

AS FILHAS DA SÉ – UM OLHAR SOBRE AS PRÁTICAS DE IDENTIDADE CULTURAL DE UM GRUPO DE MULHERES EX-RESIDENTES DA SÉ DO PORTO

*Ivaneide Mendes**

*Paula Braga***

*Raquel Dias***

RESUMO: O Centro Histórico do Porto (CHP) sofreu na década de 60 um processo migratório de massa que resultou num aumento exponencial da densidade populacional, com graves problemas no campo da habitação, tais como degradação, insalubridade e sobrelotação. Nas décadas seguintes, este quadro agravou-se levando a que muitas famílias das classes populares fossem realojadas em bairros sociais. O trabalho que aqui se apresenta foi desenvolvido com um grupo de mulheres ex-residentes no CHP, precisamente na zona da Sé, que sofreram este processo de realojamento, mas que mantêm uma forte ligação a essa zona, sendo as suas práticas sociais alimentadas neste local, apesar de já não viverem lá há mais de dez anos.

A fim de compreender esta ligação àquele território, que ultrapassa a esfera física e ganha uma dimensão simbólica (o *habitus*), tentou-se aqui identificar as práticas de produção de identidade cultural construídas a partir das relações sociais destas mulheres. Com base nos seus testemunhos, foi possível analisar os laços de solidariedade, o orgulho e o amor que sentem por este território, a participação em associações

* Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico do Porto; Professor Assistente (ivaneide@ese.ipp.pt).

** Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico do Porto; Estudante do Mestrado em Educação e Intervenção Social (bragapaula@gmail.com).

*** Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico do Porto; Estudante do Mestrado em Educação e Intervenção Social (raquel_eduarda@hotmail.com).

locais ou outros centros de convívio local, a participação nas festas populares e comunitárias e a participação nas redes sociais.

PALAVRAS-CHAVE: identidade cultural, relações sociais, habitus, participação.

1. INTRODUÇÃO

A Sé é uma das freguesias que constituem o núcleo do Centro Histórico do Porto (CHP) e pertence à União das freguesias de Cedofeita, Santo Ildefonso, Sé, Miragaia, São Nicolau e Vitória. É o “Local das escadinhas, da aragem molhada e sensual que sobe do Douro, dos recantos típicos que se alcandoram nas encostas [...] dos Guindais” (G. Silva, 2014: 7). Do alto do Morro da Sé até ao rio Douro “são pouco mais de 500 metros de ruas com mais de 600 anos de história” (G. Silva, 2014: 49).

A partir dos finais do século XIX, o CHP foi alvo de um movimento migratório em massa protagonizado por milhares de pessoas provenientes das zonas rurais em busca de melhores condições de vida e de um trabalho predominantemente no setor da indústria, mas também nos setores do comércio e serviços. Este movimento migratório em massa desencadeou um crescimento demográfico e uma densidade populacional muito elevada que acabou por se traduzir numa sobreocupação dos espaços habitacionais em que “os velhos prédios do centro histórico passam a abrigar um número cada vez maior de famílias” (Amaral, 2000: 13) das classes trabalhadoras. Tal sobreocupação pressionou “a cidade a crescer para dentro de si mesma”, através da proliferação das “ilhas” e das “colmeias humanas”, provocando uma progressiva degradação física e insalubridade das habitações (Rodrigues, 1999: 16-17). Como afirma Queirós (2013: 112), “o problema que mais marcava o quadro de vida destes portuenses, como de um grande número dos seus conterrâneos, era, entretanto, nesta altura, o da habitação”. Esta precariedade habitacional e social permaneceu até ao início da década de 1970, altura em que “a densidade populacional atingia valores máximos nas quatro freguesias do centro histórico, chegando a rondar, em certos sectores, os 40 mil habitantes por quilómetro quadrado” (Queirós, 2013: 108). As classes populares do CHP viviam, nesta altura, em condições de vida muito difíceis, empobrecidas pela conjuntura entre as péssimas condições de habitabilidade, com trabalho não qualificado e precário, apresentavam um analfabetismo acentuado e estavam sujeitas à

marginalização por parte do Estado e à estigmatização social. Esta vivência era suportada graças “aos mecanismos de entreatajuda familiar e comunitária que subsistiam” (Queirós, 2013: 111). E será precisamente este, o contexto que conduziu ao aparecimento das primeiras práticas de associação popular no CHP (Amaral, 2000).

Com a extinção da ditadura, a 25 de abril de 1974, e a transição para a democracia, assiste-se no CHP a um surto de movimentos sociais populares. Estes movimentos eram protagonizados pelos moradores, que reivindicavam fundamentalmente a melhoria das condições de alojamento em que viviam (Rodrigues, 1999). Nos primeiros anos após o 25 de Abril de 1974, as classes populares do CHP participaram “de forma muito intensa na vida política local [...] ocupando e distribuindo casas, constituindo comissões de moradores, participando na elaboração de planos e projetos, organizando ações de protesto, desempenhando cargos associativos e políticos” (Queirós, 2013: 105).

A solução encontrada pelos serviços de reabilitação urbanística da Câmara Municipal do Porto para resolver o problema da habitação de muitas famílias das classes trabalhadoras do CHP foi o realojamento em bairros sociais. Com efeito, a partir da segunda metade da década de 70, este território conheceu um profundo processo de reabilitação urbana e de realojamento derivado fundamentalmente das más condições de vida das famílias que lá moravam. Amaral (2000) aponta que o fator habitação foi o principal motor do fenómeno de desertificação do CHP, ou seja, da deslocação de muitas famílias para a periferia, nomeadamente através do realojamento em novos bairros sociais, estando na base do declínio da população residente que se assiste até aos dias de hoje. Alguns dados ajudam a melhor visualizar este declínio: em 1960, a população residente na Sé era de 14 651 pessoas (Instituto Nacional de Estatística – INE, 1963); comparativamente em 2001 residiam 4751 pessoas e em 2011 o número de habitantes era de 3460 (INE, 2012).

Não obstante, se esta zona do Porto, por um lado, evidencia o declínio da população residente, por outro, assiste ao aumento substancial de turistas ou visitantes que deambulam diariamente nas escadas e vielas do CHP, distinguido em 1996 pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) como património da Humanidade. À semelhança de outros centros históricos, é um polo de atração turística, visto pelos olhares exteriores como sendo um lugar simbólico, dotado de história e com uma forte identidade cultural.

Este aspeto paradoxal não deixa de despertar inquietações, mas, embora fosse interessante analisá-lo a partir de diversas perspetivas, o trabalho aqui apresentado (realizado no âmbito do curso de mestrado em Educação e Intervenção Social, especialização de Desenvolvimento Comunitário e Educação de Adultos, na unidade curricular de Educação Social e Desenvolvimento Comunitário) cingiu-se a estudar, a partir da análise dos discursos, a identidade cultural de um grupo de mulheres que foram obrigadas a deixar a Sé em virtude da política de realojamento, mas que mantêm com aquele local um vínculo identitário formado por interesses sociais e económicos e, sobretudo, por referenciais simbólicos.

As mulheres que participaram na construção deste estudo viveram na Sé e experienciaram o processo de saída descrito acima, referindo a degradação dos edifícios habitacionais como o principal motivo que as levou a deixar de viver na Sé. Quase todas testemunharam a exiguidade e a insalubridade das suas antigas casas:

A minha casa era muito pequenininha e era muito velhinha, e eu tinha aqueles filhos, se quisesse vir fazer xixi, não tinha casa de banho, a gente não vinha, porque era uma ilha e a gente não sabe quem se teria metido nos cantos... a gente levava o baldinho e fazia, e depois de manhã vínhamos despejar o baldinho e lavar, sabe como é antigamente. (E7, 67 anos)

Embora conscientes da necessidade de melhores condições de habitabilidade, algumas delas testemunharam a difícil política de realojamento estabelecida pela câmara municipal; outras foram viver para as periferias através dos seus próprios recursos. Mesmo com processos de saída diferentes, estas mulheres estavam suscetíveis de sofrer a questão do desenraizamento social e a destruição dos laços de sociabilidades, como revelam Queiroz e Gros (2002: 183): “Uma das facetas mais críticas das operações de realojamento, no âmbito da política de habitação social, é o desenraizamento social e a destruição das sociabilidades decorrentes da implantação de sucessivas gerações no mesmo local”, destruindo o sentimento de pertença aos lugares.

Contudo, a questão do desenraizamento social e da destruição dos laços de sociabilidades foi contrariada pela presença de uma certa resiliência ligada à sua historicidade e *habitus* incorporados. Portanto, no que a este estudo respeita, mesmo vivendo fora das fronteiras da Sé, estas ex-residentes não constituem pessoas exteriores a este território, indo ao encontro do que já dizia Gottman (1952: 220): a identificação ou “as divisões mais

importantes estão nos espíritos, mais do que nas fronteiras físicas”. Com isso quer-se dizer que a identificação com um território reside num sistema de movimentos ligados a tudo o que envolve a circulação no espaço, os sistemas de resistências e a natureza iconográfica constituída pelos seus símbolos (Gottman, 1952).

Segundo Heidrich (2004: 56), “o conceito de território é essencial para se compreender as relações sócio-espaciais, pois a apropriação do espaço consiste na criação dos territórios, em duplo sentido de posse e adequação”. Nesta linha de pensamento, Haesbaert (2007) afirma que o território é constituído com base nas relações de poder, sendo estas relações de naturezas distintas: uma, de natureza tradicional (poder político/económico), que diz respeito ao poder no sentido mais concreto e funcional, de dominação e/ou apropriação; outra, de um poder mais subjetivo (cultural/simbólico e/ou psicossocial, dentre outros).

[Desde a origem,] o território nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terreo-territor (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no “territorium” são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, por extensão, podemos dizer que, para aqueles que têm o privilégio de usufruí-lo, o território inspira a identificação (positiva) e a efetiva “apropriação”. (Haesbaert, 2004: 20)

Segundo Ritter (2011), alguns autores desvalorizam a componente do “poder” na relação com o espaço, introduzindo no seu lugar o elemento “identidade” como principal aglutinador e delimitador da sua existência. Mas, pela própria natureza, “poder” e “identidade” complementam-se e integram-se.

Paul Little (2002: 4) defende que, para se entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respetivo território, é preciso entender o conceito de cosmografia definindo-o:

[...] como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com

seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele.

Na análise desta investigação, sobressaiu esta ideia de cosmografia, dado que é visível o facto de que este grupo de mulheres continua muito “apegado” àquele território, isto é, mesmo vivendo noutros locais, a ligação e identificação com a Sé perdura. Trata-se de vínculos tão acentuados que até dificultam a sua integração no novo espaço de habitabilidade, revelado nas quase inexistentes relações de vizinhança no local onde atualmente residem.

São portanto ex-residentes de um lugar que habita para sempre nos seus corações, ou melhor, são ex-residentes que “vivem” no quotidiano deste território. E foi neste contexto, onde se constata esta profunda ligação ao local onde já não habitam mas vivem, que se considerou pertinente analisar a participação das ex-residentes em práticas de produção da identidade cultural, partindo da análise das suas relações sociais. O resultado aqui apresentado será apenas uma referência e uma caracterização de forma muito tenra, uma vez que se baseia numa abordagem centrada nos discursos atendidos. Com isto, quer-se acreditar que a participação das ex-residentes supera, em larga medida, a que aqui está demonstrada.

Para a realização deste artigo, o primeiro passo foi fazer uma revisão literária sobre o tema a abordar. Esta revisão permitiu debater os conceitos de cultura e identidade – social e cultural; analisar o papel do habitus nas práticas e comportamentos dos indivíduos e dos grupos e refletir sobre identidade, desenvolvimento e participação.

2. UMA IDENTIDADE OU IDENTIDADES

De acordo com Hall (2006: 1), o conceito de identidade “é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posto à prova”. Com a transformação das sociedades e a evolução das suas crenças, este conceito também teve grandes transformações ao longo dos séculos. O sujeito no Iluminismo

estava baseado numa concepção da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, de

consciência e de ação, cujo “centro” consistia num núcleo interior, que pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou “idêntico” a ele – ao longo da existência do indivíduo. O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa. (Hall, 2006: 2)

Posteriormente, segundo Hall (2006), na modernidade, com a noção do sujeito sociológico que reflete a crescente complexidade do mundo, conclui-se que o núcleo interior do sujeito não é autônomo e autossuficiente, porque se forma na relação com outras pessoas, sempre mediado por valores, sentidos e símbolos, ou melhor, pela cultura. Esta concepção encerra uma visão “interativa” da identidade e do eu, num diálogo com os mundos culturais exteriores e as identidades que estes mundos possuem. Já a pós-modernidade vem dar conta de que a identidade do sujeito se está a tornar fragmentada, não sendo composta por apenas uma identidade, mas várias identidades, algumas vezes até contraditórias e não resolvidas, graças às mudanças estruturais e institucionais. Ou seja, a identidade de um sujeito continua a transformar-se e deixa de ser “fixa, essencial ou permanente”. Isto acontece porque os “sistemas de significação e representação cultural se multiplicam” e, desta forma, é possível identificar-se com uma “multiplicidade desconcertante” de representações, nem que seja temporária, deixando de ter uma identidade “plenamente unificada” (Hall 2006). Conclui-se, portanto, que “a identidade não é algo que nos seja entregue na sua forma inteira e definitiva; ela constrói-se e transforma-se ao longo da nossa existência” (Maalouf, 1998: 33). Neste sentido, a identidade de uma pessoa é constituída por uma pluralidade de elementos que vão desde as suas crenças e nacionalidade afunilando até aos seus meios sociais mais pequenos como a pertença a um bairro, uma equipa profissional ou mesmo uma associação e grupo de amigos. Como refere Pollak (1992: 204), na “construção da identidade”,

[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fato extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.

A construção de identidade é um fenómeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros.

Chega-se assim à identidade social e, como Pinto (1991) reflete, esta constrói-se através de dois processos, de natureza relacional, distintos, mas complementares: o processo de integração ou inclusão e o processo de indiferenciação ou exclusão. O primeiro diz respeito à pertença e à identificação do indivíduo com grupos sociais mais alargados e o segundo à necessidade do indivíduo de se distanciar pela procura da diferença e da autonomia. A. S. Silva (2000) segue esta linha de pensamento na sua reflexão sobre as celebrações de identidades locais, dando o exemplo das festas concelhias, que fortalecem laços comunitários entre residentes e ex-residentes, ao mesmo tempo que buscam características específicas e únicas do território face ao contexto regional e nacional. Assim, a identidade social de um indivíduo está diretamente relacionada com a cultura do local onde vive e com as pessoas que o rodeiam, sendo que a cultura “devém um processo de identificação, pessoal, grupal, comunitária” (A. S. Silva, 2000: 145).

3. CULTURA E IDENTIDADE CULTURAL

Nas Ciências Sociais, cultura abrange um conjunto complexo e dinâmico de identidades coletivas, de significações, de padrões de conduta e práticas do homem, obras e instituições (A. S. Silva, 2000). Ao afirmar que um camponês iletrado é detentor de determinada cultura tal como o é um professor universitário, Carmo (2002: 41) reforça a ideia de que qualquer indivíduo é portador de cultura e sustenta que a cultura “Designa a herança social que qualquer indivíduo recebe ao longo da sua socialização”. Por sua vez, Vitorino Magalhães Godinho (1982), citado por A. S. Silva (2000: 144), definiu a cultura como:

Uma integração de maneiras de sentir e de pensar, e de propensões a agir, segundo valores, normas e regras, agulhadas por símbolos e signos, orientadas por padrões de mentalidade e acção que carrilam as condutas.

Juntando os conceitos de identidade e cultura, a identidade cultural constitui o sistema comunitário e individualizador de elementos simbólicos, valores culturais e normas de conduta, característico de qualquer grupo (A. S. Silva, 2000).

Pinto (1991) contraria a ideia do inevitável fim da identidade cultural de certos grupos das classes populares perante os efeitos da globalização e,

consequentemente, da intensificação da cultura de massa, pois, salvo certas exceções, as classes populares dispõem de capacidades de criação e recriação de símbolos e fazem uso de estratégias de reinterpretação e reprodução de identidades. Ainda para este mesmo autor, nesta mesma obra, as exceções dizem respeito aos grupos que demonstram sentimentos de vergonha cultural espicaçada pela incapacidade de mobilizarem recursos intelectuais. Não obstante, adverte para o facto de que este poder de reinterpretação só atua como um instrumento de autonomia e de contradominação quando obtém expressão institucional.

4. DA INDIVIDUALIZAÇÃO AO HABITUS

O conceito de identidade cultural é alimentado pelas redes de relações sociais dos indivíduos e grupos sociais. A produção de identidade cultural pode acontecer:

[...] enquanto dimensão constitutiva e forma de expressão de relações sociais hierarquizadas, latentemente e, às vezes, manifestamente conflituais, em permanente processo de reprodução/transformação e articuladas com a formação social envolvente, originando-se práticas quotidianas organizadas pela normatividade social, ecológica e temporal do espaço de interação específico que ali se constitui. (Costa, 2014: 105)

Para aprofundar este estudo, torna-se importante introduzir aqui a noção de habitus de Pierre Bourdieu (1997) e o seu papel enquanto instrumento orientador de comportamentos e práticas dos indivíduos no espaço social em que estão inseridos. Torna-se premente compreender o conceito de habitus e estabelecer a relação entre habitus e coletivização do indivíduo e entre habitus e ideia de felicidade. Pierre Bourdieu (1997: 116) fala da dimensão social do espaço. O espaço social é um lugar onde coexistem posições sociais opostas ou pontos de vista diferentes e, tal como o espaço físico, faz parte da noção de espaço. Todo o ser humano ocupa “uma posição no espaço físico e no espaço social”, estando integrado e implicado nesse espaço, isto é, ocupa uma posição no espaço que, por sua vez, está constantemente relacionada com tomadas de posição, sobre o mundo físico e social. Estas tomadas de posição podem ter a forma de opiniões, juízos, representações, entre outros.

Bourdieu refere a correlação entre individuação e coletivização dos indivíduos, na medida em que o indivíduo, incorporado de habitus, é permeável ao mundo que o rodeia e influenciado pela cultura, história e espaço físico que ocupa. O agente social simultaneamente ocupa e é ocupado pelo mundo, estabelecendo uma relação com este. Desta forma, a singularidade do sujeito, que o distingue ou separa dos demais, é moldada pelos processos de sociabilização e pelas relações sociais estabelecidas na sociedade, sendo a sua própria individuação o resultado disso (Bourdieu, 1997). O habitus não é, pois, de cariz individualista, mas coletivo. “É o lugar das solidariedades duradouras, das fidelidades coercíveis porque baseadas em leis e laços incorporados” (Bourdieu, 1997: 128). O habitus é o esteio do entendimento, do funcionamento e da coesão dos membros de um grupo:

É o fundamento de uma colusão implícita entre todos os agentes que são o produto de condições e de condicionamentos semelhantes, e também de uma experiência prática da transcendência do grupo, das suas maneiras de ser e de fazer, descobrindo cada um no comportamento de todos os seus semelhantes a ratificação e a legitimação (“é isto que se faz”) do seu próprio comportamento, que, em contrapartida, ratifica e, sendo esse o caso, rectifica o comportamento dos outros. (Bourdieu, 1997: 128)

Assim, o habitus é o esteio do entendimento, do funcionamento e da coesão dos membros de um grupo.

Ainda para Bourdieu, nesta mesma obra (1997: 122-132), o habitus, construído através da história e de experiências passadas, representa um “sistema de disposições para ser e para fazer”. É um sistema “de esquemas de percepção, de apreciação e de acção” adquiridas, assente “na identificação e no reconhecimento dos estímulos condicionais e convencionais”, que permite aos agentes sociais executar ações de conhecimento prático, ou seja, reagirem e adaptarem-se continuamente ao mundo social ou ao campo onde estão inseridos, ajustando e reinventando estratégias. Este autor relaciona a noção de habitus com a ideia de felicidade. O habitus busca no seio do mundo social, ou no campo no qual os agentes estão inseridos, as condições favoráveis à sua própria realização, manutenção e florescimento. Se o funcionamento do mundo social do agente alimentar as condições favoráveis à consumação do habitus, maior será a sua satisfação e felicidade. Neste sentido, o agente social deseja estar num lugar onde se sente bem,

como se estivesse “em sua casa”. Para tal, procura rodear-se de objetos (casas, peças de mobília, equipamentos domésticos) e associar-se a pessoas que se assemelham aos seus gostos, afeições ou simpatias.

5. A EDUCAÇÃO PARA A IDENTIDADE CULTURAL E O DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO

Carmo (2002) identifica um conjunto de áreas-chave que poderão ser trabalhadas na educação para o desenvolvimento, assentes na mudança, na autonomia, na democracia e na solidariedade. Uma destas áreas é a educação para a identidade cultural, incluída no tema da interculturalidade, sendo que qualquer estratégia de educação para o desenvolvimento deverá ter como compromisso dois critérios intimamente ligados ao próprio conceito de desenvolvimento: o de proporcionar a capacidade da população de aceder aos recursos e aos serviços que lhes conferem uma boa qualidade de vida; e o de ajudá-la a tirar o máximo partido do seu potencial humano.

Considerando a cultura como um motor do desenvolvimento comunitário, é pertinente referir o desenvolvimento comunitário como “uma técnica social de promoção do homem e de mobilização de recursos humanos e institucionais, mediante a participação ativa e democrática da população, no estudo, planeamento e execução de programas ao nível de comunidades de base, destinado a melhorar o seu nível de vida” (Ander-Egg, 1980: 69).

Augusto Santos Silva (2000: 145) considera que o motor deste tipo de desenvolvimento é a cultura. Isto significa que as estratégias de desenvolvimento devem pautar-se pelas “maneiras de sentir, pensar e agir” dos grupos locais e devem “adequar as intervenções aos universos culturais próprios dos grupos implicados, ou melhor, formulá-las e concretizá-las a partir deles, usando-os como recursos, orientações e oportunidades principais”. O desenvolvimento comunitário acontece de forma verdadeira quando se busca a articulação entre “processos de compreensão e valorização de culturas comunitárias, processos de mobilização dos seus recursos e processos de transformação e mudança” (A. S. Silva, 2000: 64). Para estes processos serem “democráticos, comunitários e participativos”, deverá existir uma cooperação entre as “ações dos protagonistas comuns e locais” e os objetivos e programas das equipas técnicas e projetos políticos (A. S. Silva, 2000: 64).

Este mesmo autor, na mesma obra, defende que a “identidade cultural de um grupo ou país constitui a matriz do seu desenvolvimento” (A. S. Silva, 2000: 154). Em primeiro lugar, a eficácia de qualquer intervenção depende do conhecimento da realidade em que estamos a trabalhar, nomeadamente dos valores e dos padrões de conduta estruturantes da vida de um grupo. Em segundo lugar, a identidade cultural de cada grupo representa o limite do seu próprio desenvolvimento, pelo que, se for desrespeitado, pode provocar ruturas sociais profundas ameaçadoras do desenvolvimento. Em terceiro lugar, a identidade cultural constitui também um veículo do progresso e da inovação, porque a ciência e as tecnologias só são eficazes quando se adaptam à cultura de cada povo, através de um “processo de integração do alheio e do novo, processo pelo qual uma comunidade usa a sua identidade cultural própria ao mesmo tempo como fonte, quadro orientador e horizonte do seu desenvolvimento” (A. S. Silva, 2000: 156). Tal como nos previne Ander-Egg (1980), qualquer programa de desenvolvimento para a comunidade tem de estar atento às especificidades da comunidade em questão, canalizando toda a ação de forma a responder às suas reais necessidades (Gómez, Freitas & Callejas, 2007).

Isto traduz-se no desafio de tratar de forma personalizada as pessoas e as suas comunidades, o que vai requerer, para além de uma intervenção sistémica, um processo cauteloso e participativo. É que, embora as comunidades apresentem pontos em comum no que concerne à sua definição, são díspares na forma como existem. Melhor dizendo, compreender e analisar o contexto é um fator relevante em qualquer intervenção, pois são realidades únicas na sua dimensão geográfica e administrativa e nas relações pessoais. Ademais, os seus elementos estabelecem entre si relações com base em interesses e necessidades comuns e divergentes em todo o tipo de organização, seja esta no campo político, religioso ou cultural.

Segundo Augusto Santos Silva (2000: 149), a cultura contribui para o desenvolvimento pelo menos de quatro formas: reforça a afirmação identitária, impulsiona a inovação, promove qualificações e implica a participação. No campo da afirmação identitária, o desenvolvimento da cultura favorece o autoconhecimento dos grupos e a consciência histórica indispensáveis à construção de um futuro harmonioso. Como impulsionadora da inovação, o desenvolvimento da cultura “contraria o tradicionalismo, o encerramento em si mesmo, a idolatração passadista do estereótipo cultural autóctone”. No que se refere à promoção de qualificações, a cultura desenvolve competências fundamentais à formação dos protagonistas,

como sejam as científicas, técnicas e artísticas, constituindo aqui a educação um veículo privilegiado do desenvolvimento destas competências. O desenvolvimento da cultura implica a participação, na medida em que um dos princípios da cultura é o de que “os homens são protagonistas, actores, sujeitos e não apenas objetos das dinâmicas sociais” (A. S. Silva, 2000: 156). A participação deve ser um dos pilares da democracia. Neste seguimento, promover a participação é proporcionar aos sujeitos “espaços democráticos de expressão, interação e decisão” em que estes passam a ser “agentes de mudança e não apenas [...] sujeitos passivos” (Gómez, Freitas & Callejas, 2007: 87). Com isso, quer-se acreditar que a participação é uma necessidade imperativa e que é algo “realizável sim, muito embora nunca de modo satisfatório” (Mendes, 2007: 106).

6. METODOLOGIAS UTILIZADAS

Tratando-se de um enfoque interpretativo (embora com reduzido material de análise), a entrada dos investigadores no terreno foi munida de informação sobre aquela realidade (Coutinho, 2013). Esta pesquisa teve em conta a zona geográfica e as “suas gentes” e por esse motivo foi realizada uma contextualização histórica a partir de documentos e das narrativas das participantes no estudo. A historicidade é importante para perceber o que se passa hoje, porque, quando as pessoas anunciam o passado pela memória, reportam à lembrança quando descrevem factos ou objetos, reconstruem o passado pela coletividade rememorada, numa espécie de somatório da memória coletiva (Halbwachs, 2006). Isto ajuda a entender os “seus modos de relação e as formas de sensibilidade” que são os seus “produtos históricos”, podendo perceber muitos dos seus comportamentos e formas de ver a realidade em que se encontram (Corcuff, 1995: 36).

Este estudo, iniciado em outubro de 2014, centrou-se numa metodologia qualitativa. A pesquisa de campo teve início com conversas informais, sem esquecer a observação direta e participante. Estas técnicas foram utilizadas durante toda a intervenção no contexto. Posteriormente foi realizada uma reunião com uma associação local para a obtenção de informações referentes ao envolvimento de ex-residentes com a Sé e para desbravar caminhos que permitissem chegar a estes ex-residentes.

Este contacto facilitou o acesso a seis mulheres ex-residentes na zona da Sé e uma mulher que já foi ex-residente (todas estão/estiveram mais

de dez anos na condição de ex-residentes da Sé). Estas mulheres foram sujeitas a entrevistas que tinham como suporte guiões semiestruturados. A intenção foi transformar as entrevistas, o máximo possível, numa conversa informal, para que as entrevistadas sentissem maior à-vontade para partilhar vivências. As entrevistas foram realizadas no local de convívio e/ou trabalho, e devidamente gravadas, a fim de reter e apreender de forma mais eficaz todas as respostas e informações dadas pelas entrevistadas.

Como mencionam Pinto e Almeida (1990: 75), “os procedimentos de recolha de informação nas ciências sociais são quase sempre mediados pelo depoimento dos agentes sociais acerca das suas condições de existência.” Neste sentido, salvaguardando o rigor metodológico, foi possível cruzar os discursos das mulheres entrevistadas com conversas informais estabelecidas com os moradores locais e a observação direta porque “a conversação informal e a entrevista, em particular, são situações sociais em que a presença do investigador se impõe de maneira muito forte, em que o peso relativo do impacto do processo social de pesquisa é muito elevado” (Costa, 2014: 137).

7. RESULTADOS

As práticas de produção de identidade cultural construídas com base nas relações sociais de ex-residentes na Sé

O grupo de mulheres ex-residentes entrevistadas continua, independentemente do grau de envolvimento, a participar em práticas de produção de identidade cultural na Sé, perpetuando o seu lugar na Sé até aos dias de hoje.

À luz do que foi dito sobre o *habitus* e a coletivização do indivíduo, pode-se assumir que este grupo de mulheres é dotado de *habitus* idênticos, fruto de condições de existência e de condicionamentos sociais semelhantes, não obstante existirem, como não poderia deixar de ser, percursos de vida singulares. Pode-se traçar, desde já, algumas dessas semelhanças e partilhar alguns testemunhos.

7.1 Aspetos sociodemográficos

(1) **Escolaridade e classe social:** são mulheres entre os 41 e os 76 anos de idade, que partilham a baixa escolaridade e a profissão de vendedoras. Todas iniciaram esta atividade ainda crianças, ajudando as suas mães que

vendiam na Rua Escura, o que poderá ter resultado na baixa escolaridade, entre o 4.º e o 7.º ano, que apresentam.

[Tenho a] 4.ª classe, não havia outra, filha. Na 4.ª classe já vendia peixe [...] a gente vinha logo para as bancas das mães [...] a gente vinha da escola e vinha para a beira das nossas mães. (E6, 58 anos)

A minha mãe pôs-me novinha a modista, mas eu não quis essa arte. Eu gostava de vender. E fui vender com sete anos pentes para o cimo da Rua Escura antiga, aquilo era tudo... era... Ao sábado ia para o Bolhão vender com um tabuleiro, ia vender molas, espanadores, agulhas, pentes, olhe, tudo... Tudo... Eu ia para lá vender e à uma hora já vinha sem nada... ia vender. A minha mãe também era vendedeira. Mas a minha ideia era andar sempre, sempre a vender. Adorava... gostava de vender peixe, vinha para aqui para a beira do peixe, da M... para a beira da avó... (E7, 67 anos)

(2) **Nascimento e crescimento:** A Sé apresenta-se como o lugar onde estas mulheres nasceram e constituíram família. Os antepassados são da Sé e, na maioria dos casos, os descendentes nasceram lá. Foi na Sé que estas mulheres nasceram, casaram, trabalharam, conviveram e tiveram os seus filhos:

Olhe, na Sé, vivi sempre... sempre, vivi sempre [...]. Eu casei lá, tive lá os meus filhos e tudo... Ela [a filha] não nasceu no hospital, nasceu-me lá [na Sé]. (E1, 76 anos)

Nascemos aqui na rua, nem na maternidade nascemos [...]. Quer-se dizer, nós somos filhas do Bairro, nós somos o que o Carlos Bessa diz, o poeta: isto é pedras que nos viram nascer. A minha mãe nasceu aqui, eu casei aqui, eu tive os meus filhos aqui, eu fui avó aqui. A minha neta nasceu no bairro da Sé também. (E5, 43 anos)

(3) **Condicionalismos que levaram à saída da Sé:** O motivo que levou estas mulheres a deixarem de viver na Sé foi a degradação dos edifícios habitacionais do CHP. Sem condições de habitabilidade, viram-se obrigadas a deixar a Sé. Destas, quatro foram realojadas pelos serviços de reabilitação urbanística da Câmara Municipal do Porto. Todas referiram que o processo de saída deveria ter sido temporário, que gostariam de voltar

a lá morar e que, depois das obras, devia ter sido dada prioridade aos ex-residentes para voltar.

Houve um inverno muito rigoroso há 19 anos [...], levou-nos o telhado [...]. A casa estava imprópria para viver. Eu também queria o melhor para os meus meninos, não é? Eu não podia estar a deitá-los, coitadinhos, puxa a cama para aqui, porque a chuva vem dali, puxa a cama para ali porque a chuva vem dacolá. Eu não queria isso para os meus meninos, não é? Automaticamente eu tive que aceitar a casa [...]. Não havia aqui para realojar. Nós passámos muito. Chorei muitas lágrimas de sangue. (E4, 41 anos)

Tivemos incêndio no primeiro andar e fomos embora todas para o bairro. Tivemos que ir, filha, a gente ficou sem nada aqui, tivemos que ir; não nos deram a hipótese de voltar. Naquela altura não davam hipótese de voltar. Agora já dão, querem dar, não é?, mas na altura não deram. (E6, 58 anos)

(4) **Tempo de permanência:** O tempo de vivência das participantes no estudo, quer na Sé quer no local de residência atual, é superior a dez anos.

Destes percursos de vida semelhantes poderão resultar formas de agir e comportamentos também eles semelhantes. Se a isto se juntar a procura da felicidade, implícita na noção de habitus descrita acima, facilmente se descobre por que razão estas mulheres perpetuam as suas práticas, os seus afazeres e relações sociais na Sé: “I” demonstra que na Sé não se sente como se estivesse na rua, sente-se como se estivesse na sua própria casa. “S” diz que a sua casa é o bairro da Sé. Neste lugar, as entrevistadas estão envolvidas com as pessoas e entidades que lhes são familiares.

Eu moro há 38 anos no Bairro do Largarteiro e nunca fui beber um café lá [...]. Nunca me entrosei lá, não sou mulher de rua. Sou mulher de estar aqui [na Sé], estou na minha freguesia, estamos todas [...]. Não faço vida ali no bairro [do Largarteiro]. (E6, 58 anos)

Quer que eu lhe conte a verdade? O meu menino [irmão de 39 anos com trissomia 21] acorda de manhã por volta das 8h30/9h00, eu dou-lhe o pequeno-almoço. Primeira frase que aquele menino diz mal se alevanta da cama é – “Andá”. Aonde, filho? “Anda para a Escura” [...]. Ele é o bibelot, menina, do Bairro da Sé [...]. Toda a gente gosta do menino [...], você acredita que eu venho todos os dias de Campanhã com ele tomar carioca à União Desportiva da Sé. (E5, 43 anos)

O sentimento de pertença a esta zona geográfica está tão presente nas suas identidades que não conseguem relacionar-se com os vizinhos atuais, mesmo já morando lá há muitos anos. Isto leva a refletir sobre o habitus em que o espaço físico e o espaço social estão diretamente implicados (Bourdieu, 1997: 115). Estas mulheres, naquela zona da cidade, sabem qual a posição social que ocupam e sentem que ali estão as suas “raízes”. As irmãs “S” e “M” já não moram na Sé, mas continuam a passar lá os seus dias, onde desenvolvem alguns negócios de subsistência, embora seja visível que esta sua atividade comercial não tem grandes resultados. Apraz pensar, todavia, que as relações de convívio lá estabelecidas superam os resultados das suas vendas.

7.2 O orgulho e o amor à Sé – a cosmografia

O sentimento de propriedade, os vínculos afetivos que mantêm com outros agentes e mesmo com o espaço físico, as histórias vividas, as memórias guardadas, o uso social e a defesa daquele território estão evidenciados nos discursos das ex-residentes:

[Sinto] orgulho... Nem gosto de ouvir dizer mal daqui, não gosto [...]. Aqui tem tudo de bom, para mim aqui nada tem defeitos... A minha Sé não tem defeito nenhum. (E7, 67 anos)

O meu coração continua na Sé [...]. Eu sou da Sé, não sou de Rio Tinto. Não, não. (E3, 49 anos)

Você se me der uma pancada no coração, o meu coração só tem uma palavra: Sé, Sé, Sé. (E5, 43 anos)

As ideias negativas e os estigmas que as pessoas de fora têm em relação a este lugar estão bem presentes nos seus discursos, mas não parecem intimidar o orgulho que elas sentem em ser da Sé. Às vezes até parece ser uma alavanca para manifestarem o seu amor àquele território e o defenderem de tudo e de todos:

O povo ganhou semelhante medo que pensa que isto é um inferno. Você vê o telejornal? Alguma vez ouvistes dizer que mataram alguém na Sé? Mataram, esfolaram ou violaram? Nunca. Não temos aqui ninguém que fizesse mal aos nossos filhos, pelo contrário [...]. Nem que seja num restaurante eu defendo a Sé com unhas e dentes. Olha que filhos da puta a

porem a minha Sé abaixo. É verdade, percebes, é assim: se fosses daqui tu entendias, como não és, eu não te sei explicar. (E4, 41 anos)

Se, por um lado, o orgulho que sentem pela comunidade da Sé as impele a defender a Sé “com unhas e dentes” e a esforçarem-se por tornar os problemas e os aspetos negativos invisíveis; por outro lado, quando assim lhes convém, devolvem a visibilidade a tais aspetos, dando-lhes, inconscientemente, um lugar de destaque:

Para onde eu vou, se me perguntam “de onde és?” Sou da Sé... Até que somos da Rua Escura, que eles têm mais medo. Têm medo não sei de quê, ali não se passa nada. (E2, 47 anos).

Tive uma peripécia aqui há anos... Fomos a uma romaria, fomos e íamos de carro... A gente entrou numa rua estreitinha e um carro vinha para cá já... Só que nós tínhamos prioridade, já que estávamos a meio da rua. Dois rapazes saíram do carro e viraram-se para nós e disseram-nos assim: “ouve lá, sabes de onde eu sou, eu sou da Maia”. E eu disse, espera aí, saí do carro e disse-lhes: “ouve lá, e tu sabes de onde eu sou?” E diz ele “não”. “Eu sou da Sé, pá. Que é que tu queres?”... Fui chamar a polícia, o polícia adorou o meu sotaque: “Você é mesmo do Bairro”, “Sou do Bairro da Sé”. (E2, 47 anos)

Não obstante este orgulho que demonstram pela Sé, quando dizem, por exemplo, que os filhos nem parecem que são da Sé, porque estão a estudar, porque são muito educados ou porque têm um bom emprego, acabam por marcar uma certa distância das suas origens e um desejo de se assemelharem “aos que têm uma posição social mais elevada” (Queiroz & Gros, 2002: 186). De igual modo, quando dizem que na Sé “não há roubos” e que estes apenas acontecem noutros locais do Porto, quando dizem que o problema da toxicodependência também está presente noutros lugares, ou que os toxicodependentes não são da Sé, estão no fundo a recorrer a estratégias de defesa contra a imagem negativa que as pessoas poderão ter de todos aqueles que habitam na Sé.

Queiroz e Gros (2002) designaram três estratégias diferentes que os moradores estigmatizados pelo lugar que habitam utilizam para se distanciar desse lugar: o evitamento, a reconstituição das diferenças e o desvio do descrédito, às quais Queiroz e Gros, no seu estudo *Ser Jovem num Bairro*

de Habitação Social, acrescentam ainda a estratégia da denegação. Nos discursos das entrevistadas, conseguimos identificar duas das estratégias enunciadas: a estratégia da reconstituição das diferenças e a estratégia da denegação.

Na estratégia da reconstituição das diferenças, o “indivíduo tende a destacar-se e a valorizar-se em relação aos outros moradores”, procurando diferenciarse “em relação ao estigma, sem que tal diferenciação se traduza obrigatoriamente pela designação dos inferiores como indesejáveis” (Queiroz & Gros, 2002: 169). Em relação à estratégia da denegação, as moradoras negaram “que o habitat contém traços particularmente negativos por comparação com a norma dominante”, utilizando afirmações do tipo “é um bairro como outro qualquer” ou “é em todo o lado a mesma coisa” ou, ainda, “não há aqui mais problemas do que noutros lugares” (Queiroz & Gros, 2002: 167).

7.3 Os laços de solidariedade

Os laços de solidariedade assumem uma das especificidades mais citadas pelas ex-residentes para caracterizar as relações de sociabilidade existentes na Sé. Usam expressões tais como “enchiam-lhe a barriga” (E5, 43 anos), “arranjavam roupa para o vestir” (E4, 41 anos), para demonstrar o espírito de ajuda que mantêm com qualquer pessoa, independentemente do seu lugar de origem.

De notar que estes laços são seculares e começaram a florescer no seio das más condições, já retratadas, em que viviam os moradores do CHP. Para atenuar a sua existência precária, “os moradores destas comunidades criam entre si relações de vizinhança muito estreitas, laços de solidariedade e de entajuda que contribuem para construir uma profunda coesão social” (Amaral, 2000: 13).

Ao longo de uma conversa comovente com “E7” (67 anos, residente na Sé, que esteve temporariamente num bairro social), descobriu-se que a razão pela qual voltou para a Sé reside nestes seculares laços de solidariedade: ao encontrar-se desamparada, num momento difícil da sua vida marcado por parcos rendimentos, decidiu arranjar uma “casinha” na Sé, pois sabia, de antemão, que lá tinha o aconchego de que necessitava. Podemos dizer que o habitus inscrito no seu corpo e no mais íntimo do seu eu, produto da sua história de vida, contribuiu para determinar o que tinha de fazer: voltar para a Sé.

Nunca passei fome. Fui uma pessoa que nunca passei fome nesta rua, nunca [...] fui sempre subsidiada [sic], por estas pessoas, nunca, nunca, nunca na vida. (E7, 67 anos)

7.4 Participação em associações locais ou outros centros de convívio local

O CHP está marcado por uma forte tradição associativa local. O surgimento das primeiras associações, entre finais do século XIX e inícios do século XX, acaba por ser a materialização dos laços de solidariedade e das relações de cumplicidade e entreajuda entre os vizinhos. Surgiram na sua maioria em contextos informais, num estabelecimento procurado exclusivamente por homens para conviver e petiscar (Amaral, 2000: 14).

Praticamente um século depois, quase não frequentada por homens, emerge a loja Convívio (nome fictício) sita na Rua Escura. Esta loja é o local de convívio por excelência de mulheres ex-residentes e residentes. É sabido, neste local, que as duas mulheres que estão à frente desta loja, tal como a mãe fazia, ajudam quem por ali pare. Aliás, foi precisamente aqui que parou e que ainda para a “L”, diariamente. Ao referir-se a uma delas, e não obstante o facto de ter bastante mais idade, diz com emoção: “Eu sou uma filha dela, não sou mãe dela; sou filha dela, ela é minha mãe.”

Ao domingo de manhã, minha santa, não tinha dinheiro para comer e vinha aqui, à minha M. e ela arranjava cinco continhos. (E7, 67 anos)

É um estabelecimento onde se reúne quotidianamente, de maneira informal e espontânea, um grupo constituído, predominantemente, por mulheres para almoçar, conviver e jogar cartas. De manhã, algumas trabalham como vendedoras no mercado de São João e, à tarde, frequentam este estabelecimento onde estão na companhia das amigas. Em conversas informais estabelecidas com os moradores locais, sobressai a forte solidariedade existente naquela loja.

As ex-residentes entrevistadas frequentam associações e coletividades locais, como a União Desportiva da Sé e o Guindalense Futebol Clube e participam nas atividades que organizam. Nestas associações canta-se *karaoke*, dança-se nos bailes populares, ouve-se música, bebe-se e come-se nos churrascos, vê-se televisão, joga-se às cartas, ao dominó, às damas, ao bilhar e aos matraquilhos. Para além destas práticas associativas, estas mulheres participam (direta ou indiretamente) nos ensaios das rusgas de

São João, nas organizações das festas comunitárias, no enterro do Carnaval, na queima do Judas, nas noites de fado e nos passeios; igualmente convivem e conversam muito.

O café *Detinha* também é um local de referência, muito frequentado pelas pessoas locais. As entrevistadas “E3”, “E2” e “E1” participam em passeios organizados por este café e vão a jantares e convívios com ex-moradores e moradores da Sé.

7.5 Participação nas festas populares e comunitárias

A noite de São João, de 23 para 24 de junho, representa um momento importante da festa mais popular e célebre da cidade do Porto, que junta os moradores locais aos visitantes/turistas. Outro acontecimento não menos importante são as rusgas de São João. As rusgas, segundo o que foi apurado, marcam mais a comunidade do que a noite de São João. Isto porque, ao referirem o São João, as mulheres entrevistadas falaram da sua participação nas rusgas. Da mesma forma, em conversas com alguns residentes sobre o tema, estes abordam com entusiasmo o envolvimento na organização e nos ensaios das rusgas de São João.

Sobre as rusgas: É um ato de amor ao bairro [...] este ano fui vestida à padeira... Eu levei 50 pães, fui eu que paguei, levei meio quilo de presunto fatiado, fui eu que paguei, uma dúzia de rissóis, meio quilo de queijo e fiambre [...]. [Cada um leva o que quer] e depois vão dando à canalhinha para comer. (E5, 43 anos)

Quatro destas mulheres entrevistadas participam ativamente nas rusgas de São João. As demais entrevistadas participam como espectadoras e têm familiares diretamente implicados na sua organização.

Já a queima do Judas é uma tradição popular da época da Páscoa que acontece na noite anterior ao domingo de Páscoa, em que a comunidade é convidada a participar. Salienta-se também aqui a forte participação de ex-residentes. Este ano, a queima do Judas na Sé foi organizada pelo Sr. CB, ex-residente na Sé, e contou com o envolvimento das pessoas da Sé em diversas atividades, onde se destaca a participação de algumas das ex-residentes entrevistadas. Em jeito de agradecimento, o organizador da festa escreve:

Quero agradecer a todas as pessoas que apoiaram este evento, em particular à Maria João, por ter cedido as instalações para a feitura do boneco de Judas. Aos que contribuíram na compra dos acessórios; Paula do Marco, por nos arranjar a palha, Maria João pela compra da madeira e oferecido a roupa, Marisa pela cedência do seu aparelho musical para a festa, Teresa por nos apoiar todas as noites da feitura do Judas... e por fim a todas as pessoas que de uma forma ou de outra contribuíram para que esta velha tradição se cumprisse. Uma palavra de carinho para com o povo da Sé que compareceu em massa, ao povo da Sé que moram fora [...]. Bom Domingo de Páscoa. (CB, página do facebook Minha Sé Meu amor)

7.6 Participação nas redes sociais

Uma forma muito utilizada pelas ex-residentes para permanecerem ligadas à Sé é o uso das novas tecnologias para manter a identidade. A utilização das redes sociais, nomeadamente as páginas do facebook *Minha Sé Meu Amor*, *Codeçal*, *A nossa Sé*, são mencionadas como meio de contacto entre os moradores e os ex-moradores.

Qualquer coisa que se passe na Sé, a gente tem que saber [...]. A gente sabe tudo. Alguém liga, alguém diz ou dizem no facebook: “Olha, aconteceu isto”... Estou sempre a par do facebook a ver as novidades. (E2, 47 anos)

Esta forma de atuação vai ao encontro do que defendia Pinto (1991), porque este grupo de mulheres contraria o efeito da globalização e da indústria cultural como fator desintegrador, utilizando as novas tecnologias como recurso às suas práticas culturais locais e como estratégias de reprodução e reinterpretação das suas identidades.

8. CONCLUSÕES

Ao analisar as relações sociais deste grupo de ex-residentes, foi possível verificar que estas mulheres desenvolvem práticas de identidade cultural no território da Sé. Através dos seus discursos, conseguiu-se apreciar uma ligação ao território como sinónimo de bem-estar subjetivo, de relações familiares e comunitárias, de implicações na vida cívica; ou seja, apesar de já não viverem na Sé, estas mulheres mantiveram as suas relações sociais neste local, explicitadas no facto de continuarem a ter uma participação

ativa na vida quotidiana daquela zona, em associações locais ou noutros centros de convívio local e em festas populares e comunitárias.

Outro aspeto que se destaca no discurso destas ex-residentes é uma visão idílica e apaixonada do território e das relações que lá se estabelecem, expurgando toda e qualquer negatividade aparente, refutando os estigmas, no que Queiroz e Gros (2002) chamam de estratégia de “inversão coletiva do estigma de L. Gruel”:

apercebendo-se de que alguns moradores de bairros particularmente desqualificados afirmam e justificam o seu sentimento de pertença ao espaço residencial, apresentando-o como uma comunidade calorosa e solidária onde se perpetuam fortes tradições e laços de entreajuda face à dureza das condições de vida e aos riscos da existência. (Queiroz & Gros, 2002: 173)

Esta afirmação, ao fazer um paralelismo com as informações obtidas nesta pesquisa, permite concluir que os percursos de vida e pensamentos das entrevistadas são idênticos e de uma forma ou de outra elas tentam mostrar aos seus interlocutores a “qualidade particular do seu tecido social denso e lugares cheios de calor, de vida e de cor” (Queiroz & Gros, 2002: 174). Nos seus discursos, sobressaem as razões que estão na base desta profunda ligação: o local de nascimento e de crescimento; o exercício de uma atividade profissional comum no mesmo local, durante um longo período de tempo (todas as mulheres entrevistadas foram ou são vendedoras na Rua Escura); a interação regular com pessoas da Sé (familiares, amigos, antigos vizinhos); o orgulho e o amor à Sé.

Neste sentido, compreende-se aqui território como um espaço que pode ser visto distintamente como recurso ou abrigo: para atores hegemónicos é recurso, para atores hegemонizados é abrigo (Santos *et al.*, 2000). Sendo estas mulheres das classes populares, logo hegemонizadas, que se caracterizam pela busca constante de adaptação ao meio geográfico e pela recriação de estratégias de sobrevivência (Santos, 2000), este território continua a ser abrigo, pese embora a sua dimensão de recurso à sobrevivência. Por mais que esta visão pareça ter uma perspectiva que se apoia na dimensão económica, de sobrevivência nos lugares, ela remete também para uma lógica de relações em rede que se estabelecem material e virtualmente, sendo os territórios hoje formados por lugares contínuos, mas também por lugares de redes. Estes lugares estão marcados por experiências de solidariedade duradouras.

Focando-se nas experiências e representações sociais destas mulheres, este estudo permitiu às entrevistadas uma reflexão sobre a sua historicidade e identidade, tendo a intenção de as fazer apreender esta identificação e, simultaneamente, de construir oportunidades de compreender como elas constroem as suas identidades. Ao mesmo tempo este estudo abriu a possibilidade de pensar o território como um espaço de relações dinâmicas, “um campo privilegiado para a análise, na medida em que de um lado, nos revela a estrutura global da sociedade e, de outro lado, a própria complexidade do seu uso” (Santos *et al.*, 2000: 108).

Um território tem características físicas e estéticas que estabelecem uma ligação direta entre a imagem de um espaço físico e o valor social de quem lá habita. Normalmente, nos espaços residenciais degradados, os/as seus/suas habitantes constroem uma identidade coletiva, pois esta degradação interfere com a integração social destes/as na restante sociedade. Esta “desvalorização simbólica” torna-os/as mais vulneráveis (Queiroz & Gros, 2002). No decorrer desta investigação pode-se comprovar que, mesmo sendo ex-residentes, estas mulheres defendem a Sé com muito entusiasmo (com “garra”) e que os seus discursos são idênticos. Isto reflete um processo de integração e identificação; contudo, o mesmo não ocorre com o lugar que habitam, onde parece existir um processo de indiferenciação e exclusão que causa uma ideia de um lugar que não é seu porque “estar no lugar não quer dizer propriamente vivê-lo” (Heidrich, 2008: 305).

Com isso, conclui-se a existência de uma identidade destas mulheres com a Sé, porque elas continuam a participar no desenvolvimento de uma comunidade que, do ponto vista habitacional, não é sua, mas é de pertença. O afastamento destas mulheres das atividades sociocomunitárias poderia significar ruturas pessoais, mas sobretudo ruturas coletivas, dado o grau de envolvimento no seio daquela comunidade.

Pretendeu-se reforçar neste artigo a importância da identidade cultural para o desenvolvimento comunitário. Em primeiro lugar, destacando que o conhecimento da cultura local é essencial para o desenvolvimento de qualquer projeto. Em segundo lugar, a identidade cultural pode ser um estímulo à participação ativa e à iniciativa da população local. Percebemos que as utilizações de práticas de identidade cultural em projetos de desenvolvimento comunitário poderão ser uma forma de promover o envolvimento e a participação das pessoas no seu próprio desenvolvimento (Carmo, 2002).

Em suma, os projetos de intervenção social com base na cultura deverão ser diversificados e com alcance social, “sejam eles tratados de filosofia, ou receitas culinárias, danças tradicionais ou músicas de vanguarda, conhecimentos políticos ou aptidões técnicas, artesanato ou domínio de línguas estrangeiras, exercícios desportivos ou assistências a espetáculos, pintura ou frequência de museus” (A. S. Silva, 2000: 146). E, porque a cultura é importante para evidenciar um povo ou um grupo e para o seu desenvolvimento, qualquer projeto de intervenção social deverá ter como matriz a identidade cultural e o respeito pelos valores culturais e normas de conduta da realidade onde se pretende trabalhar. Salienta-se ainda que não há desenvolvimento sem a participação dos indivíduos.

Tal como afirma Brandão (2007), a construção do conhecimento científico tem origem nos grupos populares, pois são eles os detentores das formas de sentir e do saber primários; são eles que vivem na realidade social a investigar, que experienciam genuinamente os seus modos de vida; são os protagonistas de relações sociais e práticas culturais que caracterizam a sua realidade. Ainda mais quando se trata de relacionar a identidade cultural e o território, pois:

O corpo está no mundo social, mas o mundo social está no corpo [...]. As próprias estruturas do mundo estão presentes nas estruturas (ou, melhor, nos esquemas cognitivos) que os agentes põem em ação para o compreenderem: quando é a mesma história que assombra o habitus e o habitat, as disposições e a posição, [...] a história comunica de certo modo consigo própria, reflecte-se em si própria. (Bourdieu, 1997: 134)

Referências bibliográficas

- Ander-Egg (1980). *Metodología y pratica del desarrollo de la comunidade*. 10.^a ed. Tarragona: UNIEUROPE.
- Amaral, R. (2000). *Histórias e Memórias das Associações do Centro Histórico do Porto*. Fundação para o Desenvolvimento da zona histórica do Porto.
- Bourdieu, P. (1997). Capítulo 4 – O conhecimento pelo corpo. In P. Bourdieu, *Meditações Pascalinas* (pp. 113-144). Oeiras: Celta Editora.
- Brandão, C. R. (2007). Entre Paulo e Boaventura – Algumas aproximações entre o saber e a pesquisa. *Revista trimestral de debate da FASE* – proposta n.º 113, pp. 38-48.
- Carmo, H. (2002). *Desenvolvimento Comunitário*. Lisboa: Universidade Aberta.

- Corcuff, P. (1995). Das estruturas sociais às interações. In P. Corcuff, *As Novas Sociologias. A realidade social em construção* (pp. 27-36). Paris: Editions Nathan.
- Costa, A. F. (2014). A pesquisa de terreno em sociologia. In A. S. Silva e J. M. Pinto (orgs.), *Metodologias das ciências sociais* (16.^a ed., pp. 129-148). Porto: Edições Afrontamento.
- Coutinho, C. P. (2013). *Metodologia de Investigação em Ciências Sociais e Humanas – Teoria e prática*. Coimbra: Almedina.
- Gómez, J. A. C., Freitas, O. M. P. & Callejas, G. V. (2007). 1.5. As metas do desenvolvimento ocidental. In J. A. C. Gómez, O. M. P. Freitas & G. V. Callejas, *Educação e Desenvolvimento Comunitário Local* (1.^a ed., pp. 83-88). Porto: Profedições.
- Gómez, J. A. C., Freitas, O. M. P. & Callejas, G. V. (2007). 2.4. A metodologia do desenvolvimento comunitário. J. A. C. Gómez, O. M. P. Freitas & G. V. Callejas, *Educação e Desenvolvimento Comunitário Local* (pp. 129-157). Porto: Profedições.
- Gottman, J. (1952). *La Politique des états et leur géographie*. Paris: Armand Colin.
- Haesbaert, R. (2007). Território e multiculturalidade em debate. *GEOgraphia* – Ano IX – N. 17 – 2007, Universidade Fluminense. Obtido em 20 de agosto de 2015: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewFile/213/205>.
- Haesbaert, R. (2004). *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Obtido em 14 agosto de 2015: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>.
- Halbwachs, M. (2006). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauros.
- Heidrich, A. (2004). Território, integração socioespacial, região, fragmentação e exclusão social. In A. D. Ribas, E. S. Sposito e M. A. Saquet (orgs.). *Território e Desenvolvimento: diferentes abordagens*. Francisco Beltrão: UNIOESTE, pp. 37-66. Obtido em 15 agosto de 2015: http://www.unemat.br/prppg/ppgca/docs2013/territorio_integracao_sociopancional.pdf.
- Heidrich, A. (2008). Sobre nexos entre espaços, paisagem e território em um contexto cultural. In A. Serpa (org.). *Espaços Culturais: vivências, imaginações e representações [online]*. Salvador: EDUFBA, pp. 291-311. Obtido em 14 de agosto de 2015: <<http://books.scielo.org>>.
- Hall, S. (2006). *A Identidade Cultural na Pós-modernidade* (11.^a ed., pp. 1-28). Rio de Janeiro: DP&A Editora.
- Instituto Nacional de Estatística (INE) (1963). *Censos – Tomo II: famílias, convivências e população residente e presente – 1960*. Obtido em 15 de abril de 2015, de Instituto Nacional de Estatística, Censos 2011: http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_publicacao_det&menuBOUI=13707294&contexto=pu&PUBLICACOESpub_boui=72846939&PUBLICACOESmodo=2&elTab=tab1.

- Instituto Nacional de Estatística (INE) (2012). *Quadros de Apuramento: 117 quadros por freguesia*. Obtido em 15 de abril de 2015, de Instituto Nacional de Estatística, Censos 2011: http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=censos_quadros.
- Little, P. (2002). *Territórios Sociais e povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Série Antropologia, Brasília, UNB. Obtido em 12 de agosto de 2015: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie322empdf.pdf>.
- Maalouf, A. (1998). *As Identidades Assassinas*. Lisboa: Difel.
- Mendes, I. (2007). *A Dimensão Participativa dos Cursos de Educação e Formação de Adultos (EFA) no Vale do Ave, Norte de Portugal*. Universidade de Granada, Granada, Espanha.
- Pinto, J. M. (1991). Considerações sobre a produção social de identidade. In *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.º 32, junho, pp. 217-231.
- Pinto, J. M. & Almeida, J. F. (1990). Da teoria à investigação empírica. Problemas metodológicos gerais. In A. S. Silva & J. M. Pinto, *Metodologias das Ciências* (pp. 55-78). Porto: Edições Afrontamento.
- Pollak, M. (1992). *Memória e Identidade Social*. Obtido em 30 de abril de 2015, de *Revista Estudos Históricos*: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>.
- Queirós, J. (2013). Precariedade habitacional, vida quotidiana e relação com o Estado no centro histórico do Porto na transição da ditadura para a democracia. *Revista Análise Social*, 206, xlviii (1.º). Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, pp. 102-133. Obtido em 20 de novembro de 2014: http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/AS_206_do2.pdf.
- Queiroz, M. C. & Gros, M. C. (2002). Comunidade de vizinhança e dinâmicas de identificação. In M. C. Queiroz & M. C. Gros, *Ser Jovem num Bairro de Habitação Social* (pp. 163-183). Porto: Campo das Letras.
- Ritter, C. (2011). Reflexões epistemológicas sobre territórios de identidade. *Revista Geografias*. V. 6, n. 1, pp. 95-109. Obtido em 15 de agosto de 2015: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/geografar/article/view/21805>.
- Rodrigues, M. (1999). *Pelo Direito à Cidade – O movimento de moradores no Porto (1974/76)*. Porto: Campo das Letras.
- Santos, M. et al. (2000). *O papel ativo da Geografia: um manifesto*. Florianópolis: XII Encontro Nacional de Geógrafos. Obtido em 10 de agosto de 2015: http://www.revis-taterritorio.com.br/pdf/09_7_santos.pdf.
- Silva, A. S. (2000). *Cultura e Desenvolvimento – Estudos sobre a relação entre ser e agir* (1.ª ed.). Oeiras: Celta Editora.
- Silva, G. (2014). *Caminhar pelo Porto*. Porto: Porto Editora.

ABSTRACT: The Historic Centre of Porto (CHP) suffered in the 60's a migratory mass process that resulted in an exponential increase in population density, with serious problems in housing, such as degradation, health and overcrowding. In the following decades, this situation has become worse with the result that many families of the working classes were relocated to public housing.

The work presented here was developed with a group of former women living in the CHP, precisely in the area of Sé, which underwent this process of relocation, but maintain a strong connection to the zone, and their social practices fed at this location although they no longer live there for over 10 years.

In order to understand this connection to that territory, which appears beyond the physical realm and acquires a symbolic dimension (*habitus*), we tried to identify here the cultural identity production practices built from the social relations of these women. Based on their testimony, we analyzed the ties of solidarity, pride and their love to this territory, participation in local associations or other local living centers, participation in popular and community celebrations and participation in social networks.

KEYWORDS: cultural identity, social relationships, *habitus*, participation.