder, e com alterações da própria natureza das relações sociais de dominação) mas reproduz também, continuamente, modalidades específicas de hierarquia social. É o que temos vindo a chamar de *contraste social*, termo pelo qual se pretende conotar a estrutura e a dinâmica deste tipo de relações sociais e as práticas que geram, diferentes da dialéctica conflitual do confronto de classes entre o capital e o proletariado industriais, participantes mais nucleares das relações sociais capitalistas.

Sucessiva e misturadamente monárquicas, republicanas, salazaristas, democráticas, revolucionárias, socialistas, comunistas, as gentes de Alfama são objecto de renovadas estratégias do exterior (dos poderes e das classes sociais em confronto) e replicam elas próprias com estratégias que, embora diferentes de época e com clivagens internas importantes⁽¹²⁾, têm vindo a ter sempre algo desta *simbiose clientelista e conflitual*, entre ricos e pobres, poderosos e dominados, elites e plebe, organizada pela estrutura específica do contraste social existente no bairro⁽¹³⁾.

A compreensão das relações e das práticas sociais de Alfama sugere iniludivelmente dois planos de análise e a sua articulação. Por um lado, o bairro é (e sempre foi) uma realidade urbana relacionada com o conjunto da cidade de Lisboa, inserido nas e atravessado pelas relações sociais que prevalecem, hoje em dia, a nível da formação social portuguesa considerada no seu todo. Em Alfama a vida está, também ali, estruturada pelas classes, fracções e categorias sociais, e pelos conflitos e alianças que permanentemente se estabelecem entre elas; em Alfama observam-se as repercus-

(12) Por exemplo, ao nível do político, depois do 25 de Abril, os resultados eleitorais, com flutuações, têm dividido a população em aproximadamente um terço para o C.D.S. e o P.S.D. (ou A.D.), um terço para o P.S. e um terço para a A.P.U. (ou P.C.P.), com algumas vantagens para a esquerda.

(13) Hanz Medick propõe o conceito de «cultura plebeia» como forma de «cultura popular» no contexto da transição para o capitalismo, referindo que com tal expressão se evoca melhor «esse composto de simultânea resistência e insurgência mas também de dependência em relação às ordens e classes dominantes e em relação à sua 'civilizada' cultura de elite» (1983: 86); noutra passagem, designa o quadro social onde essa cultura plebeia se desenvolve como o duma «simbiose antagónica entre uma parte da classe dominante e as ordens inferiores» (1983: 87).

sões das conjunturas, dos ciclos e das alterações estruturais da economia, observam-se os prolongamentos das lutas políticas, constata-se a presença das diversas linhas de orientação ideológica. Alfama participa da estrutura e da dinâmica da sociedade em que está inserida.

Mas, simultaneamente, Alfama é um espaço social extremamente fechado sobre si próprio (mesmo em comparação com outros bairros populares lisboetas), para o que não deixam de contribuir desde factores ecológico-urbanísticos, a própria conformação física do bairro, a forma da sua malha urbana, o seu carácter materialmente fechado, de mundo à parte, até à natureza demarcada das actividades que aí se exercem, passando pelas hierarquias sociais locais e pelo carácter muito próprio e marcado de formas culturais que constituem e exprimem, nos planos do quotidiano e das práticas simbólicas, a vida colectiva do bairro.

Alfama possui pois um tecido social específico, uma estrutura e uma dinâmica próprias, através de cuja mediação necessária as forças da vida social englobante são obrigadas a filtrar-se, modificando-se.

Poderíamos designar estes dois aspectos analiticamente destrincháveis no estudo do bairro por *dimensão societária* e *dimensão comunitária* retomando um par conceptual dos mais clássicos nas teorias sociológicas e dos que mais equívocos têm produzido. Mas sob uma ou outra designação não é já significativo o continuado reaparecimento deste par de noções? Que traduzem elas? Tipos diferentes de formas sociais, ou a dominação duma sobre a outra ou a sua concorrência recíproca? Se se substantiva *sociedade* em confronto com *comunidade* como «tipos» sociais, é provável que o par conceptual seja indefensável. Mas se se trata de distinguir os efeitos objectivos de componentes (dimensões, níveis, lógicas) sobrepostos e entrecruzados de qualquer rede de relações sociais, então é bem possível que pelo menos sirva de chamada de atenção para que muitas vezes a construção do objecto teórico pertinente às problemáticas, hipóteses e materiais empíricos a analisar precisa incluir a formulação destas duas dimensões e deve preocupar-se com a determinação das formas da sua articulação específica ⁽¹⁴⁾.

⁽¹⁴⁾ Não é esta a oportunidade de nos alongarmos numa elaboração teórica complexa. Deixando de passagem apenas algumas anotações provisórias, um primeiro aspecto a frisar é que não estamos interessados em tipologias de sociedades, recobrindo por exemplo

Ao contrário do que pretende uma concepção empirista das relações entre o abstracto e o concreto, as unidades sociais locais não são apenas uma «espécie», de que as estruturas sociais seriam o «género». Não se trata apenas duma adição de características «secundárias» dispersas aos traços «principais», denominadores comuns de situações particulares, extraídos por «abstracção». As relações sociais de inter-hecimento, as lógicas inerentes às zonas de densificação e permanência das interacções quotidianas, a produção e a reprodução de identidade cultural em determinados colectivos sociais são exemplos, entre outros, de níveis específicos de processos sociais com a sua lógica e os seus efeitos próprios.

as de «solidariedade mecânica» e de «solidariedade orgânica» de E. Durkheim (aliás não tão simplistamente pensados por aquele autor como esta mera apresentação dicotómica poderia fazer crer). O que nos importa é dotarmo-nos de conceitos apropriados para proceder à análise sociológica em níveis diferentes, pertinentes e articulados. É nesse sentido que as propostas de F. Tönnies a propósito da «comunidade» (*Gemeinschaft*) e da «sociedade» (*Gesellschaft*) podem ser reutilizados. Um conjunto particularmente importante de sugestões conceptuais elaborando e precisando a proposta de Tönnies é o que se encontra em *Economia e Sociedade* de Max Weber. Para Weber é perfeitamente claro que «comunalização» e «sociação» são dimensões das relações sociais, que «a grande maioria das relações sociais tem *em parte* o carácter duma comunalização e *em parte* o duma sociação» (Weber, 1971: 41), que se «chama 'comunalização' uma relação social quando, e enquanto a disposição de acção social se funde — no caso particular, em média ou no tipo puro — sobre o sentimento *subjectivo* (tradicional ou afectivo) dos participantes de *pertencerem a uma mesma comunidade*» (Idem), e que, portanto, noutra linguagem, poderemos estudar a comunidade sob a época privilegiada dos fenómenos de *identidade*. O que não quer dizer, e mais uma vez Weber estava já bem consciente disso, que não haja nesta dimensão das relações sociais fenómenos de desigualdade, hierarquias, poder, dominação, conflito — não só decorrentes, a nível do objecto empírico em estudo, da especificação a nível local das dimensões «societárias» das relações sociais, mas também da lógica específica das respectivas dimensões «comunitárias».

Aliás, alguns destes problemas estão também presentes, se bem que em formas desigualmente construídas enquanto conceitos explícitos, nas formulações de Marx. De maneira simplificada, poder-se-ia talvez avançar que parte da riqueza analítica, assim como alguns dos pontos mais problemáticos do pensamento de Marx, se centram na articulação entre a dinâmica objectiva dos processos estruturais da sociedade (as «leis históricas») e as práticas dos sujeitos colectivos (a «luta de classes»). Para pensar estas últimas (em relação com a primeira), ou seja, para equacionar toda uma gama de práticas sociais e em particular a acção colectiva, Karl Marx recorre a conceitos, só para referir alguns dos mais conhecidos, como o de concentração operária, nas fábricas e nas cidades, ou, outro exemplo, como os de organização e consciência de classe e respectivas relações com a «classe

Para a análise sociológica dos fenómenos que nos propusémos estudar é preciso dotarmo-nos dos conceitos adequados. Em muitas análises é preciso não só ultrapassar a visão ingenuamente fenomenológica e procurar determinar os processos e estruturas sociais objectivos que exercem os seus efeitos para lá da consciência e das representações dos actores, mas é preciso também integrar no objecto de análise teoricamente construído os conceitos que permitem analisar as representações dos actores sociais e a maneira como as práticas sociais, as estratégias e as táticas que desenvolvem, são estruturadas pelas redes de relações mais gerais em que estão inseridas e são, por sua vez, estruturantes dessas estruturas. Acontece que os níveis da interacção próxima, densa e repetida, também eles organizados segundo as condições impostas pelas relações sociais envolventes, — são de enorme importância como zonas de mediação entre as influências estruturais exteriores e as modalidades efectivamente verificadas (de entre as alternativas estruturalmente possibilitadas) de práticas e representações e, em sentido inverso, entre essas práticas, representações, táticas e estratégias dos indivíduos e grupos sociais e os efeitos estruturais (repetição, reprodução, transformação, ruptura) dessas práticas. Muitos objectos sociológicos só são pertinentemente construídos se tiverem em conta estes dois níveis analíticos e as suas mediações.

Parece-nos útil desenvolver, entre outros, o conceito de *quadros de interacção*, para dar conta deste conjunto de configurações, regras, lógicas e efeitos que, neste e noutros casos concretos, se revelam mediadores importantes entre as estruturas e as práticas sociais ⁽¹⁵⁾. No caso em estudo, poderá

em si». Estes conceitos remetem exactamente para questões como as do «sentimento de pertença» a um mesmo colectivo, as da densidade, frequência e repetição das interacções bem como do quadro normativo em que essas interacções se processam (por exemplo, partilha duma cultura operária de sede local, coexistência quotidiana e constrangida nos locais de trabalho, pertença voluntária a associações de classe), ou seja, questões que, ao menos em parte, são da ordem da *identidade* e da *comunidade*, no sentido que lhes temos vindo a dar. Em termos gerais julgamos que algumas análises de Marx se podem interpretar como contendo, pelo menos implicitamente, a ideia de que a passagem de posições análogas nas relações de produção e na divisão social do trabalho (ou, mais genericamente, na estrutura das relações sociais) à acção colectiva, pressupõe a mediação do que chamamos «quadros de interacção» (ver adiante) particulares e formas de identidade cultural.

⁽¹⁵⁾ Sobre a combinação a estabelecer entre as análises estruturais (ultrapassando-lhes o reducionismo) e as análises fenome-

aprofundar-se a análise de Alfama percebendo-a como espaço ou *quadro de interacção* (e, mais ainda, como quadros plurais de interacção articulados dentro da unidade do bairro). Se características importantes do quadro de interacção decorrem dos constrangimentos e processos impostos pelo enquadramento estrutural mais amplo, na pluralidade de vectores que já referimos, por outro lado apresenta-se como *configuração social* específica⁽¹⁶⁾, produtora de efeitos e, em particular, geradora das práticas, estratégias e táticas precisas executadas pelos actores sociais sob pressão das lógicas estruturais que sobre eles incidem. Em particular são aqui relevantes os efeitos de identidade cultural, que, como se viu já e se pode perceber melhor agora, não têm nada de homogeneidade social ou de exclusiva coesão inquestionada, mas assentam também em hierarquias específicas e apresentam igualmente dinâmicas conflituais e de contraste.

Pode perguntar-se se as formas culturais presentes em Alfama e a sua forte identidade, não serão aspectos trazidos pelos migrantes do seu mundo rural onde, contrariamente ao urbano, esse fundo cultural seria permanentemente reproduzido. Mas então como seria possível que, mal aqui chegados, produzissem formas de cultura popular caracterizadamente urbanas? E, ainda por cima, de raízes urbanas antigas?

Se parte da resposta pode ser dada pela evidenciação de como, em quadros de interacção diferenciados, os mesmos sistemas de disposições, produzindo outras práticas, produzem-nas como variantes da mesma lógica estrutural⁽¹⁷⁾, por

nológicas (rompendo-lhes com as limitações) vejam-se as propostas de Boaventura de Sousa Santos (por exemplo: Santos, 1983).

Juan Mozzicafreddo, elabora sobre o conceito de *espaço público* (retomado em parte de Habermas), tomando-o «enquanto mediação e campo onde se equacionam as práticas sociais pela produção estratégica do poder público, isto é, do poder da ordem política do conjunto social» (Mozzicafreddo, 1983).

⁽¹⁶⁾ O conceito de *configuração* retomámo-lo de Norbert Elias (1980). Situa-se de algum modo na linha do conceito de *formas de socição* proposto e desenvolvido por Georg Simmel; se não retomámos esta designação, o conceito (e as derivações que dele faz Simmel) foram contributos valiosos para as considerações que temos vindo a fazer.

⁽¹⁷⁾ Ver a teorização a este respeito proposta pela teoria do *habitus* de Pierre Bourdieu (1972, 1979 e 1980). O conceito de *campos de relações sociais* do mesmo autor intersecta o que tentámos aqui exprimir com *quadros de interacção*, embora não se lhe sobreponha totalmente. Também em Bourdieu se encontra desenvolvido o conceito de *estratégias sociais*.

outro lado, outra parte da resposta parece-nos poder caber às características do próprio quadro de interacção urbano, que tem também características de fecho, de posse comum de códigos de práticas e de gramáticas de leitura do quotidiano, da sociedade e do cosmos, de proximidade, intensidade e recorrência das interacções — características estas produtoras por si próprias de formas culturais autónomas e específicas⁽¹⁸⁾.

As culturas populares⁽¹⁹⁾, propõe Raymond Labourie, são, por um lado, «*culturas no plural*» (de acordo com a sugestão de Michel de Certeau) e, por outro lado, são compostas de «comportamentos, de normas simbólicas, de práticas quotidianas que resistem à inculcação da sociedade global. Existência que é ao mesmo tempo — e em graus diversos — persistência de práticas anteriores, desvio do que é oferecido ao consumo cultural quotidiano, criação e aparecimento de novas práticas»⁽²⁰⁾. É um problema empírico, a ser também empiricamente resolvido em Alfama, saber em que medida aqueles componentes são mais ou menos ponderados em cada caso concreto, tal como é um problema empírico determinar em que medida é que os efeitos destes quadros de interacção locais são mais ou menos linearmente decorrentes

(18) A questão da comunidade em meio urbano tem sido objecto das mais variadas análises, quer quanto à crítica ou defesa do conceito, quer quanto ao conteúdo substantivo dos fenómenos subsumidos naquele termo (ou noutro equivalente). A propósito deste último aspecto, e sob a óptica da relação entre *comunidade* e *bairro*, Barry Wellman e Barry Leighton (1981), propõem que as análises sociológicas se classifiquem em três grandes tipos de teses: a tese da *comunidade perdida*, a tese da *comunidade protegida* e a tese da *comunidade emancipada*. As duas primeiras referem comunidade ao bairro, e enquanto uma nega a existência de solidariedade entre vizinhos, a outra afirma-a. A terceira tese «não reconhece o bairro como base da comunidade» (Wellman e Leighton, 1981: 114).

(19) Deixamos para outra altura a discussão da maior ou menor pertinência teórica do conceito. A literatura a este propósito é enorme. Um conjunto de referências particularmente interessantes encontram-se em Poujol e Labourie (1979).

(20) Raymond Labourie, in Poujol e Labourie (1979: 8). O tema é desenvolvido por Michel de Certeau (1974 e 1980). A redefinição que Certeau faz dos consumidores como *praticantes*, a chamada de atenção para «*modos de empregar* os produtos impostos por uma ordem económica dominante», os seus conceitos de *estratégias* e de *táticas* sociais, são instrumentos importantes para o tipo de abordagem sociológica que temos vindo a empreender.

ou obliquamente interferentes com a lógica das relações sociais estruturadas à escala da formação social⁽²¹⁾.

Falta ainda realizar grande parte da recolha de materiais e da respectiva análise. Nesta fase da pesquisa talvez já seja possível concluir-se que não é só a partir do «exterior» que a identidade cultural de Alfama é produzida.

É certo que Alfama tem sido alvo, desde os primeiros tempos da política cultural do «Estado Novo», do processo de «redobramento simbólico» que João Ferreira de Almeida descreve da seguinte maneira: «Quando se vão perdendo nas formações sociais industrializadas os mecanismos de coesão e renovação para que algumas cerimónias festivas contribuam, tendem a surgir tentativas de certas fracções das classes dominantes no sentido de restaurar, tecnicizar e massificar a festa tradicional, por forma a repor em seu proveito esses mecanismos» (Almeida, 1980: 697). O mesmo se pode dizer, não apenas das festas, mas também de práticas culturais diversas. São aqui exemplos o fado (das «casas típicas», das revistas, da rádio e da televisão), as «marchas» dos bairros populares lisboetas e o «Sto. António» em Alfama. Tudo isto constitui sem dúvida um dos vectores da identidade cultural do bairro.

Mas não é menos certo que em Alfama, a esta apropriação pelo «exterior» de formas culturais locais, subjaz a reprodução de elementos próprios, «internos», de identidade, e se sobrepõe a reutilização pela população do bairro, segundo expedientes vários, dessa solicitação externa, originando novas práticas e formas de expressão cultural⁽²²⁾. Neste emaranhado em que estes dois últimos níveis frequentemente «curto-circuitam» o referido em primeiro lugar⁽²³⁾, em que astúcia se defronta com astúcia em que nunca se sabe bem

(21) Um importante contributo neste mesmo sentido são as propostas de consideração, nos estudos urbanos, de um nível analítico *metropolitano* e um nível analítico *local*, apresentados por Vitor Matias Ferreira (1983).

(22) Note-se que os termos «exterior» e «interior», aqui utilizados por comodidade, fazem parte eles próprios do vocabulário da identidade. (Identidade é uma categoria relacional; refere-se a um «nós» que supõe os «outros»). Se é verdade que são um dos aspectos constitutivos e uma das formas de expressão da complexa articulação de relações sociais em estudo, não é menos verdade que apenas a podem localizar de forma imprecisa e superficial. É no trabalho de elucidação dessa rede de relações que estamos empenhados.

(23) Esta sanduíche de «níveis» de práticas e formas de expressão culturais é apenas uma metáfora rápida e grosseira, de intuítos analíticos. Trata-se, de facto, duma articulação complexa de elementos, cujo traçado procuramos reconstruir.

quem utiliza quem, resulta finalmente, como síntese quotidianamente reproduzida, a expressão duma cultura popular urbana. Um dos seus componentes fundamentais é precisamente a identidade cultural prevalecente no bairro.

Tem sido difícil eliminar o mal-entendido que pressupõe os fenómenos de identidade (quando não mesmo a própria dimensão cultural) associados exclusivamente à homogeneidade social, ao consenso, à permanência e ao isolamento. Esta suposição não tem qualquer consistência teórica nem resiste à evidência empírica. A produção de identidade cultural pode perfeitamente ocorrer, como em Alfama, reportando-se não somente a alguns daqueles aspectos, mas também enquanto dimensão constitutiva e forma de expressão de relações sociais hierarquizadas, latentemente e, às vezes, manifestamente conflituais, em permanente processo de reprodução/trans formação e articuladas com a formação social envolvente, originando-se nas práticas quotidianas organizadas pela normatividade social, ecológica e temporal do espaço de interacção específico que ali se constitui.

As propostas de conceitos, de estratégias de pesquisa e de esquemas interpretativos que fomos desenvolvendo ao longo deste artigo, se têm já alguma fundamentação empírica, não devem ser tomadas por mais do que aquilo que são: proposições provisórias, instrumentos para o prosseguimento do estudo. Em termos gerais e sintéticos, o que a pesquisa até agora realizada parece permitir é dar consistência à hipótese de que Alfama, entalada, enquanto *unidade ecológico-urbanística*, na encosta que trepa *entre o cais e o castelo*, é também palco dum *declive social* emaranhado, polarizado entre actividades portuárias e sedes urbanas do poder. Caleidoscópio espacial e culturalmente circunscrito, onde os vectores estruturantes da sociedade portuguesa singularizadamente se reconfiguram, nela se origina um *tecido social desigualitário* específico, (simbiose clientelista e conflitual de classes populares e grupos dominantes), do qual, a *identidade cultural* alfamista é ao mesmo tempo uma das traves mestras e forma privilegiada de expressão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, João Ferreira (1980), «Quem faz o arraial é o povo: mudança social e mudança cultural», *Análise Social*, Lisboa, XVI, 4.
- Araújo, Norberto (1940), *Peregrinação em Lisboa* (Livro X), Lisboa, Parceria A. M. Pereira.
- Baroja, Julio Caro (1966), *La Ciudad y el Campo*, Madrid/Barcelona, Alfaguara.
- Berger, Peter e Luckmann, Thomas (1976), *A Construção Social da Realidade* [1966], Petrópolis, Vozes.
- Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- Brito, Joaquim Pais (1982), «Sobre o Fado e a História do Fado», in Pinto de Carvalho (Tinop), *História do Fado* [1903], Lisboa, D. Quixote.
- Brito, Joaquim Pais (1983), «O fado: um canto na cidade», *Ethnologia. Caracterização Social da Cidade de Lisboa* (1981), Lisboa, Santa Casa da Misericórdia.
- Certeau, Michel (1974), *La culture au pluriel*, Paris, U.G.E.
- Certeau, Michel (1980), *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, U.G.E.
- Costa, António Firmino (1983), «Um xadrez em dois tabuleiros: estratégias de reconversão e reprodução/transformação das relações sociais no espaço urbano-rural», manuscrito.
- Costa, António Firmino (1984), «Alfama: entreposto de mobilidade social», manuscrito.
- Costa, António Firmino, e Guerreiro, Maria das Dores (1983), *O Trágico e o Contraste — aproximações ao Fado no bairro de Alfama*, manuscrito.
- Damianakos, Stathis (1974), «Culture populaire et groupes marginaux — A propos des Rébétika grecs», *Les Temps Modernes*.
- Davis, J. (1977), *People of Mediterranean — An Essay in Comparative Social Anthropology*, London, Routledge & Paul.
- Elias, Norbert (1980), *Introdução à Sociologia* [1970], Lisboa, Edições 70.
- Ferreira, Vitor Matias (1983), «O território urbano-metropolitano de Lisboa — teses para uma intervenção político-urbanística», comunicação ao *Seminário sobre Problemas Urbanos*, organizado pela J.N.I.C.T.
- Giddens, Anthony (1976), *New Rules of Sociological Method — A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, London, Hutchinson & Co.
- Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory — Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London, MacMillan Press.
- Godelier, Maurice (1977), «Infrastructures, sociétés, histoire», *Dialectiques*.
- Habermas, Jürgen (1978), *L'Espace public* [1962], Paris, Payot.
- Herculano, Alexandre (s/d), *O Monge de Cristo* [1848], 22.^a edição, Lisboa, Bertrand.

- Hobsbawn, Eric J. (1970), *Rebeldes Primitivos — Estudos sobre Formas Arcaicas de Movimentos Sociais nos Séculos XIX e XX* [1959], Rio de Janeiro, Zahar.
- Medick, Hans (1983), «Plebeian Culture in the Transition to Capitalism», in Raphael Samuel e Gareth S. Jones (edit.), *Culture, Ideology and Politics*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Paixão, Maria José (1972), *Alfama — Contribuição para o estudo dum área natural de Lisboa*, Lisboa, I.S.C.S.P.U.
- Mozzicafreddo, Juan (1983), «A questão do Estado no processo político português: 1974-76», manuscrito.
- Noronha, Eduardo (1939), *Alfama, Gente do Mar*, Porto, Livraria Civilização.
- Poujol, G. e Labourie, R. (org.) (1979), *Les cultures populaires*, Toulouse, Edouard Privat.
- Ribeiro, Orlando (1945), *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*, Coimbra, Coimbra Editora.
- Ribeiro, Orlando (1968), *Mediterrâneo — Ambiente e Tradição*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Santos, Boaventura Sousa (1983), «Os Conflitos Urbanos no Recife: o Caso do 'Skylab'», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 11.
- Verón, Eliseo (1977), *Ideologia, Estrutura e Comunicação*, São Paulo, Cultrix.
- Verón, Eliseo (1981), *A Produção de Sentido*, São Paulo, Cultrix.
- Weber, Max (1971), *Economie et société* [1922], vol. I, Paris, Plon.
- Wellman, Barry e Leighton, Barry (1981), «Réseau, Quartier et Communauté», *Espaces et Sociétés*, 14, 3.

RESUMO

Neste artigo procura-se dar conta de alguns elementos empíricos já recolhidos e dum primeiro quadro de considerações teóricas referentes a uma pesquisa em curso sobre Alfama. Partindo-se da imagem do bairro tal como é produzida pelo discurso do exterior que o constitui em objecto «típico», analisam-se os processos próprios de produção de identidade fundados nos meandros da rede em que se entretecem as suas relações sociais. Discute-se a especificidade socio-ecológica do bairro, os fenómenos demográficos, as actividades económicas e as práticas culturais, propondo-se a hipótese de que ali se origina um tecido social desigualitário (simbiose clientelista e conflitual de classes populares e grupos dominantes) do qual a identidade cultural alfamista é elemento constitutivo e forma de expressão.

RESUMÉ

*Entre les quais et le chateau:
Identité culturelle dans un tissu social inégalitaire*

Le présent article rend compte de quelques éléments empiriques déjà recueillis et présente un premier cadre de considérations théoriques concernant une recherche sur Alfama. Le point de départ est constitué par l'image du quartier produite par le discours extérieur, qui érige Alfama en objet «typique». L'analyse porte sur les processus propres de production de l'identité, processus ayant pour fondement les meandres du réseau que tissent les rapports sociaux. Face à la spécificité socio-écologique du quartier, aux phénomènes démographiques, aux activités économiques et aux pratiques culturelles, notre hypothèse est qu'il se produit à Alfama un tissu social innégalitaire (symbiose clienteliste et conflictuelle entre classes populaires et groupes dominants), dont l'identité culturelle «alfamiste» est un élément constitutif en même temps qu'une forme d'expression.

ABSTRACT

*Amidst the quay and the fortress:
Cultural identity in an inegalitarian social network*

The aim of this paper is to give an account of some empirical data gathered in situ as well as some theoretical appreciation of a research in progress in Alfama. Starting from the image of the Alfama quarter as contained in an external discourse, thus defining it as a «typical» object, the processes of production of identity founded upon the meanders of the social network are analysed. The discussion runs along the specificity of the Alfama socio-ecological features, of demographic phenomena, economic activities and cultural practices. As a result of this the hypothesis of the emergence of an inegalitarian social network is put forward, a conflictuous and clientelist symbiosis of popular classes and dominant groups of which the Alfama cultural identity is a constitutive element and a form of expression.