INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

Para lá da domesticação: arraiais (Lisboa), pátios (Córdova) e a mercantilização global dos imaginários populares

Ana Beatriz da Costa Milhano

Mestrado em Estudos Internacionais

Orientador: Doutor Manuel João Ramos
Professor associado,
ISCTE- Instituto Universitário de Lisboa

Co-Orientador: Doutor Simone Tulumello
Investigador auxiliar,
ICS-Universidade de Lisboa

Outubro, 2024

SOCIOLOGIA
E POLÍTICAS PÚBLICAS

Departamento de História

Para lá da domesticação: arraiais (Lisboa), pátios (Córdova) e a mercantilização global dos imaginários populares

Ana Beatriz da Costa Milhano

Mestrado em Estudos Internacionais

Orientador: Doutor Manuel João Ramos
Professor associado,
ISCTE- Instituto Universitário de Lisboa

Co-Orientador: Doutor Simone Tulumello
Investigador auxiliar,
ICS – Universidade de Lisboa

Outubro, 2024

Num regime de preguiça, para matar o tempo que nos mata segundo a segundo, haverá sempre os espetáculos e representações teatrais; é um trabalho adotado especialmente para os nossos burgueses legisladores.

Paul Lafargue

Para lá do ócio e do lazer como bálsamo que expurga angústias humanas, está o imaginário da festa. O dogma do trabalho pressupõe o dogma da festa, do excesso e da micro-dose de rutura. Crescem lado a lado. O descanso replica-se em produção e a produção reativa modelos de descanso que dançam e bebem ao som fruste do enquadramento sociopolítico que os produz.

Agradecimentos

Nos 50 anos do 25 de abril, devo o trabalho à memória popular na cidade. A elaboração da presente dissertação não seria possível sem o impulso motivacional das pessoas com quem me cruzei neste processo. Desde as pequenas interações de rua aos testemunhos quotidianos em que não pude deixar de reparar, fica um espaço de agradecimento que não toma forma individual. Foi especialmente marcante o contributo dos entrevistados que, na diversidade de formas, de lugares e de abordagens pessoais ao tema, abriram portas à sua realidade. Aos moradores de Lisboa e Córdova, um grande agradecimento pela força e solidariedade que demonstraram. À junta de freguesia de Santa Maria Maior não posso deixar de agradecer o pronto contributo e disponibilidade que em muito consolidou o progresso do trabalho.

Uma palavra especial para os meus amigos, cujo companheirismo, projetos e formas de estar na vida muito me inspirou. Entre tardes e noites de conversa, nas quais se cruzaram referências de outras áreas, apoio constante às minhas reflexões e um incontornável cuidado e atenção que me ajudaram nos momentos de dúvida, confirmei em cada evocação de Natália Correia e Ary dos Santos uma motivação maior.

Agradeço também aos meus pais, e, por último, ao indispensável contributo do Professor Doutor Manuel João Ramos e do Professor Doutor Simone Tulumello, que não só aceitaram orientar esta investigação, como me concederam indispensáveis bases e sugestões literárias.

Resumo

A utopia da exploração ilimitada do espaço e o empreendimento cénico da ritualização do ócio têm sido referentes impostos pela hegemonia neoliberal ocidental em matérias de urbanização ibérica. Por detrás do imaginário popular festivo, a herança mediterrânica de símbolos, crenças e mitos tradicionais conhece uma arena dialética de reativação e desaparecimento. Esta investigação navega pela divulgação, correlação e análise das redes que confinam os imaginários populares aos processos contemporâneos de transformação urbana. Ao comparar o papel da esfera simbólica de arraiais e pátios nas mudanças significativas que o mercado turístico e imobiliário induziu nas cidades do capitalismo tardio, a dissertação centrar-se-á na evocação de interações entre forças hegemónicas e contra-hegemónicas. Propõe-se, subsequentemente, uma reconceptualização das dicotomias clássicas no espaço ambíguo que os processos de mercantilização de Lisboa e Córdova atravessam.

Palavras-chave: Domesticação do espaço urbano, imaginários populares, processos contemporâneos de mercantilização da cidade

Abstract

The utopia of unlimited exploitation of space and the scenic enterprise of leisure's ritualization have been some of the references imposed by Western neoliberal hegemony in Iberian urbanization. Behind the popular festive imaginary, the Mediterranean heritage of mythological symbols and beliefs is experiencing a dialectical arena of reactivation and disappearance. This research navigates the dissemination, correlation and analysis of the networks that confine popular imaginaries to contemporary processes of urban transformation. By comparing the symbolic use of 'arraiais' and 'patios' in the significant changes that the tourism and real estate market has induced in the cities of late capitalism, interactions between hegemonic and counter-hegemonic forces will be unveiled. Subsequently, a reconceptualization of the classic dichotomies in the ambiguous space of Lisbon and Cordova's commodification processes is proposed throughout this investigation.

Keywords: Urban space domestication, popular imaginaries, contemporary city-commodification processes

Índice

Agradecimentos..... iii
Resumo..... v
Abstract..... vii

Introdução..... 1
Metodologia..... 7
Capítulo 1. Imaginários Populares
1.1.Contextualizando imaginários, conceitos-chave e fronteiras.....11
1.1.1. Bairros, pátios e pessoas..... 14
1.1.2. Narrativas hegemónicas e contra-hegemónicas..... 17
1.2. Plasticidade dos símbolos.....21

Capítulo 2. Mercantilização de cidades e imaginários 27
2.1. Os imperativos das geografias urbanas neoliberais..... 29
2.2. Celebrações tradicionais nos processos contemporâneos de mercantilização..... 33
2.2.1. Arraiais 34
2.2.1.1. Entre festa do povo e arma de domesticação de massas..... 37
2.2.1.2. Ambiguidade de costumes no cenário sociopolítico da Rua dos Lagares (Mouraria).....39
2.2.2.Pátios.....44
2.2.2.1. Expansão da cidade e transformação dos pátios.....48
2.2.2.2. Fetichização de um quotidiano popular.....49
2.3 O *rebranding* de Lisboa e Córdiva: utopia de Cocanha..... 51

Capítulo 3. Dialéticas de subordinação e resistência
3.1. Festividades tradicionais em realidades patrimonializadas: o efeito-UNESCO..... 57
3.2. Memória urbana como objeto de mercantilização geopolítica.....62
Conclusões..... 65
Referências Bibliográficas..... 69

Introdução

Nas últimas décadas, a expansão do modelo americano de cidade neoliberal fomentou processos de mercantilização no tecido urbano ocidental. Muitas das transformações implicadas nos processos ancoraram-se, parcialmente, nas festas populares.

Em algumas cidades europeias, as tradições populares festivas de maior peso histórico representam hoje instrumentos sociais de homogeneização da ordem vigente, reproduzindo fenómenos de despossessão simbólica, de gentrificação turística e de domesticação urbana. Contudo, estas peças-chave do imaginário popular não existem como estruturas completamente domesticadas, nem completamente insubmissas. Funcionam na correlação de forças, no encontro e na interpenetração. Os imaginários que as sustêm, por sua vez, têm vindo a ser considerados como uma espécie de bússola das transformações urbanas (Davis, 2021). Nesse sentido, a problemática que me leva a interrogar os materiais recolhidos será a relação entre o papel dos imaginários populares das festas na mercantilização neoliberal das cidades contemporâneas e a domesticação da esfera reivindicativa que estes resguardam. A partir dela, procuro desenvolver uma contribuição para o desvendamento de fatores que possam influenciar a progressiva cristalização dos imaginários populares e a retração da esfera reivindicativa.

Os conceitos de hegemonia, contra-hegemonia, segmentos dominantes e segmentos subalternos, trabalhados por Gramsci (1947), propõem um modo de pensar as relações de poder central para a investigação aqui desenvolvida. Na conceção do autor, a luta entre segmentos dominantes e subalternos é o principal motor de desenvolvimento das sociedades. Desenrola-se, consequentemente, um processo de estruturação das relações sociais, dentro do qual as classes dominantes visam manter o *status quo* através da reprodução de ideias, normas ou valores – e, acrescento, imaginários – afetos à ordem vigente. Ao processo de normalização de uma plataforma moral e ideológica, através da qual os segmentos subalternos, incorporando a naturalização dos valores, passam a ser também elementos de reprodução da própria subjugação, corresponde o conceito de hegemonia cultural. Gramsci (1947) rejeita as visões marxistas sobre um domínio limitado à base económica. O conceito de hegemonia pressupõe, em vez disso, a existência de uma 'superestrutura' de dominação legal e política, vinculada a princípios económicos de organização da sociedade que se reproduz através da esfera cultural e ideológica. A hegemonia dos segmentos dominantes não impede a formação de correntes contra-hegemónicas. Não obstante, através da sua ação

política, ideológica e cultural, articula esse contraste de forma controlada, procurando evitar a explosão de conflitos. A contra-hegemonia, por seu lado, institui um jogo de tensão e contraditório no que, de outra forma, seria uma construção uníssona. Gramsci (1947) não entende hegemonia como uma superação de qualquer tensão, mas como o resultado da mediação de forças entre os segmentos, que pode ser revertida através de processos revolucionários. A contra-hegemonia pode funcionar, nesse sentido, como instrumento de criação de uma forma ético-política que combate a subalternização e a marginalização dos segmentos populares, tendo como finalidade a reversão do aparelho hegemónico.

Festa, na sua definição global, pode caraterizar-se como um momento de regozijo, comemoração, demonstração de afeto, ternura e acolhimento. Sendo o plural neutro do latim *festum,* agrega uma natural apetência à multidiversidade de conotações e de sentidos. Enquanto veículo de diversão e lazer, as festas têm-se, também, como elementos de transmissão de identidade (Manjavacas, 2018). As festas populares originaram perspetivas próprias das classes baixas sobre diversão, ócio e direito à cidade. Representam, dentro do imaginário urbano, um papel ativo de organização de mapas mentais sobre o espaço e o modo de vida. No imaginário popular, a ideia de festa pode representar um lugar paradisíaco, de suplantação das contradições sociais e de utopia. Palco de ritmos, melodias, e, sobretudo, de narrativas, as festas populares organizam um quotidiano que se atravessa de processos hegemónicos e contra-hegemónicos, determinando não só a complementaridade, como a sua distinção dentro de cada cidade.

O espaço comum entre arraiais e pátios demonstra isso. Confirmando a importância da experiência de campo, a escolha de Lisboa e Córdova representa um intenso encontro empírico nesta investigação. Apesar da semelhante apetência turística pelos fenómenos, não existe um retrato histórico sobre as festas populares de ambas as cidades numa perspetiva comparada (Ramos, 2022). Pensar comparativamente a interligação de festa, imaginário e transformações sociais levou-me a definir estas cidades como casos de estudo pela riqueza histórica do seu legado popular na Península Ibérica. Lisboa e Córdova são, efetivamente, cidades que se têm colocado no mercado global pela importância comunitária da vivência tradicional, pela fetichização do quotidiano associado aos bairros históricos e pela reconhecida centralidade de arraiais e pátios no imaginário dos segmentos populacionais mais afetados pelas contradições sociais do desenvolvimento económico da cidade.

Lisboa pode ser caracterizada como uma cidade de bairros (Cordeiro, 2017), com uma significante diversidade de profissões típicas, à qual se ancora um lugar particular no mapa cultural. A capital portuguesa, cidade ‘ribeirinha’ da periferia ocidental europeia, vive da

ligação que estabelece com o mar, o rio Tejo e o sol. É caracterizada também pelo aproveitamento das potencialidades que os ritmos, as cores e as ruas traziam ao convívio coletivo, originando uma malha urbana densamente virada para o comércio e as atividades náuticas, às quais se seguiram a indústria e os serviços. Apresenta uma topografia acidentada, apertada e labiríntica que caracteriza a disposição territorial dos bairros do centro histórico, a maior parte dos quais se encontram integrados na Junta de Freguesia de Santa Maria Maior. A segunda metade do século XIX e o desenvolvimento industrial marcam, em Lisboa, a sedimentação demográfica que atribuiu ao imaginário de bairro o regime simbólico de identificação com as atividades laborais e quotidianas das classes populares. Ao imaginário iconográfico náutico e fadista do trabalho de varinas, pescadores, criadas, lavadeiras e marinheiros, acresce-se a expansão da rede de sociabilidade e de representação da cidade que os fluxos migratórios do operariado lhe conferiram. Por extensão, fomentam-se, neste período, as celebrações festivas e lúdicas de convívio popular, acelerando a construção de um sistema simbólico que opera na representação da cidade de Lisboa uma dimensão tradicionalmente ligada à articulação entre o mundo do trabalho, o espírito bairrista e a vivência quotidiana de simbiose social. Segundo a Empresa de Gestão de Equipamentos e Animação Cultural (EGEAC), responsável pela gestão e preservação de espaços culturais e das festas populares de Lisboa: "Concentradas no tempo e no espaço, as Festas de Lisboa são a celebração da cidade. Do seu Santo de eleição, dos casamentos de Santo António, das Marchas e dos Arraiais. É o momento em que os bairros saem para a rua e em que as pessoas se misturam umas com as outras e com as diferentes culturas e hábitos que tornam Lisboa uma cidade simultaneamente cosmopolita, autêntica e popular"[1].

Nos últimos anos, o turismo ganhou uma relevância considerável como principal impulsionador da economia portuguesa, tendo a região de Lisboa contribuído para tal, através do fomento de eventos culturais locais enquanto atrativo turístico. É aí que as festas tradicionais adquirem um novo papel. Os arraiais, ou festas populares de Santo António, são eventos célebres de aglomeração festiva durante o mês de junho em Lisboa, acompanhados pelas marchas populares, o emblemático desfile de dança, cor e música que desce, no dia 12, a Avenida da Liberdade em Lisboa e é caracterizado por uma intensa competição entre as coletividades de cada bairro. Desde finais do século XIX, a cobertura mediática retrata estes eventos como animadas festas e símbolos da cidade (Cordeiro, 2017). Tipicamente localizado nos espaços comuns dos bairros populares lisboetas, o arraial é delimitado, entre becos e

[1] https://egeac.pt/festas/festas-de-lisboa/

ruelas, pela construção de arcos multicoloridos. Esses arcos simbolizam 'fronteiras', dentro das quais os bailes, a música popular – ou *pimba* –, as banquinhas de comida e bebida associada às classes baixas – sardinha, caldo verde, bifanas, entre outros – e os manjericos com quadras populares são uma força viva nas ruas. As festas populares de Lisboa, estendidas hoje do centro histórico para grande parte do território, são parte nuclear do imaginário quotidiano e da representação global da cidade. Estas festas acabam por contribuir para uma marcação de distinções ou aproximações sociais, bem como da 'fronteira' que singulariza a imagem da capital portuguesa como cidade popular e de bairros. Efetivamente, a relação entre as festas, o bairro e a cidade compõe aquilo que poderá contribuir para uma definição de Lisboa no mapa global. Sendo o imaginário lisboeta tradicional composto pela divisão de bairros, a permanência pós-material do arraial dentro deste opera aquilo a que Cordeiro (2015) se refere como 'triângulo simbólico'. A importância do arraial na mediação do território e das perceções culturais faz articular diversos níveis do imaginário lisboeta supramencionado, nomeadamente a condição mediterrânica do convívio alimentar e vinícola a céu aberto ou a integração de referências náuticas, populares e religiosas nos cânticos e trajes dos marchantes. Os territórios urbanos que circundam os tradicionais arraiais e pátios são áreas associadas a bairros do centro histórico – ou bairros populares. A noção de bairro popular na tradição portuguesa sempre se compôs de fronteiras imaginárias e construções sociais. No caso da Mouraria, como outros do centro histórico de Lisboa integrados na freguesia de Santa Maria Maior, as fronteiras materializaram-se, desde os anos 30, na acentuação dos símbolos bairristas de arraiais, marchas e práticas festivas próprias. A sua delimitação político-administrativa, definida pela freguesia, não coincide, frequentemente, com essas fronteiras histórico-sociais do espaço simbólico (Bezerra, 2011).

Córdova é uma das cidades mais visitadas da zona da Andaluzia, em Espanha. É descrita como uma cidade dotada de um ambiente exótico, no qual brilham os célebres pátios cordoveses floridos, o rio Guadalquivir, as praças ricas de vida e as cores das festas, das tabernas e dos espetáculos de flamenco. Foi fundada entre paisagens rurais, montanhas e vales, convertendo-se num depositário histórico de monumentos que remontam aos mais diversos períodos históricos. O século XVI marcou uma expansão demográfica e económica, consolidando alguns bairros populares fora das muralhas defensivas que caracterizavam a cidade desde o século XV. Assim, nos séculos XIX e XX a estrutura urbana de Córdova conheceu uma expansão periférica para lá do núcleo central de traçado medieval. Salvaguardada pelas colinas da Sierra Morena, esta cidade concentra, por exemplo, a Mesquita-Catedral, a Sinagoga e a Ponte Romana. Estes são alguns dos monumentos que a

levam a ser a cidade europeia com mais inscrições na Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), todos eles representando sucessivas religiões, eras e populações. A rede labiríntica de ruelas em alguns bairros de reminiscência judaica, a fortaleza defensiva dos monarcas católicos no centro histórico e as ruínas da era Al-Andaluz, resultado de uma forte herança árabe na região – em paralelo com o bairro da Mouraria, em Lisboa – são outros elementos que, para além dos pátios, lhe conferem um reconhecimento cultural próprio. Em Córdova, os bairros populares em que se situam as casas-pátio formaram uma identidade que se sente como própria. A permanência deste ideário de espaços interiores no centro histórico entrelaça-se com o ideário coletivo de pertença a bairros emblemáticos como 'Santa Marina' ou 'Álcazar Viejo', remetendo para origens romanas e medievais. Ainda assim, foi também na acentuação das práticas de decoração dos pátios e no concurso instaurado no início do século XX que a noção de bairro coletivo, no sentido de comer em companhia, visitar outros pátios e consolidar laços de vizinhança, se pôde estruturar como fronteira simbólica.

Talvez como resposta arquitetónica às elevadas temperaturas do Mediterrâneo (Fresno, 2021), os pátios, na sua conjugação '*casa-patio'*, estiveram presentes no contexto ibérico desde a *domus* romana. Colocavam no *atrium* – espaço aberto e acessível para a rua –a centralidade das dependências da casa e da própria vida familiar. Durante o período de Al-Ándaluz, estes embriões de pátios sofreram melhorias técnicas ao nível de condução da água, da decoração com azulejos, vedações de jardim e revestimentos de pedra, bem como pela introdução de canteiros para plantas e árvores de fruto. Desde o final do século XIX, com o êxodo-rural e a industrialização, os pátios de Córdova, especialmente da zona de Alcázar Viejo*,* foram dotados da decoração e das transformações próprias da aglomeração de fluxos operários. Nascem daí as tradições de partilha e de convívio entre vizinhos que levaram a uma celebração festiva específica – a abertura espontânea dos pátios a um contexto de concurso de pátios comunais humildemente decorados pelas famílias operárias que os habitavam. O Festival dos Pátios, reconhecido como Património Cultural Imaterial pela UNESCO em 2012, tem um grande impacto no imaginário de Córdova. Neste concurso organizado em maio, os habitantes dos pátios abrem-nos aos visitantes em toda a sua beleza e esplendor primaveril, selecionando-se o mais bonito. A primeira dessas iniciativas é datada de 1918 (Manjavacas, 2018; Fresco, 2021), sendo que a primeira tentativa de institucionalização do concurso é de 1921, com o reconhecimento da Câmara em 1933. Iniciando o caminho para a sua consolidação institucional oficial, em 1956, sob os princípios

vigentes de *arquitectura, decoración y tipismo*[2]*,* esta celebração festiva rapidamente escapou da esfera comunitária e coletiva que a caracterizava.

[2] Fiesta de los Patios. Historia del Concurso. Delegación de Promoción de la Ciudad del Ayuntamiento de Córdoba. 2018 *in* Manjavacas (2018)

Metodologia

A concetualização do espaço urbano tem sido caracterizada por rápidas e instáveis transformações empíricas (Robinson, 2016). Com isto em mente, mantenho como principal bússola da minha pesquisa a ideia de que pensar aproximações e distinções entre processos urbanos através do imaginário popular local e do seu grau de instrumentalização implicará um certo nível de experimentação metodológica que procure englobar um enquadramento material-cultural-imaginativo-social-institucional.

Para isso, utilizo como quadro de fundo desta dissertação uma pesquisa qualitativa, caracterizada por um paradigma interpretativo e uma abordagem analítica comparativa. A estrutura é mista, uma vez que combino teoria e empiria, optando por não separar os dados de tereno do seu enquadramento teórico. Negociando a complexidade global das dinâmicas de contextos urbanos específicos com a prática de recolha e discussão etnográfica, não tenciono separar os casos e a comparação de resultados em capítulo próprio, embora singularize algumas particularidades históricas que justificam uma breve separação no capítulo 2. Numa tentativa de evitar a queda no excessivo etnocentrismo, localismo (Robinson, 2016) ou até num fraturamento sintetizador kantiano do pensamento urbano com base na *repetição*, o método que desenvolverei não se extingue nas linhas metodológicas clássicas dos estudos comparativos de lente gramsciana, mas englobará a auscultação dos fenómenos dentro das mesmas.

Navegarei, portanto, pelo âmbito de superar desafios concetuais que cada observação possa colocar, revendo-lhe uma continuidade ou descontinuidade com a dinâmica global ou discutindo-a com o enquadramento de processos locais em que é produzida. Os nós tecidos neste trabalho serão fruto da absorção benéfica da dúvida sobre a unidade e do entendimento de que a metodologia comparativa crítica só se pode satisfazer com o entendimento dialético da matéria. Tudo o que materializarei na pesquisa é, essencialmente, um produto da análise de correlações de forças e de elementos particulares cruzados por relações complexas e fluídas.

Para concretizar o que foi proposto, utilizarei conceitos-chave que estão ligados à operacionalização de uma 'totalidade concreta' (Robinson, 2016). Essa totalidade do 'concreto' acarreta um inegável desafio concetual quando se abordam imaginários. Penso, no entanto, que seja determinante lembrar as palavras de Marx (1993) para o desenrolar desta investigação, no que toca à passagem da abstração para uma unidade concreta: "*The concrete*

is the concrete because it is the concentration of many determinations, hence unity of the diverse" (Marx, 1993: 101). Muitas das codificações culturais próprias do simbolismo e das narrativas populares que atravessam a esfera imaginária dos bairros e dos pátios nas tradicionais festividades populares colocam o desafio acrescido de as perspetivar como aglomerações de sentidos políticos e sociais com substância pós-material e recodificações derivadas das circunstâncias em que se submergem. É, subsequentemente, na combinação de contextualizações históricas, religiosas e mitológicas que se encontram as possíveis perspetivas sobre o 'concreto' aqui descortinado. Por conseguinte, à semelhança da 'totalização' no sistema de produção de Marx, caracterizado pela interdependência de produção, consumo, distribuição e troca, este estudo pretende alcançar um enquadramento estrutural sobre fenómenos que se concetualizam como interdependentes, funcionando como totalidades parciais de um modelo neoliberal vigente nos meios urbanos ocidentais.

Assim, a lógica de análise comparativa relativa aos fenómenos será o elemento central para o desbloqueamento de novas narrativas sobre a diferenciação de processos de reabilitação urbana e o entendimento dos diversos ângulos culturais que estes reformulam. Como tal, dando primazia uma ampla discussão crítica de resultados, cruzarei momentos de entrevistas, testemunhos e notas de campo que dialogam com as várias partes do trabalho. As ferramentas metodológicas que utilizarei pautam-se pelo entrelaçamento de:

- Enquadramento teórico;
- Análise temática de conteúdo;
- Entrevistas qualitativas e semi-estruturadas a agentes sociais da sociedade civil e do poder público.

Conforme apresentado anteriormente, delimitarei a análise a dois casos de estudo: arraiais de Lisboa e pátios de Córdova. A metodologia comparativa aplicada será suportada, então, pela clássica bengala empírica dos casos de estudo *dentro* da própria singularidade dos contextos. Dessa forma, a investigação permear-se-á, utilizando as ferramentas acima delineadas sem um seguimento particularmente rígido entre si, pela oferta descritiva e analítica que o estudo de caso oferece. Explorando aquilo que pode configurar uma interseção entre *parallel studies* (Thomas, 2011), *disciplined configurative case studies* e *heuristic case studies*, procuro combinar um conjunto de técnicas centradas, respetivamente, no facto dos casos ocorrerem e serem estudados em simultâneo, na necessidade de recuperar teorias

estabelecidas que possam explicar os fenómenos e na possível identificação de fatores inesperados.

De forma a dar luz à variabilidade dos fenómenos, utilizarei como estratégias comparativas:

1) Ferramentas de análise que associem o estudo particular dos símbolos às conexões inscritas na literatura sobre o tema;
2) Desenvolvimento de interconexões próprias entre os casos de estudo e de interrogação das conexões já existentes;
3) Um espaço de *variation-finding* necessário na experimentação metodológica, dentro do qual os resultados poderão ditar um estímulo para a invenção, a extensão ou a subtração de conceitos do campo aplicáveis ou não aos casos.

Integrarei, como resultado de dados recolhidos em entrevistas, testemunhos de representantes de moradores, do meio académico e do poder local de Lisboa e Córdova. A pesquisa de terreno conheceu uma delimitação própria ao entrevistar Alessandra Esposito, antiga moradora da Mouraria e uma das porta-vozes do movimento "O Bairro para os Moradores: coração alfacinha", também conhecido como *Gaulesas,* que surgiu no prédio 25 da Rua dos Lagares após a ameaça iminente de despejo em 2017. O propósito inicial de aprofundar testemunhos em coletividades e estabelecimentos da Mouraria é recentralizado para este processo de luta em concreto – fascinando-me, desde logo, a possibilidade empírica do estudo do arraial nele –, sem prejuízo das notas de campo sobre o bairro e da conversa informal no bar "Os amigos da Severa", antes de ser interrompida por turistas. Partindo de alguns tópicos e do flexível guião que delineara já como *aide mémoire* pela decisão de investigar o tema sob uma ótica essencialmente gramsciana, o que pretendi extrair da entrevista foi uma procura ampla de contextualização da dinâmica de 'cristalização', 'desativação' ou 'reativação' dos imaginários de bairro. Um ambiente de 'à-vontade' trouxe ao meu posicionamento de relativa exterioridade sociológica (Burgess, 1977), mas de reconhecimento emocional do enquadramento da luta que abordámos, a convergência na dinâmica de entrevista semi-estruturada que desbloqueou o desenrolar de abordagens e comentários com um relativo grau de proximidade.

Mantendo esse registo, prossigo para uma tentativa de contacto com Miguel Coelho, Presidente da Junta de Freguesia Santa Maria Maior. Ricardo Dias – Vogal do Executivo para a Cultura, Desporto, Educação, Associativismo e Juventude – aceita reunir-se comigo em

representação da Junta. Do largo conhecimento histórico e simbólico sobre alguns detalhes 'perdidos' nos arraiais que Ricardo providenciou, encaminho-me para a reunião com Luís Mendes – professor assistente no Instituto de Geografia e Ordenamento do Território e investigador académico pelo Centro de Estudos Geográficos. A partir desta conversa e das amplas sugestões de literatura, reforçam-se alguns pontos já encontrados nas anteriores entrevistas e o fortalecimento de alguns conceitos de Bourdieu, Lipovetsky ou Milton Santos, que se revelam centrais para a análise dos resultados das entrevistas com os moradores de Córdova, Guillermo Capia e Ignacio Sánchez. Os testemunhos, a prontidão com que abriram a conversa, o convite de visita e o brilho enevoado de mágoa com que falam das transformações da cidade foram profundamente marcantes para a passagem de uma análise do enquadramento estético, teórico e político para o entendimento pós-patrimonial do significado local dos pátios. Encheram-me páginas de incerteza, cor, voz e alma. Não a alma do *marketing,* de que se distanciam, nem a da visão inerentemente institucional. Deram-me, em vez disso, um resgaste uníssono sobre os sentidos de sociabilidade que as flores, a cerâmica e os toldos vão esquecendo na sombra. Sobre as possibilidades, os constrangimentos e tudo o que fica pelo meio. A importância da perspetiva que desvendam vem de uma curiosa simetria dialética com os entrevistados de Lisboa – Guillermo é também representante do poder local. Trabalha para a Câmara Municipal de Córdova, no Departamento de Educação. Ignacio Sánchez é professor e investigador académico, na área de Antropologia Social da Universidade de Córdova.

CAPÍTULO 1

Imaginários populares

Dão-nos um mapa imaginário
Que tem a forma de uma cidade
Mais um relógio e um calendário
Onde não vem a nossa idade

Natália Correia

1.1 Contextualizando imaginários, conceitos-chave e fronteiras

Imaginário popular, domesticação, neoliberalismo, mercantilização, gentrificação e patrimonialização são seis conceitos-chave que vale a pena começar por delimitar, levando a algumas considerações sobre fronteiras e espaços urbanos.

É possível definir imaginário como uma corrente de ideias, símbolos e léxicos que reflete arquétipos culturais reproduzidos na memória, no conhecimento e nos mitos coletivos. É um fator central de mediação entre real e irreal que se repercute nas perceções humanas de forma, conteúdo, objeto e imagem. No meio urbano, os imaginários pluralizam representações de um quotidiano não-consensual, agrafado ao conjunto dialético de mapas mentais, simbólicos e afetivos sobre a perceção de identidade dentro da cidade, distinguindo e operando ramificações diversas entre os vários segmentos populacionais. É dentro dessa esfera que se codificam, pois, os imaginários populares enquanto estruturas estéticas, semânticas, linguísticas, culturais e espaciais associadas à tradição identitária popular da classe trabalhadora. Assim sendo, a problematização do imaginário popular dentro da esfera concetual de imaginário como veículo de representações, imagens e códigos urbanos comuns implica a evocação de uma 'superestrutura' na sua base (Tullumello, Pavoni, 2023; Gramsci, 1947), que remete para a existência de um conjunto de práticas culturais e valores que sustentam a ordem social e económica vigente através da operacionalização, por via da dominação cultural, de uma 'infraestrutura' composta pelas relações sociais de produção – dividindo a sociedade entre segmentos dominantes e subalternos.

O conceito de domesticação urbana, por sua vez, está ligado aos processos de unificação da memória pública, de padronização dos costumes e de disciplinação dos corpos. O processo de adestramento dos corpos no meio urbano proveio de uma combinação de códigos

hierárquicos inculcados na população que conduz à perpetuação das estruturas de poder pelo fabrico de indivíduos obedientes e auto-disciplinados dentro da ordem instituída. Herdeira de alguns contributos que as abordagens de Delgado (2007) e Foucault (2010) condensam, a concetualização de domesticação urbana aplicada ao contexto neoliberal em estudo pede um enquadramento temático do modelo de governação vigente e do processo de gentrificação urbana que o permeia.

Neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de orientações políticas, correntes intelectuais e disposições regulamentares que perpetuam a extensão dos mecanismos, das relações e da disciplina de mercado a uma esfera cada vez maior de atividades sociais. No Ocidente, o modelo de governação neoliberal expandiu-se a partir da crise do regime de acumulação fordista-keynesiano e do colapso do sistema monetário de Bretton Woods (Brenner & Theodore, 2002). É descrito por Ong (2006) como uma fusão de mercado, cidadania e poder que fomenta a regulação sistemática de práticas quotidianas através de decisões estratégicas provenientes da centralidade conferida à competitividade económica e à iniciativa privada. Para alguns autores, inspirados por Foucault (2010), a definição de neoliberalismo está ligada ao avanço da tecnologia e da competitividade como novos padrões morais (Pinson & Morel Journel; 2016). Segundo Harvey (2006), este modelo pode ser caracterizado como um projeto político que visava restabelecer condições para a acumulação capitalista e restaurar o poder das elites económicas. Gledhill (2006) vai mais longe e refere-se à essência do neoliberalismo como uma mercantilização da sociedade e, por extensão, da própria vida humana. Para o autor, existe um redesenhar das relações capital-trabalho adaptadas à globalização do mercado. Mais que as relações capital-trabalho, a governação neoliberal das cidades redesenha as dinâmicas de exclusão e inclusão social. Consequentemente, algumas dessas dinâmicas, das quais se destacam a restauração dos espaços e a periferização das classes trabalhadoras, têm vindo a ser associadas a um fenómeno designado por gentrificação turística[3].

Este termo, utilizado, pelo menos, desde os anos 70 (Costa, 2008), caracteriza-se pela reocupação elitizada de zonas degradadas de áreas centrais e portuárias da cidade, habitadas historicamente por elementos dos segmentos subalternos em situação de exclusão social. O

[3] O fenómeno aparece como resposta histórica às tendências de desindustrialização e à formulação de novas subjetividades de consumo e da maneira de pensar as ligações com o espaço. A primazia pós-moderna da procura de um estilo de vida 'autêntico' gera uma nova conceção de quotidiano na base da primeira onda de gentrificação, ou *marginal gentrification,* que será desenvolvida mais à frente.

fenómeno da gentrificação pode ser visto como uma 'totalidade parcial' da mercantilização da sociedade que Gledhill (2006) refere. De facto, o mercado de consumo, a competição económica e a maximização de lucro adquiriram, nas últimas décadas, o papel de motor da evolução social e económica das cidades ocidentais. Entende-se, por extensão, a tipologia de cidade neoliberal como o reflexo do padrão dominante de cidade no mapa global, isto é, a cidade cosmopolita, resultado do conjunto de dinâmicas de expansão consumista que abrange vertentes sociais, culturais, habitacionais, educacionais e de saúde pública. Nestas cidades, o estatuto, a vivência e a sociabilidade urbana entram na esfera de mercadoria. Descruzando antigas conceções de separação de classe, as novas formas de consumo residencial gentrificado e a acentuação dos fluxos turísticos mercantilizam socialmente os imaginários tradicionalmente marginalizados, fomentando a reabilitação urbana dos bairros que lhe são associados.

A reabilitação dos imaginários e dos espaços está também ligada ao conceito de patrimonialização que operacionalizo. O ato de patrimonializar consagra, numa definição simples, a atribuição de um estatuto de património a um bem material ou imaterial, geralmente posicionado na esfera cultural. Neste estudo em específico, patrimonialização diz respeito ao processo de salvaguarda e conservação do património através da sua inscrição na Lista de Património Cultural Imaterial da UNESCO. O fenómeno de ditar o que é ou não património, dentro da conceção unesquiana, concentra um processo supranacional que dá corpo a ideias e práticas entrelaçadas em lógicas identitárias nacionais. Assim, a patrimonialização de determinado elemento local será condicionada pelo contexto ideológico, que dita a implementação de políticas culturais e sociais, moldando a conceção geral de património. Existe, pois, no processo de patrimonialização, uma construção de base ideológica e simbólica que interessa explorar. Como diversos estudos demonstram, o processo tem contribuído para aplicar a determinadas vertentes tradicionais, populares ou etnográficas um renovado discurso público de ênfase unitária nas comunidades, seja para criar identificações, reforçar as que já existem, proteger produtos locais ou promovê-los como mercadorias no cenário turístico global (Castelo-Branco, Sánchez-Carretero; 2023).

Consequentemente, a redefinição constante do sentido de 'fronteira' nas cidades neoliberais será cada vez mais acentuada, uma vez que a organização dos territórios urbanos se coloca como "resultado e expressão das relações económicas, sociais e culturais, em vigor num tempo e lugar determinado" (Cucó, 2000: 257). Nesse sentido, ainda que o espaço urbano seja uma realidade frequentemente tida como reflexo de um processo social e material autoexplicativo (Pavoni, Tulumello; 2023), as estruturas ideológicas neoliberais presumem

uma dialética de articulação e desarticulação de determinados marcadores territoriais face ao fabrico dos imaginários que ancoram– muitos deles para lá do 'autoexplicável'. Veiculam-se como linhas atravessadas por outros imaginários sociais e discursos institucionais, num processo de lutas por significação hegemónica e contra-hegemónica – conceitos que serão desenvolvidos no ponto 1.1.2.

Maffesoli considera, então, que é no imaginário que repousam todos os domínios da vida, conciliando a esfera racional, política, ideológica e económica (2001:78, Gonçalves, 2016), isto é, que todas as esferas envolvidas na mobilidade urbana se entrecruzam com a produção de imaginários. Posto isto, vendo no imaginário uma ferramenta de análise do espaço urbano que clareia os "subterrâneos ocultos e movediços das subjetividades espaciais" (Gonçalves, 2016: 6), a produção de formas de identidade cultural e de relações sociais locais não é descruzável da arena psicossocial que as relações de poder perpetuam ou desvinculam nos imaginários urbanos, nem, dentro destes, a mutabilidade dos imaginários populares pode ser descruzada da procura pelo entendimento das forças que intervêm nesse domínio.

1.1.1 Bairros, pátios e pessoas

Os estudos sobre a mobilidade das populações dentro da esfera urbana, agentes sociais e bairros que habitam são substancialmente trespassados por dinâmicas culturais, sociais e territoriais (Costa 2008, Cachado, 2009). A construção de significados urbanos partilhados por uma determinada população será, na ótica gramsciana, um processo decorrente de confrontos sociais entre estruturas hegemónicas e contra-hegemónicas, não havendo, portanto, uma representação uníssona de cidade. Pelas condições históricas e socio-materiais que os originaram, bairros, pátios e respetivos imaginários populares transcendem as fronteiras cartografáveis, colocando-se como lugares aproximativos e lugares de representação que são atravessados por dinâmicas de mercado e de patrimonialização.

Na segunda metade do século XIX, os segmentos do operariado e do campesinato que chegavam a Córdova viram na formação de '*casas-patio'* e nos modos de vida coletivos uma solução motivada pela necessidade, que, de resto, se verifica na generalidade dos elementos comuns nos pátios, tipicamente acedidos por um portal no qual desembocam as entradas para as várias casas, e onde se conservam '*lavaderos'* e cozinhas, tal como, em alguns casos, poços de água (Cabello Montoro, 2017; Fresno, 2021). O mesmo período histórico marca, em Lisboa, a sedimentação demográfica que atribuiu ao imaginário de bairro o regime simbólico

de identificação com as atividades laborais e quotidianas das classes populares. As configurações culturais dos bairros populares do centro histórico evocavam, desde finais do século XIX, uma situação clientelista (Costa, 2008) na ocupação das categorias socioprofissionais subalternas.

> (Ricardo Dias) (…) *Existe um género de proteção entre as pessoas que participam no arraial que têm de ser 'licenciados' pela Junta. Existe quase uma proteção de legado familiar, tem mesmo que ver com um conceito de proteção operária. No entanto, Lisboa está a mudar, as coisas estão a acontecer muito rápido, de forma algo confusa, por vezes*. (…) *Às vezes existe uma mescla que é difícil de gerir. Mas felizmente também existe outro fenómeno. Duas ou três famílias do bairro têm o monopólio da gestão das vendas....*

Historicamente, a estruturação de poder nas narrativas urbanas determinou um fim-próprio nos bairros e na tipologia social das classes subalternas que os habitavam, marginalizando-os. Esse processo poderá ter sido determinante para a construção dialética de uma 'proteção operária' interna à esfera de moradores e participantes no arraial, mas também para o encontro de uma necessidade de domesticação governativa, consolidada através das políticas de segregação espacial urbana que a evolução do capitalismo industrial trouxe à cidade de Lisboa. Os bairros incorporaram, portanto, um espaço combinatório de modalidades específicas de hierarquia social que advêm simultaneamente das relações internas que criaram e da reprodução dos contrastes sociais que vigoram na totalidade da malha urbana. Revestindo-se de um paradoxo histórico de marginalização e centralidade nas políticas públicas, o elemento festivo tornou-se, dentro do imaginário quotidiano dos bairros e dos pátios, uma ferramenta de agudização ou atenuação de fronteiras sociais, territoriais e materiais. Concordando no peso histórico que as festas populares da cidade de Lisboa têm para os moradores, Alessandra e Ricardo referem as bancas de venda nos arraiais como elemento estético-social de aproximação e distinção próprias.

> (Alessandra Esposito) *A partir de 2015/2016, já tínhamos começado a ouvir rumores de despejos nos Santos Populares*. Ah, aqueles não vieram fazer a banquinha**,** *coisas desse tipo* (...). *Quando recebo a carta* (aviso de despejo) *começo a bater às portas, a ver se também tinham recebido. Eu morava no número 1, por isso entrava sempre pelo* 'Terreirinho' *e nunca pelos* 'Lagares', *foi aí que comecei até a contactar com pessoas que não conhecia. Entretanto estávamos ali já 40 pessoas, tinha de se fazer alguma coisa!*

> (Ricardo Dias) *Há uma expressão curiosa que é utilizada muitas vezes quando nos referimos às bancas de quem vende. Há quem as denomine por 'retiro'. Esta expressão, a etimologia da palavra, a apropriação semântica da palavra tem a ver com o facto das famílias como que se retirassem de casa para fora. Muitas vezes o conceito era:* "Eu moro aqui e vou fazer a minha banca à porta de casa".

Este elemento simboliza, efetivamente, o poder representativo dos imaginários para os moradores dos bairros populares, estabelecendo-se como ferramenta capaz de reativar valores familiares, de luta e/ou comercialização.

Na cidade de Córdova, por sua vez, a '*vecindad*' dos pátios originou uma recriação festiva que não se pode dissociar da sua qualidade de resposta etnopolítica e cultural das classes subalternas às contradições sistémicas (Pascual, López-Navarro y Rodríguez-Morcillo, 2009; Luque-Romero & Cobos, 2012; Manjavacas, 2014; Manjavacas, 2018). Foi a conjugação da insuficiência habitacional de vivendas com o crescimento de fluxos migratórios de êxodo-rural do século XIX que os dotou da alargada sociabilidade operária na origem do concurso e do Festival. Ainda assim, estes elementos evocam uma determinada estabilidade harmoniosa, aromática e material que renova a sua importância na estruturação de narrativas de mediação social. Existe, no imaginário popular cordovês, um misticismo identitário da luz, da 'magia' sonora da água e do odor próprio que a história dos pátios representa, para a qual contribui o destaque que as eras romana e árabe atribuíram à presença da água e dos jardins interiores. Preservando uma continuidade onírica de '*lugares luminosos parados em el tiempo*", "*frondosos jardines interiores*" ou "*vergeles íntimos cargados de olor y magia*"[4], o harmonioso imaginário de '*pueblo sencillo y dócil*' (Harazem, 2014) coloca na identidade dos bairros populares de Córdova um eixo mediterrânico-exótico e peculiar, mas sempre pacato e inofensivo.

As particularidades imaginárias da identidade bairrista em Lisboa não deixam de representar uma semelhante evocação da humildade precária e dócil, vincando, contudo, delimitações territoriais cujo peso e densidade simbólica se comparam facilmente às de uma micro-nação (Malet Calvo, 2011).

[4] Algumas expressões utilizadas nos meios de comunicação e no *marketing* turístico da cidade que remetem para o imaginário lírico e sensorial dos pátios (Hernández-Ramírez, 2021: 82)

> (Alessandra Esposito) *Eu sei de pessoas que dizem mesmo*: O meu bairro é *o* bairro. *Não sabem, por exemplo, o caminho para o bairro da Ajuda, não saem do seu. Antes até era mal visto casar com pessoas de outro bairro.*

Na sequência do que é encontrado no estudo de Costa (2008), é a combinação destes elementos que configura a centralidade do imaginário por detrás das festas populares de Lisboa.

> (Ricardo Dias, sobre a organização do arraial de Alfama) *Se calhar, é nestes exemplos de mudança acelerada que o bairro está a sofrer, que sentimos que de haver ali uma coerência na qual a Junta tem de participar.*

Nesse sentido, a necessidade de cooptação do espaço das festas populares por parte da esfera regulatória e institucional do neoliberalismo urbano confirma a tendência de hegemonização cultural de que o modelo governativo se alimenta.

1.1.2. Narrativas hegemónicas e contra-hegemónicas

O poder hegemónico é, em grosso modo, criado e mantido pelas classes dominantes através de uma plataforma normativa, moral e cultural de determinada sociedade. Nas cidades contemporâneas, entende-se que o modelo neoliberal se tornou hegemónico por preencher o critério gramsciano de perpetuação de uma predominância ideológica e cultural das classes dominantes sobre as classes subalternas. Entendê-lo na temática em estudo requer perspetivar o consumo e a interpenetração do mesmo no território como parte integrante da subjetividade urbana neoliberal, denotando, para isso, a infiltração 'universal' (Certeau, 1980 [1974]: 21; Gonçalves, 2016) do imaginário nos domínios da vida e a lógica de permeação do consumo na esfera do imaginário socioterritorial que essa interligação permeia. Para tal, sem nos desligarmos do conceito gramsciano de hegemonia, importa perceber que qualquer ato estético ou simbólico é, em si, ideológico.

A produção de narrativas e de estruturas simbólicas no espaço urbano não é, portanto, meramente afetada pela relação do sujeito com as representações imaginárias das suas condições de existência por forma da ideologia, mas sim logrável de um papel ideológico próprio – uma nova estrutura de dominação hegemónica – que conserva a função de reativar ou alimentar invenções imaginárias ou soluções formais para as inexoráveis contradições sociais (Jameson, 2013; Meisel, 1982: 81). Encontro, na entrevista com Luís Mendes, alguns pontos de confirmação sobre a produção de narrativas enquanto resolução imaginária de uma

contradição real – a do consumo. Essa plataforma naturalizada no quotidiano gera um determinado grau de consenso que reproduz valores e ideias dos segmentos dominantes da sociedade através da cultura, das narrativas discursivas e, por extensão, dos próprios imaginários de distinção urbana neoliberal – o de viver no centro, entre o seio cultural e artístico, entre os prédios renovados e as lojas *in* que substituíram o talho que vendia a fiado, a florista, a mercearia ou a padaria tradicional.

> *Toda a parte do estético…. A nossa própria casa é toda* Ikea*. Às vezes brinco quando vou a casa de amigos meus em condomínios privados: "Parece que estás a viver num anúncio da* Mercedes*". A vida social torna-se estética porque suporta princípios de distinção social e eles estão profundamente ancorados no território, aliás, é isso que alimenta a gentrificação. Os* gentrifiers *marginais e pioneiros (…) que vão residir nos anos 70 e 80 no Bairro Alto, em Alfama, etc, são exatamente alimentados por esse querer. Há um certo princípio de distinção social em que a centralidade social é emprestada pela centralidade geográfica. O viver no centro, num bairro artístico ou num bairro in dá um certo estatuto social e cultural. Empresta características de distinção ao indivíduo. Isso no mundo das artes, sobretudo, é categórico. A gentrificação, entretanto, evoluiu. Desdobra-se em muitas coisas…. Como é que lhe chamou, o simbolismo popular? (...) Todo o simbolismo alimenta uma narrativa de turistificação da cidade por via da cooptação de elementos efetivamente identitários, de uma identidade tradicional: o fado, a ginjinha, que nem sei bem se é de cá…*

À margem da aparente conciliação (Maffesoli, 2001: 78) que o imaginário traz aos domínios político, ideológico e económico, não deixam de existir lutas de forças contra-hegemónicas. Alessandra Esposito confirma, por outras palavras, o 'desdobramento' das narrativas estéticas do consumo que Luís Mendes entrevê na despossessão do espaço socio-territorial subalterno, cooptado pela turistificação dos bairros populares:

> *Nós não temos mais bairro da Mouraria, o bairro da Mouraria tornou-se um bairro de elite. A nossa rua agora é um condomínio de luxo, com piscina, lamborghini, etc. A gente tinha um talho onde pagava fiado. Na minha zona, duas tabernas de terra batida começaram a ficar vazias, desapareciam. Quando eu saí de lá, havia 3 airbnbs à porta. A minha filha brincava com a vizinha.... Isso agora desapareceu, e a Mouraria também.*

Existe, nessa reprodução de uma espécie de 'senso comum', uma naturalização da dominação que se incorpora no foro psicológico, territorial e social dos segmentos subalternos, tornando-a dificilmente questionável e mecanicamente perpetuável. Por extensão, ao trabalhar os conceitos de distinção e de capital cultural em Bourdieu (1979), propõe-se uma hipótese confirmada, desde logo, pelos resultados das entrevistas e da recolha de dados que realizei.

Sendo, segundo o autor, a cultura, a performatividade corporal, os usos, os consumos e os estilos de vida utilizados por determinados grupos sociais como forma de distinção em relação a outros, deduz-se que na utilização contemporânea do espaço urbano haja uma ampliação de desigualdades histórico-culturais. Partindo desse princípio, o papel dialético das narrativas que circundam o imaginário da festa popular será uma ferramenta crucial para entender os fenómenos de transformação do espaço urbano.Tal como já foi revisto por Delgado (2011), as sociabilidades dentro do espaço urbano não poderão ser entendidas por uma visão universalista de cidadania. Existem relações de poder, conflitos sociais e significados associados aos mesmos que confirmam a existência de forças promotoras de normatividades e desigualdades nos usos dos espaços públicos centrais, maioritariamente ligados às atividades profissionais, ao lazer e ao divertimento. O que falta considerar é, adicionalmente, o vínculo de união narrativa entre esse uso laboral e recreativo do espaço urbano, que estará por detrás de uma extensão da gestão pública e empresarial do ócio e de um 'auto-policiamento' que os segmentos subalternos incorporam no acesso a determinados espaços encarecidos. É incontornável, neste ponto, o contributo de Milton Santos para compreender aquilo que denomina como espaços luminosos e espaços opacos. Que o espaço urbano é atravessado por camadas desiguais de informação e de poder já é um dado cientificamente reiterado. Santos (1996) defende que a densidade de informação e de conhecimento acarreta, na sua distribuição pelo território, uma seletividade espacial que se atravessa de forças empresariais e de capital. Nesse sentido, esta 'harveyzação'[5] do território implica que os espaços que acumulem e atraiam atividades económicas, capitais, tecnologia e capacidades organizativas passam para a esfera da luminosidade. Os espaços que não obtêm esses recursos ficam na sombra, denominando-se territórios opacos. À questão da mobilização relativa de capitais informativos e de infraestruturas de conhecimento de Santos (1996) adiciono a questão da relativa extração, apropriação ou desmobilização de determinados imaginários que sejam necessários para o processo, uma vez que o próprio acaba por cartografar a ideia de espaço urbano com base na premissa de que o desenvolvimento de uma área implica processos de desmobilização ou de subalternização de determinada outra área ou segmento populacional.

É o que se verifica no bairro popular da Mouraria. A onda de despejos, confirmada pela representante dos moradores, consolida-se entre 2015 e 2016 (Tulumello & Allegretti, 2021).

[5] Referência ao trabalho de David Harvey, incontornável para o entendimento de '*entrepreneural-city'* ou '*city-commodity*.

As políticas de regeneração urbana do bairro já apresentavam, desde 2008, fatores tidos como aceleradores da gentrificação. No entanto, o tecido associativo do bairro parecia, até 2015, concentrar a capacidade de proteger os atores vulneráveis (Tulumello & Allegretti, 2021). O fator de transformação do processo que alterou radicalmente a composição social e a capacidade de permanência dos moradores foi a junção da vertente de turistificação à gentrificação no pós-crise (Tulumello & Allegretti, 2021). Acaba, então, por se desvendar na extensão da teoria de Santos (1996) uma explicação para esta transformação. Com a viragem do bairro para o turismo, foi a mobilização de determinados imaginários associados à Mouraria, como o fado, as evocações de folclore, os símbolos religiosos, as atividades profissionais de caráter operário e náutico, tal como das componentes estéticas de uma vivência tradicionalmente marginalizada, que o integrou na esfera territorial do espaço urbano 'luminoso' (Santos, 1996). Atravessado por práticas verticais de investimento, reabilitação e atividade económica, esse processo gerou, na 'sombra', uma dinâmica de fragmentação dos movimentos sociais e do polo imaginário societário e não-mercantil. 'Iluminando' os símbolos tradicionais subalternos, a fronteira do capital expande-se para os seus territórios, coopta os seus imaginários e desmobiliza as suas redes básicas de sociabilidade. Ainda assim, as associações e coletividades promovem uma barreira de esclarecimento quanto aos processos de limpeza urbana (Tulumello & Allegretti, 2021), que se estendem das 'operações de limpeza' (López, 2020) na patrimonialização turística do Festival dos Pátios para o quotidiano de Lisboa e de qualquer cidade europeia atravessada pelas dinâmicas neoliberais de reabilitação urbana. Subsistem, portanto, narrativas contra-hegemónicas de denúncia da expulsão ou da não-participação dos moradores nos fenómenos, como cedo alertaram o centro cultural alternativo 'A Barbuda', na Mouraria, ou a 'Associación de Patios Cordobese *Claves y Gitanillas',* em Córdova.

A estas denúncias, o poder responde com narrativas hegemónicas constituídas por um novo imaginário de ação pública sobre os problemas. Autores como Ghaffari *et. al* (2018) ou Rodríguez e Di Virgilio (2016) defendem que as colaborações entre executivos municipais e as organizações locais podem ter efeitos positivos na mitigação da gentrificação. Um projeto que Silva (2024) associa a esse ideário é o Programa BIP/ZIP, na Mouraria. No entanto, conforme expôs, o objetivo de promover pequenas instalações e empoderar o comércio tradicional fez-se rapidamente pavimentar pela transformação do bairro num recurso ainda mais atrativo para investidores imobiliários e turistas. Em 1996, surgia, perante o êxodo de moradores e a expansão turística, a Associação de Pátios "*Claves y Gitanillas"*, que pretendia apresentar junto do *Ayuntamiento* de Córdova as reivindicações de participação e de

fortalecimento dos vínculos entre moradores. Acabou por se verificar uma perpetuação do discurso esteticista até aí produzido e a defesa da figura do 'cuidador' como guardião dos valores tradicionais do pátio. Em ambos os casos, o neoliberalismo sai reforçado no tecido urbano pela descontinuidade que traz entre as iniciativas locais do executivo, as relações das organizações com o poder, a apresentação de resultados e a mobilização dos recursos emocionais e culturais do polo da resistência. Mas os símbolos só perduram afetos a um paradigma enquanto a correlação de forças intervenientes o favorecer.

1.1. Plasticidade dos símbolos

A reabilitação da ideia de cidade e a alteração de comportamentos urbanos nos residentes, investidores de capital e turistas é promovida através da cooptação de símbolos tradicionais. Na Península Ibérica, a cultura, o imaginário e a simbologia festiva popular estão intimamente ligadas à mitologia, às manifestações religiosas e à transcendência de um quotidiano histórico de subalternização. Elementos sazonais, agrícolas e botânicos que remetiam para as alturas de menor intensidade laboral, nos seus diversos contextos românticos e de exaltação do ócio, passaram a cruzar-se com a reprodução de significados religiosos, sociais e políticos das classes populares de cada localidade, culminando na circulação de codificações festivas. O que falta, em parte, à literatura comparativa sobre os imaginários populares ibéricos é o enquadramento do seu contexto sociopolítico com a sazonalidade festiva, restando-lhe, portanto, um longo caminho para desvendar as eventuais combinações simbólicas que estruturam as esferas da festa e da ordem desde a Grécia Antiga.

No livro *Os Jardins de Adónis,* Detienne (1994) interliga a época de Verão à oferta de tabuleiros de ervas aromáticas por parte dos jovens atenienses às suas amadas, honrando a tradição da lenda de amor entre Adónis e a deusa Atenas. Essa perpetuação de um momento-auge e da imiscuição entre a ideia de calor, aroma, celebração e romantismo continuou durante a Idade Média. Nesse período, por toda a Península Ibérica, era comum os jovens oferecerem poemas às amadas acompanhados de uma pedra avermelhada, semi-preciosa, conhecida como "piropo" e proeveniente da palavra grega *pyropos* – "flamejante" (Ramos, 2024). A estruturação deste hábito trouxe uma espécie de rutura pela consolidação de uma tradição própria que não deixa, por si, de funcionar como reprodutora dos vínculos afetivos e sociais do ideal de amor romântico que, durante séculos, se veio a revelar como um elemento de domesticação das sociedades ocidentais.

Nas cidades em estudo, o poder botânico e aromático foi particularmente determinante para a estruturação dos vínculos de perpetuação de linhagens intergeracionais no tecido urbano, funcionando como elo de referência simbólica. Hoje, essas práticas imputadas em referências de crenças e normas de preparação dos arraiais remetem para a construção de um imaginário que se vincula na aceitação das práticas culturais batizadas pelo 'direito ao esquecimento' (Ramos, 2022). O paradigma de fazer 'porque os nossos avós o faziam' e para que se preserve, inquestionável, a relevância dessas práticas para o futuro, tem sido aliado a um ímpeto de patrimonialização sistémica, de domesticação da tradição e, de certa forma, da disciplinação histórica dos corpos como meio de governabilidade (Foucault, 2010). A união das duas cidades residirá, portanto, no elemento-festa e na exaltação simbólica popular. De facto, as festas tradicionais de Lisboa, durante o mês de junho, incorporam práticas que são em tudo similares às festas populares de maio em Córdova: decoração dos pátios, alimentação comunalmente repartida, intensificação dos laços identitários e das redes sociais comunitárias, perpetuação de uma sazonalidade laboral e de ócio que é calendarizada e institucionalizada, promoção de concursos folclóricos desde os anos 30 por iniciativa oficial e aceleração da turistificação nas últimas décadas (Cordeiro, 2017; La Barre, 2010: 151-153; Malet Calvo, 2015: 25-27 in Ramos, 2022).

O imaginário popular, como tem sido reiterado, é um dos principais elementos de estruturação do tecido urbano. Em Lisboa, um dos momento-chave da sua reprodução é a realização dos supracitados arraiais de junho. Atente-se, então, às redes simbólicas dialéticas que estruturam o momento de ócio criado em redor das comemorações populares de Santo António.

A cidade de Lisboa está intimamente ligada à figura de Santo António desde o século XII. Canonizado no século XIII, o Santo terá adquirido, ao longo da sua vida, uma fama de sabedoria, eloquência e caridade que foi acentuada pelas autoridades monárquicas e eclesiásticas após a sua morte. Na mitologia popular de Lisboa, foi sempre um Santo particularmente acarinhado pelas alegadas capacidades de convívio com os vizinhos, que lhe pediam proteção, favores de cariz 'casamenteiro' e graças (Santos, 2023: 165). No século XV, a propagação do culto religioso torna-se uma realidade marcante na Europa e em Portugal. Assim, no contexto dos Descobrimentos e do reforço da doutrina católica, a devoção a Santo António passa a ser fomentada através da iconografia, de orações e de pequenas medalhas. Com o passar dos séculos, a imagem torna-se omnipresente na paisagem urbana lisboeta, descobrindo-se nela painéis de azulejos de edifícios, cafés, bares e casas com referência estética ao Santo. As celebrações de em honra de Santo António começaram como

festividades de âmbito religioso, com procissões e cerimónias litúrgicas. Realizavam-se duas vezes por ano, a 15 de fevereiro, em honra da transladação do corpo para a catedral de Pádua, e a 13 de junho, data do seu falecimento. Existia, tradicionalmente, uma visita da família real à Igreja na véspera das celebrações, sendo recebida com ofertas de flores e doces. As celebrações oficiais terminavam com fogo de artifício e uma tourada de Santo António, na praça do Rossio ou no Terreiro do Paço.

À parte destes eventos oficiais, decorriam festas populares, ligadas ao festejo do solstício de Verão. Algumas notícias dão conta de bailes de celebração a partir de 1318 (Santos, 2023). Estes incluíam fogueiras, momentos de devoção, cortejos com os tronos de Santo António, arraiais e ofertas de manjericos. No século XX, inicia-se o alargamento das comemorações a novas vertentes. Em 1932, são oficializadas as marchas populares, e em 1958, os casamentos de Santo António. Tanto o concurso, como a tradição de casar jovens de classes baixas, organizada pela Câmara Municipal na Sé de Lisboa, contribuem para uma consolidação da figura do Santo no imaginário popular. A noite de 12 para 13 de junho representa, em Lisboa, a celebração do feriado municipal dedicado a Santo António e é conhecida como momento-auge das festas populares. É a data em que os arraiais se prolongam até ao amanhecer e na qual se realiza também o desfile das marchas, antecedido pelos casamentos. Com a adição dessas vertentes, consolidou-se, no tecido social, um momento de simultânea inclusão dos segmentos subalternos e de progressiva subalternização. O concurso cimenta evidentes lógicas competitivas entre bairros, que se preparam durante meses para apresentar coreografias, músicas e trajes baseados na história e orgulho comunitário. Os casamentos, por sua vez, funcionam como método de apaziguamento das contradições sistémicas por detrás das desigualdades de classe, instrumentalizando hegemonicamente um dos elementos culturais mais fortes na identidade lisboeta e anexando-o à preservação do *status quo.* Nesse contexto, o modelo corporativista do regime fascista português procurou consolidar-se através de uma promoção 'folclórica' de novas celebrações do Santo, fomentada pela *política de espírito* do Secretariado de Propaganda Nacional do Estado Novo, dirigido por António Ferro, e por um princípio de excecionalidade nacional.

Hoje, o domínio do turismo colhe os resultados desse fenómeno. As festas de Santo António, adaptando-se aos vários contextos pelos quais foram passando, carregam uma combinação muito própria de dimensões do sagrado e do profano. A manutenção do tradicional ideário de calor, da chama e da sedução inerente, na festa contemporânea, ao conteúdo sexual explícito nas letras de músicas *pimba* é, de certa forma, mediada pela esfera do sagrado que a figura do Santo António espelha. Esta vertente 'profana' da ambiência dos

arraiais refletiu-se, a partir dos anos 90, na intensificação de sonoridades de cariz popular e sexual que caracterizam esse género musical. Tal como a figura do Santo, apesar de ser largamente utilizado no imaginário lírico, cénico e sonoro do arraial, o *pimba* não pode ser visto como um instrumento inerentemente contra-hegemónico ou anti-ordem. Este género, que se padroniza em melodias simples, de fácil memorização rítmica e letras que remetem para o quotidiano amoroso e sexual através de expressões idiomáticas ou trocadilhos populares, é o elemento-rei da época festiva de verão nos arraiais e feiras de todo o território português. A produção e distribuição, embora cooptada já pelo universo comercial dominante, começou por ter mão própria e espontânea das classes populares, num processo que popularizou versos em circulação desde finais do século XIX (Malet Calvo, 2011). Revela, assim, um efeito contributivo para a mediação dos conflitos e uma plasticidade simbólica.

Para além dos ambíguos elementos de mediação já referidos, a própria sazonalidade da celebração do arraial remete para a importância desta época na estruturação dos laços sociais e amorosos, mediando a luxúria e o dever. No mito de Adónis, o sol é o padroeiro das transformações das especiarias e aromas que carregam poderes de sedução e um estatuto de legitimação divina. Estes elementos aparecem como instrumentos de mediação entre humanos e deuses, transpondo para as tradições ibéricas a legitimação da inacessibilidade e do contraste entre esses polos. Com esta base mito-ideológica que se embrenhou nas raízes intergeracionais, podemos, também, entender o elemento mediador das relações sociais que se reflete no *pimba*, no manjerico e na sardinha lisboeta, ou no gerânio, nas paredes brancas e na sonoridade flamenca dos pátios de Córdova. Era, de facto, nos pátios que tradicionalmente se organizavam batismos e casamentos (Barrios Rozúa, 2019), o que remete para a importância histórica dos casamentos de Santo António em Lisboa.

Por se tratar de um espaço simbólico que pode ser atravessado por finalidades hegemónicas ou contra-hegemónicas, tornou-se pertinente evocar a devoção antoniana na colocação das festas populares como estratégia de animação turística da cidade de Lisboa. Essa utilização de uma figura progressivamente mais associada aos dons milagreiros, aos casamentos e à 'salvação' dos tempos difíceis foi transversal a diversos contextos históricos, acompanhando a própria história da imprensa, da publicidade e do culto religioso em Portugal. O catálogo da exposição *O Santo do Menino Jesus – Santo António: Arte e História* do Museu Nacional de Arte Antiga, em 1995, o livro *8º Centenário do Nascimento de Santo António* (Krus, Caldeira; 1995) e o *Guia do Museu de Lisboa – Santo António* (Pereira, 2016) são elementos que providenciariam um estudo mais alargado sobre o modo como a

iconografia desta figura foi objeto de várias transformações face aos contextos político-ideológicos que atravessava. A viragem neoliberal da cidade de Lisboa para o turismo, perspetivada, no pós-crise, como um milagroso resgate nacional não é, portanto, dissociável da recuperação do imaginário do Santo milagroso. De facto, o inegável interesse das camadas dominantes na popularização desta figura é hoje retratado na exposição desenvolvida pelo Núcleo de Santo António, no Museu de Lisboa, intitulada de "Santo António na publicidade". No resumo apresentado no website, o Museu afirma ter desenvolvido, como extensão da exposição, um conjunto de stickers de Whatsapp para tornar relacionável a voz daquele que designam como "primeiro influencer português".[6]

Através do resgaste de tradicionais peças-chave que compõem um universo-montra da cidade, as forças hegemónicas previnem uma potencial utilização desses fortes espaços simbólicos para projetos de insurreição.Cada vez menos presentes no quotidiano popular e mais no imaginário cultural da mercantilização, as lógicas inerentes aos casamentos de Santo António ou aos casamentos nos pátios permeiam espaços de perpetuação do poder e da ordem vigente. As ramificações socioecónomicas da gentrificação condensam, portanto, esse resgate do espaço simbólico às mãos de quem perde o contacto com uma realidade que não a de periferização, encarecimento e elitização de contextos anteriormente populares. Não só as moradas, como os convívios tradicionais e a importância estético-emocional do 'talho que vende fiado', perdem, nos moradores, o anterior significado de pertença. Com o crescimento da sua substituição por restaurantes, bares e hotéis de luxo, as coletividades de bairro e as respetivas celebrações passam a representar o desalento dos moradores, ao não conseguirem entrever nos símbolos de vida bairrista uma total desconexão com os segmentos dominantes da neoliberalização:

> (A marcha da Mouraria) É *uma pescadinha de rabo na boca. É como o 28, é para turistas. A marcha implica dinheiro: nunca vão propriamente acabar, as várias organizações têm muito dinheiro envolto, fechado naquilo. É importante para eles manter o lado* Disneyland. *Há alguma alma poética ali, quando estás a ensaiar as marchas, é divertido. Mas há também o lado* Disneyland *e como esse é o que está ligado ao dinheiro, desaparecendo a alma poética, esse há-de sempre continuar. Continua aquela dimensão de manter as pessoas entretidas, distraídas da luta, mais vocacionadas para o turismo.* (Alessandra Esposito)

[6] https://museudelisboa.pt/pt/acontece/santo-antonio-na-publicidade

Importa perceber que as marchas e os casamentos conheceram um período de suspensão, entre a queda do regime salazarista e o ano de 1980. O redobramento simbólico estende-se, em constante reinvenção, do contexto ditatorial para o contexto neoliberal, tendo as políticas culturais da Câmara de Lisboa e da EGEAC promovido uma recente redescoberta da vertente turística, jornalística e cinematográfica de festejos populares. João Ferreira de Almeida (1980: 697) foi categórico na atribuição deste processo a uma tentativa de preservação do *status quo*: "Quando se vão perdendo nas formações sociais industrializadas os mecanismos de coesão e renovação para que algumas cerimónias festivas contribuíam, tendem a surgir tentativas de certas frações das classes dominantes no sentido de restaurar, tecnicizar e massificar a festa tradicional, por forma a repor em seu proveito esses mecanismos". Para trás ficam as vozes de quem um dia participou na festa, vitimadas por uma crescente segregação psicossocial:

> *A minha vizinha pergunta-me:* "Vai à Mouraria?" *Ela diz-me depois que não consegue, que os filhos nasceram lá, mas que não consegue. Foi tão.... violento, tão viral. Acho que o que muda é isso, a forma como olhamos para aquele sítio, como o vivemos. Com o despejo de moradores, vejo muitas antigas vizinhas minhas terem perdido aquele contacto pessoal com a vizinhança, aquele* "ó vizinha" *dos estendais, eu mantenho contacto com muitas pessoas, mas com mais deslocações.... É difícil. Para muitos, impossível.*

Em Córdova, a 'comodificação' da festa em prol da 'promoção, difusão e salvaguarda' (Europa Press, 2013)[7] tem servido de plataforma para a formulação de narrativas hegemónicas sobre a identidade. O caso dos pátios, enquanto fenómeno espacial, arquitetónico e estético, confirma que um imaginário de origem contra-hegemónica é permeável a narrativas de mercado e de patrimonialização, configurando um processo equiparável àquele que se apodera dos imaginários dos bairros populares de Lisboa. Nesse processo, desigual a Córdova ainda na questão da patrimonialização, consolida-se um fundo de outorgamento de competências de gestão das vivências culturais da comunidade para a esfera do poder público, que toma nas suas mãos a disciplinação do imaginário, passando, por isso, a deter influência legislativa sobre o lazer e o *saber* que compõem as redes quotidianas

[7] https://www.europapress.es/andalucia/noticia-mas-300000-personas-visitaran-patios-cordoba-dos-fines-semana-fiesta-20130510152155.html

de convivência popular. Outorgamento esse que é, como se verificará na posterior análise do efeito-UNESCO, uma peça fundamental para perpetuar a agência e o 'abocanhamento' do maior 'naco' (Ramos, 2005: 7) de imaterialidade por parte dos interesses dominantes de políticas públicas e do mercado.

CAPÍTULO 2
Mercantilização de cidades e imaginários

Entram antiquários e fadistas
e contradições.

Ary dos Santos

O *saber* popular é um cofre demasiado apetecível e 'inquieto' para ficar de fora das montras de lojas, dos cenários de festas e das vitrines de museus. Residirá, pois, nesse traço de sociabilidade local, o fundamental eixo que o mercado quererá permear. Com a aproximação de Lisboa e Córdova ao modelo internacional de '*entrepreneural city'* ou '*city-commodity'* (Harvey, 1989) vigente no capitalismo tardio, as reconcetualizações contemporâneas de 'casa', 'bairro' e 'pátio' para os segmentos mais afetados pelas restruturações urbanas a nível residencial, social e imaginário estão em constante mutação, podendo, à luz do contexto contemporâneo, ser vistas como consequências das reformas neoliberais ao imaginário popular urbano.

Para Lefèbvre (2001), a expansão histórica das relações capitalistas expressou-se na progressiva alienação de trabalhadores periféricos que, enfrentando maiores inacessibilidades impostas pela regulação espácio-temporal da cidade, se veem demarcados de possibilidades para o encontro e o lazer. É essa preocupação com as transformações urbanas por detrás de um dos processos herdeiros da gentrificação neoliberal – a periferização da classe trabalhadora enquanto segmento subalterno – que leva o autor a operar, então, o 'direito à cidade' como um conceito contrário a esse modelo de urbanização. Vai de encontro à tese do espaço como correlação de forças, uma vez que vê na dialética urbana um processo de subalternização popular, mas também de fortalecimento da resistência e da procura de consolidação de alternativas que visem o exercício do poder coletivo e da cidade-uso em contraposição à cidade-mercadoria. O 'direito à cidade' de Lefèbvre é, em Harvey (2014: 15),

o “grito de socorro” nas ruas pela transformação radical e coletiva da vida urbana quotidiana e de controlo democrático sobre a utilização dos excedentes da urbanização. É, portanto, o direito ao ócio e ao prazer, não como segmentadores de uma perpetuação do consumo capitalista, mas como valores próprios de construção de um projeto novo de cidade. Essa conceção de cidade é distinta àquela que o mercado global tem permeado no território, entrelaçando os processos urbanos com os desígnios das forças contemporâneas de acumulação de capital (Harvey, 2014), mas vigorava, em parte, nos desígnios de vida coletiva que arraiais e pátios originalmente compunham.

A inserção das cidades europeias nos processos de globalização financeira neoliberal trouxe níveis de correlação, segregação e fragmentação que determinam dinâmicas de conflito entre apropriação e constrangimento (Lefèbvre, 1970: 223). O processo de desenvolvimento urbano neoliberal impõe dinâmicas de privatização dos espaços, reúne os conflitos, aplica diferentes escalas de redução das necessidades sociais a ‘atualidades passageiras’ dos imperativos do consumo (Lefèvre, 2001) e codifica, de forma reprodutória, as representações do espaço nas suas diversas dimensões, entre elas, a cultura (Lefèbre, 1981), a moda (Lefèbvre, 1991: 176; Lefèbvre, 1973) ou o turismo, formando uma capa de “ilusão da transparência” do espaço (Lefèbvre, 2000) em que tudo é, simultaneamente, hiperpersonalizado e alienador da agência individual. Efetivamente, o ato de consumo cose-se ao tecido urbano neoliberal com uma dimensão relacional de exclusão identitária e de expressão de determinados estilos de vida (Mansvelt, 2005; Rodrigues, 2014), promovidos pela naturalização de normas socioeconómicas, uma espécie de auto-disciplina que as narrativas da cultura popular predominante, as práticas quotidianas e os *media* hegemonizam. As políticas neoliberais nas cidades têm procurado permear dimensões paradoxais de acolhimento e de exclusão, difundindo-se na criação de imagens cosmopolitas que reivindiquem para si o entendimento da abertura, da diferença e da criatividade. O espaço social desindustrializado dos tecidos urbanos cosmopolitas tem visto a aproximação a modelos de sociedades burocráticas, tecnocráticas e centradas no valor de troca. Existem inúmeros estudos que podem ajudar a entrever a relação entre a mercantilização da malha urbana e as consequências a nível de identidade e imaginário local. Guedes (2012), por exemplo, propôs uma análise das relações entre os processos de reabilitação urbana e as formas de visibilidade e invisibilidade que estes podem gerar. Não completamente desligado de um ângulo gramsciano, o ponto central do argumento é que as intervenções alteram os significados em relação a determinados espaços, reproduzindo processos de desigualdade e invisibilidade (Guedes, 2012: 7). Transformando o quotidiano e estabelecendo novos

processos de apropriação e relação, este tipo de intervenção na malha urbana pode ter como efeito a negação do direito à cidade de determinados sujeitos, promovendo a invisibilidade dos grupos sociais em posições menos privilegiados em termos de relações de poder, e que como tal seria excluído de um certo espaço (Guedes, 2012: 12).

Palco de elevados fluxos migratórios, a cidade cosmopolita do modelo neoliberal coloca-se, portanto, como lugar de simultâneo revivalismo e de mercantilização da vivência quotidiana. Ignacio Sánchez conta-me, em jeito de anedota, como em Córdova já algumas publicidades de futebol têm a base de 'Córdova-património' e 'Córdova-turismo'. A indústria turística permeia novas formas de consumo, de organização de eventos e de promoção de novas retóricas da diversidade através da extensão da oferta ao público internacional. Ao mesmo tempo, a aquisição geral de produtos adquire uma dimensão inerentemente personalizada, na qual o consumidor é envolvido emocional, física e intelectualmente com a experiência do consumo (Pine & Guilmore, 1998, Rodrigues, 2014). É nessa esfera que ocorrem as transfusões do imaginário para o quadro económico. A experiência de cruzamento de identidades é transformada em produto particular da economia urbana. Observam-se, efetivamente, processos de "(...) comercialização de referenciais culturais em que a etnicidade do "outro" é transformada num 'produto étnico'" (Costa, 2011: 89), que podem explicar os sistemas de produção etnoculturais por detrás da mercantilização das festas tradicionais populares, numa era em que a 'multidiversidade' ou a própria ideia de 'comunidade' são, em si, produtos de publicitação turística e valor extrativo do capital.

2.1. Os imperativos das geografias urbanas neoliberais

Entre as dimensões de urbanidade e as relações de poder que a ordem neoliberal perpetua existem conjuntos de forças imperativas que determinam a apropriação, o acesso e o uso do território. A individualização dos códigos de comportamento e de estatuto (Castro, 2002: 65-66; Rodrigues, 2014) pode explicar uma relativa desmobilização do conceito de intervenção massiva dos segmentos subalternos em movimentos sociais. Em seu lugar, o fomento individualista de distinção social e cultural no apogeu neoliberal pós-Guerra Fria tem vindo a promover o consumo, a reinvenção do património e o ímpeto de esteticização do quotidiano. A procura de novos estilos de vida urbanos e a redescoberta dos traços identitários individuais em comunicação com um sentido de pertença à esfera *trendy* do cosmopolitismo e do revivalismo estético fomentou também os processos de gentrificação e turistificação das cidades contemporâneas.

Uma relativa estabilidade dos países do Ocidente da Europa converteu-os, nas últimas décadas, em foco de atenção para um que procura sol e autenticidade (Vaquerizo, 2021: 401). No contexto específico dos centros históricos ibéricos, as cidades que acumulavam na sua paisagem urbana e histórica séculos de civilizações e múltiplas eras passaram a captar elevada atenção turística. Verificou-se nelas uma alteração de práticas, relações sociais e perceção espacial que resultam da gentrificação residencial e turística (Mendes, 2017). Na década de 80 e 90, como resposta aos simultâneos processos estruturais de reabilitação do centro urbano e deslocamento populacional da viragem neoliberal global que se consolidava, em versão própria, no modelo capitalista ibérico (Malheiros, 2012, 2013), surgem regenerações no tecido social das cidades. O mercado neoliberal procurava expandir a sua esfera de consumo, fazendo emergir novas formas de turismo e de soluções habitacionais. Lisboa e Córdova viram os seus imaginários e espaços marginais ser permeados pelo novo consumo capitalista, tornando sistémica uma procura pela ambiência de marginalidade e pela esteticização do popular. Nesta necessidade de reinventar a tradição, uma limpeza moral e ética abate-se sobre o consumo. Os primeiros gentrificadores, ou gentrificadores marginais, caracterizaram-se por se instalarem em áreas com sinais de decadência física, rendas relativamente acessíveis e predominantemente habitadas por classes populares e população idosa. Estas novas classes médias e altas (Malheiros, 2013), não-conformistas e afastadas da normatividade residencial do consumo 'classista' do espaço urbano, procuravam estilos de vida alternativos, por fazerem, na sua maioria, parte do nicho artístico, das comunidades LGBT+ e de uma faixa etária jovem, com elevado capital cultural. Simultaneamente, as políticas urbanísticas locais, procurando alargar a competitividade económica e social da cidade no quadro global, desencadeiam processos de liberalização do tecido residencial nas zonas históricas, dando aso à tendência de desalojamento desse meio envelhecido do operariado e outros segmentos das classes populares e minorias étnicas com vista a uma integração na tendência de reabilitação urbana e de esteticização do ambiente cénico-patrimonial. Paradoxalmente, como Silva (2024) descobre, a atração destes novos moradores, muitos deles críticos da cidade neoliberal, fez-se rapidamente compor de uma estratégia política que instrumentalizou a introdução destes novos recursos culturais na fruição da reabilitação e higienização do espaço público para um processo de valorização imobiliária.

Fala-se, desde cedo, de uma 'violência material e emocional' (Costa, 2008) no afastamento compulsivo dos moradores tradicionais de Alfama (Lisboa), confirmada, com alguma reticência, por Ricardo Dias, vogal da Junta, e extrapolável também para a realidade sentida na Mouraria:

> *Há uma parte de malta que já não vive no bairro, mas que regressa e participa quando há os arraiais. Isso cria, não queria aqui usar a expressão de 'lobby', que pode ser um bocado nefasta, mas cria ali um certo corpo orgânico, denso, que se auto-protege e que protege a festa. Independentemente de haver uma ou outra situação de reabilitação urbana, eu acho que de uma forma estrutural o bairro tem conseguido responder, mantendo e preservando relações, no que toca ao arraial. No resto, o bairro tem passado por um êxodo demográfico muito intenso, muitas pesssoas têm saído, por ordem natural da vida. Portanto, a rede de vizinhança, do ponto de vista sociológico, alterou-se.*

De acordo com Costa (2008), a indução do sentimento de impotência pela crença na inevitabilidade da gentrificação e por uma visão referencial relativamente ao estrangeiro foi o principal instrumento daquilo a que poderemos chamar narrativa hegemónica da legitimidade gentrificadora. Reaparecem, no discurso supracitado, os espaços dialéticos da identidade de bairro e do imaginário popular não só no sentido comprovador da perspetiva de Costa (2008), como de auto-apagamento do papel do poder executivo local na responsabilidade pelas mudanças. O quotidiano popular parece ter, para as autoridades públicas, um papel contraditório. Por um lado, é visto como um corpo orgânico capaz de se organizar para fazer face às adversidades habitacionais e, mesmo assim, continuar a participar do arraial, e, por outro, é uma massa que tem de ser regulamentada, protegida e domesticada. Aproveitando-se da nova tendência de periferização e suburbanização a que ele próprio obrigava, o processo gentrificador foi, como o discurso também demonstra, cimentado com o argumento de que por 'ordem natural da vida' os próprios moradores prefeririam mudar-se para zonas-dormitório, mais modernas. Nos casos em que essa razão falha, há uma re-subalternização desses segmentos, passando a ser vistos como incapazes de acompanhar a sofisticação do capital cultural necessária para apreciar a simbologia da nova vivência cosmopolita das áreas históricas renovadas. Foi, precisamente, esse sentido de deslocação voluntária e consciente, alinhado com a sensação de sucesso neoliberal na promoção das festas populares, que encontrei no discurso de Ricardo:

> *Tem havido uma evolução de algo que tem sido desmembrado para um produto comercial e quase turístico. Se vier a Alfama num dia de arraial, vê muita gente estrangeira. O crescimento dos arraiais para outras zonas da cidade também faz com que as pessoas de Lisboa queiram ir ver outras coisas, preferem, se calhar, o cartaz do arraial de Benfica, ou outros, do que vir sempre para Alfama. Mas existe um género de proteção por parte das pessoas que participam no arraial, que tem que ser licenciados pela Junta. Existe quase uma proteção de legado familiar, tem mesmo que ver com um conceito de proteção operária. No entanto, Lisboa está a mudar, as coisas estão a acontecer muito rápido, de forma algo confusa, por vezes.*

Embora este discurso se aplique à realidade festiva, entreve-se nele uma transfiguração da realidade quotidiana que renova a centralidade do imaginário popular nos casos discutidos. Existe, de facto, um esvaziamento de propriedade simbólica das camadas populares nas zonas históricas pelos novos processos de mercantilização do espaço urbano. À violência material e emocional acresce, portanto, uma aproximação à 'violência simbólica' de Bourdieu (1995: 39-108) que o 'espaço luminoso' (Santos, 1996) do processo de modernização e desenvolvimento da cidade reproduz. Este processo dá, à escala global, primazia à interação entre uma "densidade e diversidade de fluxos ao nível das suas atividades e das suas transações." (Seixas & Costa, 2011, p. 73), verificando-se, portanto, uma veloz integração da atuação de proximidade entre as forças locais e as diferentes escalas e territórios globais. O principal imperativo de modernização nas geografias urbanas neoliberais passa a ser a capacitação dos atributos e atores locais na sua dimensão de ativo financeiro, em detrimento do não-mercantil, integrando-os, assim, na expansão global do neoliberalismo. O território, construção política e social permeável, é visto pela perspetiva de capital territorial, ou seja, pela capacidade de se rentabilizar no mercado, o que despoletará âncoras de produção, recuperação e cristalização de identidades e saberes vinculados à ideia global de urbanidade e da promoção das normas neoliberais no espaço público como construções de sentido subtil, não-verbalizado e implícito nas estruturas e códigos comportamentais (Ferreira & Salvador, 2014; Rodrigues, 2014). Coloca-se, assim, como palco de transfusão das lógicas de cooperação e de competição interpessoais e contíguas que atravessam os fluxos imaginários laborais e de lazer, unindo-os num só tecido permeável. Para se conseguirem promover e sustentar no mapa global, as cidades contemporâneas são obrigadas a incorporar na transformação urbana um conjunto de redes organizacionais e institucionais que transcendam a formalidade, transpondo-se para os vínculos socioculturais através da promoção de uma interrelação entre a capacidade de consumo, de inclusão e de inovação social (Seixas & Costa, 2011; Freitas & Stevens, 2012; Rodrigues, 2014), vocacionadas para o empreendedorismo urbano. Caracterizam-se como *entrepreneural cities* ou *city-commodities* (Harvey, 1989) as cidades que correspondem a esses projetos, tornando-se mercadorias.

Os casos de Lisboa e Córdova são representativos desse modelo. No quadro dessa mercantilização operada nos desígnios e nos sentidos associados ao desenvolvimento das cidades, é indiscutível que a promoção da imagem típica como experiência de consumo estético-emocional se colocou como elemento central da gentrificação turística por todo o Ocidente da Europa. Os processos atuais de neoliberalização do espaço urbano não se coíbem de promover formatos de "teatralização, festivalização e comercialização" (Castro, 2002; 65)

dos ideais de vivência de determinada comunidade. Verifica-se a condição de *entrepreneural cities* nos casos em estudo pela conversão dos imaginários em projetos de empreendedorismo. Surge, de facto, um posicionamento hegemónico da 'marca' pátios de Córdova como atrativo turístico (Manjavacas, 2018), instigado pelos meios mediáticos, políticos e empresariais. Lisboa, uns anos mais tarde, aproveitando a viragem económica pós-troika, posiciona a identidade tradicional, da qual os arraiais são uma das principais artérias, como a sua própria 'marca' de comercialização e competitividade no cenário global.

> (Luís Mendes) *Os próprios operadores e agentes take-holders da indústria do turismo, articulados com a política pública do marketing territorial promovem uma imagem do very typical, dos guiões, das brochuras, da imprensa internacional de promoção de Lisboa como algo único, uma cidade diversa, mas ao mesmo tempo moderna. De 'primeiro-mundo', mas autêntica, genuína. Há aqui uma produção articulada. Isto não é produzido apenas pelos pequenos operadores, pelos guias....*

2.2. Celebrações tradicionais nos processos contemporâneos de mercantilização

A apresentação de um bem canónico e padronizado de festa popular, que antes se poderia constituir como uma ocasião de bebedeira, de celebração religiosa, de êxtase, de baile, de consumo, de reivindicação etnopolítica (López, 2020) ou até de um diálogo entre todas, conduz a uma certa desativação de determinados agentes festivos que não sejam congruentes com a linha de representação límpida e institucionalmente consolidada que interessará às autoridades promover como única representação correta. A decorrente modificação dos comportamentos festivos ou a sua adesão a uma versão disciplinada implica, por isso, que a existência patrimonial das festas se coloque como uma 'vida paralela' das mesmas, mas que, progressivamente, engole a 'vida original'. A plasmação de um 'sistema de verdade' na representação institucional da festa que o *status quo* apropria leva a que o resto dos significados e funcionalidades da realidade social projetados na festa sejam qualificados como errados, inapropriados ou utópicos (López, 2020). Este processo morfológico pode incorrer em fenómenos de alteração da própria natureza da festa, tornando-a numa montra de '*aburrida fiesta sin fiesta'* (Delgado, 1986: 257).

Sujeitas às leis de mercado, as celebrações tradicionais fundem-se com o panorama de estratégias de promoção do local ao nível global. E assim, evocando-se a sua preservação no referencial das cidades, tem-se assistido à domesticação do espaço público e das festas, à

espetacularização dos modos de vida subalternos e à priorização de um turismo-fachada que expropria os significados tradicionais.

2.2.1. Arraiais

O arraial é motivado e reproduzido por um espaço social ambíguo. Rege-se por uma inculcação de valores hegemónicos, mas também pela eventual projeção de valores anti-hegemónicos, numa composição estético-social que acompanha as aparentes dicotomias *religioso-profano e ordem-desordem*. Tanto pode ser definido como um espaço de ordem, de contenção da liberdade individual, de rigor e de adestramento do espírito, como de ruído, de diversão e de liberdade (Almeida, 2017: 6). Esta festa popular de Lisboa é um momento de fortalecimento de laços comunitários, mas também de atração de milhares de turistas que vêm à cidade participar nas celebrações, dotando-as de um crescente impacto económico e cultural.

É comum pensar-se que o culto popular de Santo António nos arraiais está íntima e consensualmente relacionado com o espaço de ordem, assumindo-se, por oposição que o lado profano da festa incita a dinâmica da subversão ou da desordem. De facto, a promoção eclesiástica e governativa das demonstrações espontâneas de afeto para com o padroeiro das festas e da cidade de Lisboa fazia-se, sobretudo, através do reconhecimento de uma moralidade intrínseca à construção de pequenos tronos com a imagem do Santo nos bairros populares, à aquisição de cera, fogo de artifício ou outros ornamentos. Na motivação familiar, social e estatal de gerações e gerações de crianças a angariar um 'tostãozinho' para o trono de Santo António (Almeida, 2017: 12) residia o poder de hegemonização cultural e de disciplina. Assim, numa perspetiva dicotómica simples, poder-se-ia apontar a esfera simbólica do profano nos arraiais como vinculadora inerente de desordem ou de contra-hegemonia? Almeida (2017) destaca quatro práticas da parte profana das festas populares de Santo António: as fogueiras, o manjerico, a sardinha assada e as marchas populares. Apesar da prática das fogueiras ter caído em desuso, a questão do calor permanece vinculada às práticas da sardinha assada e à própria sazonalidade estiva da festa. Sabe-se também que o manjerico é a conhecida *erva dos namorados*, com um aroma muito particular e geralmente acompanhado de uma quadra romântica. Esta planta mantém, segundo o representante da Junta de Santa Maria Maior, a sua importância tradicional. A integração no processo de mercantilização como fator de não-esquecimento e não-desativação do símbolo é a conclusão nas entrelinhas.

> (Ricardo Dias) *É claro que existem símbolos que ainda são muito cativantes. Continua a existir a venda do manjerico, as pessoas ainda acham piada a adquirir.*

Nestes dois símbolos, o calor e o manjerico, entrevê-se um paralelo com a importância simbólica dos aromas e do Sol no mito de Adónis, que, como já foi referido, acabam por estruturar, através da mitologia, um imaginário quotidiano de inacessibilidade entre segmentos dominantes e subalternos. Por sua vez, a importância da sardinha assada nos arraiais também tem uma clara tonalidade de classe, uma vez que requer pouca preparação, era de fácil acesso, e, pelo cheiro intenso, fomentou a tradição de ser cozinhada ao ar livre nos bairros populares de Lisboa, prolongando as casas para a rua e intensificando o convívio entre vizinhos com a prática frequente da partilha de comida (Almeida, 2017: 26). No entanto, o que se verifica atualmente é a tendência de sofisticação desta prática, expropriando-lhe a subalternidade através de uma cooptação por parte da EGEAC, que lançou o Concurso da Sardinha das Festas de Lisboa, e de uma fetichização do *jantar tipicamente português* (Almeira, 2017: 27), que passou a ser apetecível por uma parte das elites e classes médias. Assim, um prato originário das classes subalternas, passa a atingir novos públicos, que o adaptam a um estilo mais refinado e higiénico – nomeadamente, em pratos de espetadas, culinária *gourmet* ou até uma alternativa *vegan* com um prato denominado "melancholic sardine". [8] Anexada a uma amestração inerente do corpo festivo e reivindicativo, a sardinha perde o fundo significativo de bem coletivo e comunitário ao ascender socialmente enquanto produto de consumo generalizado no mercado neoliberal. Representa um processo de hegemonização do aparelho ideológico fora das instituições e a consolidação de uma forma domesticada de viver na cidade. Às mãos da EGEAC, a sardinha torna-se reprodutora da mercantilização turística urbana. Interpela, adicionalmente, o subconsciente patriotismo e localismo que existe em cada cidadão, dotando-os de uma eventual sensação de pertença ao desenvolvimento económico da cidade. Simultaneamente, satisfaz o vazio de pertença coletiva que as transformações urbanas contemporâneas podem induzir no indivíduo e desmotiva uma reapropriação desse símbolo pela esfera reivindicativa. Num estudo de Davies & Brooks (2021), as iniciativas e concursos da EGEAC sobre a sardinha aparecem como uma estratégica de intensificação da vida cívica através do imaginário popular das festas de Santo António, mas também como uma oportunidade de

[8] https://www.abillion.com/dishes/ao-26-vegan-food-project-melancolic-sardines-10235643

densificar atrativos turísticos. Por extensão, a estrutura comunicativa que o consumo da sardinha passou a reproduzir alarga-se ao *marketing* turístico e financeiro, conciliando e domesticando as contradições de classe na sua origem. As subjetividades que residentes e turistas reproduzem na cidade são parcialmente afetadas pela dimensão simbólica, visual, olfativa e alimentar da sardinha, o que cimentou a mobilização deste elemento para a esfera dos valores tradicionais não-esquecidos e readaptados pela expansão da mercantilização urbana através do turismo e da gentrificação (Davies & Brooks, 2021).

Tal como este, muitos símbolos têm passado por uma trajetória de mercantilização. Nesse sentido, é difícil apontar à esfera do profano uma conexão intercausal para com a dimensão de desordem no arraial. A esta parecer veicular-se, em vez disso, uma dimensão de 'manto' envolto numa luta das forças hegemónicas e contra-hegemónicas. Da mesma forma, o sagrado concentra em si uma dimensão dialética de forças, podendo ser instrumentalizado pelas forças da ordem ou da desordem. Para as lógicas mercantis, o mercado e as forças hegemónicas neoliberais, o sagrado permanece moderno e *trendy* porque é, segundo Luís Mendes, "paganizado", uma vez que elas próprias já adquiriram uma conceção divina, homogeneizando-se no território através da 'omnipresença' do consumo e da escolha individual. Assim, o sagrado torna-se mais um cenário que é 'comodificado', mercantilizado e portador de uma importante característica de 'purificação' do ato de consumo, adicionando-lhe uma sensação de mitigação do ostentatório e de abstração da realidade socio-económica hierarquizada que nele é reproduzida. No entanto, entra também aqui uma dimensão dialética. "O *sagrado* pode ser também utilizado para defender o polo da resistência", disse-me Luís Mendes, confirmando o que Alessandra Esposito e as *Gaulesas* configuraram no terreno.

> (Luís Mendes) *Os movimentos sociais, aquando dos despejos, aproveitavam o Santo António para fazer quadras… Ainda agora o movimento Referendo pelo Direito À Habitação fez umas quadras com o Santo António para alimentar uma visão de resistência.*
>
> (Alessandra, mencionando uma quadra que utilizaram em faixas e cartazes) 'Santo António, meu santinho/ Que estás no teu altar/ Sabes bem que nós vizinhos/ Não vamos parar de lutar'. *Colocámo-la inicialmente no prédio, mas passámos para a rua porque foi desautorizada pelo senhorio. Eu pensei*: Ai é? E arranjei estas duas traves para a pendurar fora da fachada do prédio.

Há, apesar de tudo, uma mobilização do *sagrado* enquanto capital religioso para a esfera da resistência, da insubmissão, do não-económico e do comunitário, à parte da tradicional mobilização para a simbologia da manutenção do rigor, das normas e das hierarquias.

Provou-se igualmente que a esfera do poder, apesar de manter um discurso de valorização do sagrado, opera nas raízes do profano, pelas quatro práticas associadas aos arraiais que se coadunam entre essas forças.

Verifica-se, assim, tanto nos exemplos de utilização intercruzável do profano pelas forças da ordem e do sagrado pela desordem, que estes campos, aparentemente dicotómicos, não são completamente excludentes e que é a correlação de forças, dependendo do cruzamento entre estas duas dimensões, que faz com que ganhe um determinado paradigma.

2.2.1.1. Entre festa do povo e arma de domesticação de massas

As festas criam, simulam ou subvertem espaços simbólicos da vida quotidiana, da estrutura social e do sistema cultural, promovendo divisões e aproximações que derivam dos códigos comunitários de um 'nós' e que podem carregar instrumentos para a enfatização de dinâmicas ideológicas sobre a realidade social. Servem um espaço de confrontação entre forças dominantes e subalternas (Moreno y Agudo, 2012; Manjavacas, 2018). Funcionado como mediadores simbólicos de vínculos sociais, estes eventos, dotados da já referida plasticidade de significados, podem adquirir o caráter de ferramentas de 'folclorização' da tradição bairrista, transladando para o ímpeto contemporâneo de estetização turística de Lisboa uma herança daquilo a que Godinho (2000) se refere como o embelezamento de celebrações marcadas pelo épico como 'bem-maior' em instrução de uma unidade de negação de tensões sociais. Também se podem, contudo, sustentar como cápsulas simbólicas de um espaço coletivo de luta, por serem, no caso das marchas, uma junção do "ser individual num corpo único, adestrado no movimento, no gesto e na palavra" (Almeida, 2017: 13). Existe, por isso, um paradigma de arraial como instrumento de luta.

Bakhtine (1987) concetualizou algumas considerações sobre a festa como lugar temporário de abundância, de utopia e de libertação das hierarquias sociais. Para o autor, a festa popular do Carnaval cimenta diversos domínios da vida, por ter um papel de deslocamento da realidade física. Esta ritualização concede à sociedade um tempo de inversão de normas sociais em que o excesso e a procura de libertação da ordem constroem princípios normalizadores – mas também domesticadores – da transformação social. A festa do Carnaval teatraliza o fim da regulamentação, das barreiras de classe, de género e de outras categorias, colocando-se como uma realidade alternativa. Pode, então, ter funcionado como fator influenciador das conceções imaginárias da festa como elemento de luta, isto é, da

extrapolação do ideal de utopia festiva para a concretização no quotidiano. Essa concretização desponta, efetivamente, na utilização subversiva do espaço do arraial em Lisboa. Intersetado por dinâmicas de resistência e de dominação, uma vez que tanto oferece uma experiência de vida não-hierárquica, como fomenta as dinâmicas de turistificação da cidade, o arraial conjuga em si uma natureza própria da prática festiva e da ritualização de padrões. É, pois, na ritualização de um palco marcado pela luta de apropriação hegemónica e conra-hegemónica dos símbolos, que se desvenda um espaço de arraial como instrumento de luta das classes populares.

> *Fazíamos arraiais de luta (...) Fomos sempre buscar aquilo que era tradicional, tivemos fados cantados. Fizemos filmes, canções, rap, cartazes, pai natal, íamos porta a porta. O nosso símbolo de luta foi o mal comum. Sempre tivemos as nossas incertezas, tínhamos de nos levantar mutuamente. Uma das vizinhas às vezes dizia às vezes, quando havia arraial, "*eu não desço*", nós dividíamo-nos, umas gritavam "*como não vais?" *Eu fazia psicologia inversa. (...). Mas tivemos muitas reuniões, muitos processos de luta por detrás da festa, gritos, choro, e luta pessoal. No fundo, era sempre o desafio que motivava, aquele "*vamos deixá-los ganhar*?", era isso que lhes perguntava muitas vezes quando alguém se desmotivava. Nós preparávamos arraiais, chamamos os jornais, percebemos que a festa junta gente, que o* boca a boca *é o que funciona melhor, entre as banquinhas, entre as ruas. Fazíamos sardinhas, castanhas, carne, preparávamos carnavais. Era necessário perceber e mostrar que o nosso espírito era mesmo entreajuda, não era para termos cada um de nós um valor monetário, ter lucro dali, era só para termos a nossa vida., a nossa casa, eu ia jogar cartas com a vizinha de baixo e agora não posso....*

No caso da Rua dos Lagares, este pôde ser utilizado para reivindicações anti-despejo, tornando-se uma peça fundamental para a esfera de protesto pelo direito à habitação. Como registei pela alegria com que Alessandra falava nos eventos que os moradores realizaram para expandir a sua luta, o que os motivou poderá, de facto, ter sido o encontro de um espaço de subversão nas relações de proximidade, nas práticas estético-emocionais do arraial, das sardinhas, "dos carnavais", do associativismo e da competição interlocal inerente às festas populares. A 'tomada' da vertente interventiva dos santos padroeiros dos municípios por parte da população em arraiais não é de hoje, tendo existido notícia de uma interrupção dos festejos a 13 de junho de 1933 devido "às muitas barracas impróprias" do local (Almeida, 2017: 8).

> (Numa reunião com o presidente da junta e a vereadora da habitação) *A vereadora diz-nos que é um prédio particular, que a Câmara não pode fazer nada, mas que vão avaliar e perceber as necessidades. Aquele apanhado de*

> *coisas politicamente corretas. Eu até lhes disse, "Meninas, daqui não sai nada". Saímos da porta e havia o nosso grupinho* (nós) *e o grupinho do vereador e pessoal da câmara* (eles).

Foi na trivialidade da ideia de 'banquinha' enquanto espaço perentório de aproximação que se fundiu a ideia de 'casa' e de 'vizinhança' nas fronteiras histórico-sociais da Mouraria, criando, nas festas populares de 2015 e 2016, uma crescente consciência sobre os despejos. A consequente criação do movimento das *Gaulesas* e a sua reunião com membros do poder local comprova a possível utilização dos festejos de rua na mobilização de dinâmicas contra-hegemónicas. Por outro lado, neste caso, o imaginário popular do arraial serviu também para vincar distinções de poder, propriedade e de classe sob a forma de *eles*– elementos de estratos superiores, os que produzem ou reproduzem a ausência dos que não puderam ir fazer a banquinha porque foram despejados – e *nós* – vizinhos, conhecidos do bairro, tradicionais vendedores das banquinhas dos festejos – que, mesmo podendo ser momentaneamente dissolvidas no espírito festivo, semeiam uma demarcação que se acentua, depois, em ambiente de confronto nas reuniões com os elementos da Junta de Freguesia.

2.2.1.2. Ambiguidade de costumes no cenário sociopolítico da Rua dos Lagares (Mouraria)

A relativa normalização dos impactos da gentrificação nos bairros históricos pode, adicionalmente, passar pela ligação entre a reprodução de imaginários populares 'cristalizados', que não absorvem totalmente as lutas subalternas, e a incorporação de dinâmicas estruturais de subjugação dos segmentos populares. Assim, através do resgaste de tradicionais peças-chave que compõem um universo-montra da cidade, as forças hegemónicas não só previnem uma potencial utilização desses espaços simbólicos para projetos de insurreição, como os moldam a determinadas configurações sociais que, em certa medida, permeiam espaços de perpetuação do poder e da ordem vigente.

Num tecido urbano cada vez mais dilacerado pelo neoliberalismo, os espaços e rotinas que a quotidianização histórica das classes subalternas descobriu entre processos de contaminação hegemónica e contra-hegemónica recíproca não podem ser pensados em absoluto. Os costumes, o ruído de diversão e de vida, as banquinhas, o convívio e o jogo de cartas com a vizinhas que podemos retomar nas palavras de Alessandra edificam uma unidade simbólica no imaginário quotidiano da Mouraria popular, a de 'sujidade' e de 'algazarra', aquela que, na pós-higienização, se fecha no barulho das malas de viagem e entre portadas uniformes de *airbnbs*, contrastando com a que vi numa conversa informal com o sr.

António, figura emblemática e dono do bar "Os Amigos da Severa", da qual sobressaiu, depois, a passagem entre a Rua do Capelão para uma outra Mouraria, conforme registado nas notas de diário de campo:

> *Despedimo-nos. Saio daquela rua e para cima vejo outra Mouraria, uma muito mais limpa, com menos cores. Mais minimalista, mais gentrificada. Ouvem-se rodinhas com pressa, não sei especificar de que direção.*

Entre os prédios 'limpos', modernizados e de pintura fresca, sobressaíam restos de arcos e fitas multicoloridas de arraiais, ornamentando a rua e o próprio bar do sr. António, que me responde, depois de falarmos amigavelmente sobre aqueles símbolos e decoração do seu estabelecimento já não serem tão comuns na cidade, que os donos de 'coisas' assim não suportam a pressão das rendas, aceitando, muitas vezes, as ofertas de venda a capital estrangeiro que ele já recebera também. Reafirmam-se, portanto, desde a Rua dos Lagares à Rua do Capelão, as imprecisões simbólicas das fronteiras de 'imaginário popular' na extensão de manifestações culturais festivas que, por um lado, oferecem um espaço de reiteração da memória e resistência dos segmentos subalternos, e, por outro, colocam-se como instrumento de perpetuação das dinâmicas de gentrificação turística massiva que se revestem de ameaça sistémica ao direito à habitação na Mouraria. Confirmando que a realidade de "êxodo demográfico muito intenso" é também extensível a Alfama, como aos outros bairros populares do centro histórico integrados na Junta de Santa Maria Maior, Ricardo Dias aponta o arraial como lugar atravessado por duas realidades: a alteração das redes de vizinhança e a permanência de um caráter aproximativo, no qual se diluem os quotidianos duros da vivência socioeconómica patente na primeira realidade [9]. Estas considerações, e a dialética inerente à gestão dos valores do 'orgulho bairrista', vão ao encontro da ambiguidade em que se submerge o espaço do arraial contemporâneo. Este deve ser visto, por isso, como uma correlação de forças, na qual se debatem dinâmicas intrínsecas às duas realidades apontadas por Ricardo. Por um lado, residem nele as matérias históricas das práticas e ideias do valor de uso, da produção coletiva do espaço, da dimensão de partilha, do lado cooperativo da festa, da alegria de viver e do ânimo comunitário transfigurador do quotidiano – um micro-país de Cocanha reproduzido pela dimensão

[9] "*Em Alfama, estive lá ontem de manhã, nota-se a diferença da altura de arraial para agora. O arraial consegue mesmo, tanto no plano estético, olhando para o bairro, como no plano social das pessoas que lá andam durante o dia, ser um reflexo da proteção dos valores tradicionais e do ânimo das pessoas. Acho que há quase duas realidades, e que o arraial contribui para essa segunda realidade.*"

emancipatória, transformativa e transgressora daquilo que é doméstico ao capital. Por outro, existe também a dimensão do arraial que promove o valor de troca, o mundo monetário, a privatização do espaço e dos costumes, a competição, a artificialização higienista e economicista que consome o lado e o estilo de vida coletivo do bairro. Tal como Alessandra reconheceu no espaço simbólico das marchas, as duas dinâmicas que atravessam o arraial convivem entre si, não são interexcludentes. Isto pode remeter para a permeação total do capitalismo financeiro no espaço urbano pós-moderno e as suas consequências ao nível de despejo de associações e coletividades.

> (Luís Mendes) *Atrás dos arraiais estão associações, estão organismos que hoje estão a perder os seus espaços. Eu acho que isso é a última frente da acumulação capitalista do espaço, é que é uma acumulação extrativista. O capital já não fica contente só de ocupar uma parte do espaço público, ele quer ocupar o espaço privado, por isso é que tira a casa às pessoas. Quer 'comodificar' também o espaço das associações, despejando-as.*

Efetivamente, a ambiguidade simbólica e a apropriação de estruturas representativas de classes subalternas permitem uma mais fácil domesticação da esfera reivindicativa dos movimentos sociais, que perdem território e poder. O desenvolvimento do neoliberalismo no tecido urbano precisa de controlar o tecido associativo, pois, segundo Luís Mendes:

> *As coletividades são poderosas brechas num espaço que está tendencialmente homogeneizado pela produção capitalista, porque promovem práticas e materialidades de resistência, de emancipação, de transgressão, numa lógica transformativa e de pensamento crítico e criativo fora da lógica do mercado. São espaços não-mercantis e não lucrativos. Isso desafia crescentemente o avanço da fronteira do capital que quer permear todos os espaços, todas as brechas.*

Poderemos já entrever alguns efeitos desta permeação no tecido associativo e nos costumes comunitários, mesmo sem uma anexação total das coletividades? Outros dados recolhidos indicam que sim. As *Gaulesas* assumem que há uma acentuação da submissão do espírito coletivo e não-mercantil das marchas, o representante executivo da Junta indicia um caminho de patrimonialização semelhante ao dos pátios de Córdova e o investigador de geografia urbana assume como novos obstáculos à resistência das coletividades a interprenetação da sociabilidade neoliberal nas dimensões da sociabilidade comunitária e de resistência. O neoliberalismo permeia, assim, todas as dimensões da vida, dos costumes e das subjetividades da relação humana com os recursos, a natureza e os espaços, tornando muito mais difícil pensar a 'contra-revolução' se o capital permeia, ele próprio, os símbolos e os

imaginários que se lhe opõem. O exercício de poder no espaço urbano deve ser entendido de forma mais difusa, numa perspetiva foucaultiana, uma vez que as suas estruturas cooptam redes dialéticas micro-locais, globais e descentralizadas. Por conseguinte, a análise dos espaços por onde o poder se permeia, disciplinando e estruturando o meio ambiente, local e social, deve ser entendida através da sua reprodução nos corpos, nos hábitos e na multiplicidade de saberes locais reativados ou domesticados pela fragmentação das microcontestações e dos microsujeitos na dispersão de forças e movimentos que o desenvolvimento do capital impôs. A fragmentação dos espaços e das lutas veio das transformações na natureza e qualidade de trabalho, na inserção dos afetos e da esfera estético-emocional no consumo, na expansão das procuras pela micro-identidade e pela especificidade do sujeito individual, que se coaduna nas relações neoliberais com o espaço, em negação constante do sujeito revolucionário tradicional e progressivo rompimento das antagónicas relações capital-trabalho. Como concretizado por Lipovetsky (1983), isto implica que o consumo desprenda o indivíduo dos laços sociais e laborais tradicionais, perdendo-se, por complemento, a unidade e coesão no tecido associativo, depostas pela nova rede de estruturas e interesses miniaturizados e hiperespecializados. Isto pode explicar, igualmente, como a substituição populacional nos bairros populares e nos pátios, o reflexo do movimento de gentrificadores marginais e as novas subjetividades e narrativas pessoais no espaço urbano esvaziam a intervenção e a reivindicação coletiva numa lógica de dessubstancialização pós-moderna (Lipovetsky, 1983: 16) ou 'era do vazio'.

No que toca ao arraial, essas questões podem ser associadas à correlação de forças hegemónicas e contra-hegemónicas que fazem coexistir duas vertentes: o arraial comunitário e coletivo e o arraial neoliberal. Como já ficou explícito, o produto extraído das entrevistas que realizei trouxe um campo de confirmação empírica e etnográfica da ambiguidade e interinclusividade dos dois tipos de arraial – que acompanham e reiteram as relações de poder no espaço urbano. A própria disposição do arraial comunitário e coletivo no espaço caracteriza-se pela espontaneidade[10], familiaridade e conjugação de dinâmicas festivas "unicamente feitas pelo povo" (Cordeiro, 2017: 190) que transcendem a 'ordem' material das esferas público-privadas no território, isto é, dissolvem as fronteiras casa-rua[11] e perpetuam

[10] Alessandra Esposito: "(...) *entre as banquinhas, entre as ruas*."

[11] Ricardo Dias:" (..) *Muitas vezes o conceito era* 'Eu moro aqui e vou fazer a minha banca à porta de casa*'. Era esta a lei. Uma coisa que partia de uma manifestação meramente familiar, do tipo* 'Vamos para a rua assar sardinhas só para estarmos tranquilos*' evoluiu para a parte comercial*.

jogos ou dinâmicas de lazer nos quais existe um uso indisciplinado e insubmisso do espaço, fomentando a criatividade e a rutura com o quotidiano. Exemplos disso eram o 'salto da fogueira' ou a 'queima de alcachofras'[12]que se perderam, dissolveram ou restringiram durante os processos de institucionalização e comercialização.

> (Ricardo Dias, sobre o arraial de Alfama) *Onde existe uma padronização em si é nos níveis de segurança. Nós obrigamos a que as madeiras estejam em condições* (para as bancas). *O arraial não começa, e isso é uma imposição da junta, sem que exista um parecer técnico dos bombeiros, da proteção civil e da polícia municipal. Existem normas de segurança às quais nenhum participante pode fugir.*

O arraial como atividade neoliberal trouxe, pelo contrário, a intervenção das Juntas e da Câmara na definição de padronizações de som, de horários e de regras de segurança. Este é um processo profundamente hegemónico, uma vez que se verifica a dominante imiscuição do corpo orgânico do poder público neoliberal no tecido associativo e no espaço urbano. Assinala-se, portanto, uma associação da tipologia do arraial neoliberal à regulação do lazer, à comercialização alimentar, simbólica e espacial, bem como à esteticização das bancas e do cenário. Por contraposição, o arraial como festa comunitária e coletiva pressupõe o ónus da sua realização nas práticas de sociabilidade e de lazer extra-ordem, associando-se até à transgressão dos limites casa-rua e privado-público. Pressupõe, também, uma partilha comunal dos espaços e dos alimentos, sendo apenas sonoramente padronizada pelo *boca a boca* vizinhal. A desordem, a espontaneidade, a alegria e o acolhimento são os elementos reguladores da festa.

Nesse sentido, apesar das divergências, as vertentes de arraial consideradas apresentam um elemento comum. Representam uma determinada conceção urbana por detrás de um paradigma de transformação social. Na cidade neoliberal contemporânea, este tipo de festa tem servido para a construção de um eixo ambíguo relativamente à legitimação do consumo massivo de álcool. Por um lado, a institucionalização das festas dá-se por uma questão de controlo do espaço público, do corpo e do imaginário popular. Por outro, anexando um argumento próximo ao que Delgado (2007) reitera sobre o caso de Barcelona, o fomento da ideia de transgressão do quotidiano, das regras e das normas através das noites *de copos*

[12] Ibidem: *Mas havia uma tradição de saltar à fogueira, isso tinha muito que ver com a adoração ao sol e ao calor. Antigamente, também eram utilizados balões com a cara do sol. Queimas alcachofras, por exemplo, também era comum. Há uma letra de uma marcha de Alfama dos anos 90, do Carlos Mendonça, que faz referência a queimar alcachofras e saltar a fogueira.*

promove uma certa conceção de desordem no território, criando a ambiência perfeita para que, no despontar de desacatos e distúrbios, se banalize gradualmente o policiamento dos segmentos marginalizados e dos grupos políticos alternativos. Cria-se, portanto, uma noção de perigo público, ao qual se contrapõe a estabilidade da ordem vigente, que legitima, assim, a permanente vigilância e privatização dos espaços contra uma massa que deve ser submetida à gestão e ao controlo institucional.

2.2.2. Pátios

Para as classes subalternas, os pátios propunham um espaço de imaginação cooperativa:

> (Guillermo Capia) "(...) *com a natureza em equilíbrio, com um espaço coletivo de relação, com um lugar comum para o intercâmbio e o descanso* (…)".

Este espaço intersetava, compunha e transcendia visões próprias sobre a interseção entre o espaço-rua e o espaço-casa, ou, por associação, entre o espaço público e o espaço privado. A simplicidade estética dos vasos (*macetas*) de barro, muitas vezes até substituídos por latas, que ornamentavam os pátios de coloridos gerânios em flor é um dos principais traços da origem humilde e trabalhadora dos recursos que funcionavam como elementos decorativos[13]. É necessário analisar a linha decorativa do panorama cénico dos pátios a três níveis: botânico, arquitetónico e estético. A nível botânico, tudo o que diz respeito ao aproveitamento natural dos recursos ligados à manutenção das flores e à valorização do mundano assume, portanto, uma importância acrescida, nomeadamente no que toca à água que alimenta a vegetação, ao afloramento fértil de cada planta ou arbusto, aos toldos dispensadores de sombra e aos tanques tradicionais de lavagem de roupa. Os canteiros, as cadeiras para as "tardes ou noites frescas" (Guillermo Capia) e o protótipo de árvore de fruto ao centro do pátio, geralmente laranjeira ou limoeiro, compõem igualmente a narrativa de decoração tradicional. Os principais símbolos ligados à arquitetura dos pátios, para além da sua composição aberta e unificadora das várias casas à volta, são a frequente presença de um pavimento empedrado ou com azulejos de barro, as paredes brancas, as pérgulas de jardim, as varandas, os revestimentos das janelas e, por vezes, os poços de água. De um modo geral, a nível estético,

[13] De notar, também, que a decoração tinha um elemento de sustentabilidade própria, uma vez que reunia, na simplicidade dos materiais, a estratégia para fazer face às condições climatéricas. Ignacio lembra que o pátio funcionava quase como instrumento de proteção da cultura mediterrânica, tendo os seus elementos arquitetónicos – o toldo, o pavimento, a cal nas paredes – a capacidade de reduzir as temperaturas de verão.

a composição dos pátios é simbolizada pela presença de vasos em cerâmica vidrada, pratos, malgas, cântaros, tigelas e outras peças de barro. Destacam-se também as ferragens e peças de ferro antigo, que ornamentavam gradeamentos de jardins e de janelas, tal como os tapetes vegetais com a função de estores protetores da luz solar direta.

Gradualmente, a cerâmica, as paredes brancas, as "*macetas y latas con geranios*" (Díaz, 2017: 17) e a conjunção do cenário florido e acolhedor, passam, na lógica de mercado, a fazer parte de uma recriação de um 'parque temático' tradicional rentável para o consumo turístico (Manjavacas, 2018; Berlanga, 2004; Santamarina, 2008; De Madariaga, 2011), palavras que também foram usadas por Guillermo Capia e Ignacio Sánchez. A transformação dos bens 'vividos e sentidos' (Manjavacas, 2018) em bens de consumo turístico terá, portanto, um papel igualmente económico e político, uma vez que essa operação cosmética de neoliberalização e de domesticação do imaginário popular subalterno permite uma gestão das emoções, celebrações e rituais das classes trabalhadoras por parte das elites políticas, das autoridades públicas de poder municipal e das empresas. Talvez a tese de Harazem (2014)[14] sobre a descaracterização da tradição nas mãos de uma burguesia que torna a entrada nos pátios numa 'peregrinação anual' de comércio e de vinhos populares explique precisamente como esse 'tipismo' é, em grande parte, mobilizado ou apropriado pelo capital. Vão ao encontro dessa problemática as dores de um povo que Ignacio Sanchéz revela:

> *Nós, andaluzes, estamos muito magoados com isso. O folclore andaluz foi utilizado desde o franquismo para exportar um modelo de folclore que a nós nos dói muito, porque é muito vazio de sentido. É o flamenco, as sevilhanas, o vinho, a festa.... A nós dói-nos muito, porque há outro tipo de folclore que fica aí por baixo. De repente, vemos que isso está a acontecer nos pátios. São quatro 'macetas', umas sevilhanas... Bom, a vida nos pátios é outra coisa. É saber sentar-se de tarde, falar com os vizinhos, passar o verão.... Tem outro significado.*

Originalmente, o Festival contribuía para a organização coletiva de redes sociais não institucionalizadas (Fresno, 2021), procurando, por isso, trilhar nos seus códigos de convivência um caminho para o igualitarismo. Forjando na estética popular os valores de um quotidiano e ritual próprio de estar na vida, o concurso de pátios comunais era produto de uma necessidade de abertura à sociabilização entre famílias de classe baixa, que encontravam na aposta no galardoamento e decoração dos pátios um propósito quotidiano de cuidado.

[14] Harazem, M. (2014) "Patios cordobeses: una visión insorrible". Supersticiones. 5 de mayo. http://manuelharazem.blogspot.com.es/2014/05/patios-cordobeses-una-vision-insorrible.html

Hoje, entrelaçando os testemunhos de Ignacio e Guillermo, os pátios configuram um ideal perdido de equilíbrio na relação com a natureza e a sociedade e um adereço histórico que comporta, como uma espécie de postal, a recordação de gerações de famílias que ali cresceram. Este 'ali' é um espaço que aprendeu a vincular laços de sociabilidade e familiaridade à condição irrevogável de atrativo turístico no cenário urbano neoliberal, sendo que os primeiros demonstram, cada vez mais, perder-se no segundo.

> (Ignacio Sanchéz) *Na imagem dos pátios de Córdova há uma correlação entre património, turismo e chegada de dinheiro. Mas não há nenhuma correlação entre património, forma de vida, vizinho e identidade. Isso está dividido. Para os moradores, o pátio é também já visto como atrativo turístico. (...) Tudo gira para o ponto de vista liberal, comercial. Não conheço nenhum pátio que, de forma coletiva, seja explorado como um pátio de vizinhos tradicional. Está-se a perder por completo a coletividade, acho que está tudo a girar diretamente para a mercantilização do pátio.*

> (Guillermo Capia) *A lógica comunitária está em crise ou em retrocesso. A excessiva vida ocupada pela procura de rendimento anula a calma, a colaboração e o encontro em comum, seja num pátio, na rua ou na teia de redes sociais e de trabalho.*

O ideal de sociabilidade dos pátios é, por isso, a recordação de um passado que, mais do que cristalizar, se sacraliza. Assemelhando-se a um presépio vivo, a imagem quotidiana dos pátios foi sacralizada no imaginário urbano. Os pátios são um espaço de culto, de adoração, de inacessibilidade. O peso histórico da sua estrutura floral patrimonializada entra numa dimensão de neo-divindade que abstrai, conforma e distancia a perceção dos mesmos como espaço de resistência, deixando desestruturadas e fragmentadas as reivindicações espácio-sociais sobre os fenómenos de transformação urbana que os atravessam. Em termos concretos, os dois tipos de forças continuam a correlacionar-se nos pátios. É, aliás, saliente no discurso dos representantes de moradores a existência de uma fricção entre duas placas tectónicas, sendo que uma se sobrepõe, como vimos, a outra: a do pátio-património neoliberal e a do pátio comunitário e coletivo. Esta primeira resulta das narrativas hegemónicas sustentadas pela patrimonialização local e pela UNESCO, tal como da comercialização alimentar, simbólica e dos espaços relacionados com os pátios. Resulta também da apropriação pública dos saberes, dos cuidados, da botânica, da arquitetura e da decoração popular que levou a uma fetichização alargada da hospitalidade como mercadoria turística. A segunda, a placa das narrativas subalternas ou do pátio como espaço comunitário e coletivo, compõe-se do seu sentido original de partilha comunal de espaços e bens alimentares, das

práticas de sociabilidade e de lazer extra-ordem e da espontaneidade e alegria da hospitalidade entre vizinhos e visitantes. Um elemento sobressai como característica distintiva relativamente à correlação de forças nos arraiais: a patrimonialização e o efeito UNESCO, desenvolvido no capítulo 3.

A procura de legitimação patrimonial não se fez de uma força só. O fomento dos interesses no uso material e imaterial dos pátios terá surgido pela mão do *Ayuntamiento* que, em 1921, promoveu a prática de embelezamento, renovação e concurso entre os pátios. O acautelamento e proteção, pela esfera do poder, de um imaginário que o transcendia passou a ser determinante para o controlo da ritualidade das dinâmicas estético-emocionais inerentes ao ócio subalterno. A celebração da hospitalidade e a solidariedade de classe entre vizinhos fazia-se, desde cedo, com o recurso à esfera simbólica de classe baixa ibérica, entre eles, a montagem de um altar e uma cruz nos pátios (Hernandez-Ramirez, Colmenarejo, 2018; Luque-Romero & Cobos, 2012). Rapidamente foi percebido, então, que era possível exaltar os símbolos e os modelos das classes subalternas para fins de propaganda, 'folclorização' política e legitimação das estruturas de poder através das tradicionais festas da primavera. A folclorização pautou-se, ao longo do século XX, por uma tendência de exacerbação do imaginário popular folclórico de determinadas comunidades como instrumento para a mobilização ideológica dos regimes autoritários e fascistas ibéricos. Não foi de estranhar, portanto, que durante a II República e o franquismo, tal como decorreu em Portugal desde os anos 30, se promovessem iniciativas populares e concursos de padrões estéticos considerados tradicionais. Já no sistema democrático liberal, a herança patrimonializadora viu-se progredir dentro da consolidação do aparelhamento sociocultural que permitia ao poder político e às autoridades locais operar uma dominação discursiva e imaginária sobre o caráter essencial dos pátios na identidade cordovesa.

A sintetização na '*casa-patio'* de uma Córdova imemorial, de origens exóticas, remotas e paradisíacas, mas ao mesmo tempo humildes e terra-a-terra, permitiu criar um imaginário que exornava, através da sua arquitetura, das práticas quotidianas e festivas uma combinação de emoção estética, explosão sensorial e nostalgia urbana com que a instrumentalização política e empresarial se tem vindo a deliciar. Imbuídos desse imaginário, segmentos dominantes, organizações de moradores e sociedade civil têm aprofundado a recriação de um ambiente festivo popular e limado as arestas de um cenário profuso com os elementos que a correlação entre forças hegemónicas e contra-hegemónicas vai considerando característicos do *habitat* urbano de Córdova. Gradualmente, a celebração dos pátios e da sua abertura aos visitantes, recebidos com *vino y tapas,* viu acentuar as suas funções de manutenção das desigualdades

existentes por perpetuar, ao mesmo tempo, um espaço de convívio subalterno e uma 'disciplinação' dessas mesmas forças em prol da hospitalidade e do serviço aos membros do júri e dos setores pertencentes às classes dominantes da sociedade local, de cujo apoio e donações subsistiam (Colmenarejo, 2018). Neste jogo dialético de poder e imaginário, tudo aponta para que tenha sido a dinâmica de institucionalização do festival sob a lógica de competição de pátios a lançar as sementes de preparação do terreno que germinariam na consensual aceitação da entrada, hospitalização e acolhimento das próprias lógicas mercantis e de competição capitalista neoliberal.

2.2.2.1. Expansão da cidade e transformação dos pátios

A população que tradicionalmente ocupava os pátios veio a ser substituída, desde os anos 50, por novos residentes com maior poder económico. Indiferentes à degradação da qualidade de vida dos que habitam o centro histórico face ao caos circulatório, aos problemas de segurança, à capacidade de carga dos espaços, à acessibilidade e à contaminação visual e sonora do bem-estar, os atores empresariais e políticos conservadores veem a 'marca' pátios como motor de criação de riqueza e desenvolvimento socioeconómico local, argumento naturalizado também pelas organizações sindicais mais ligadas ao sistema e às instituições (Manjavacas, et al,. 2017), bem como pela larga maioria da sociedade civil.

Alguma produção antropológica reconhece as potencialidades turísticas na salvaguarda da cultura local. Manjavacas (2018) apresenta, entre outros, os estudos de De Madariaga & Seño-Asencio (2018) e Toselli (2006), que observam como potenciais desenvolvimentos da interação entre crescimento turístico e património cultural: a) Aumento da consciencialização sobre o valor do património cultural nas sociedades locais; b) Reforço da identidade cultural e do interesse pela cultura, pela história e pelo património comunitário; c) Preocupação com a defesa do património cultural próprio, sobretudo aquele em risco de desaparecimento; d) Contribuição turística para a condução da recuperação e manutenção de bens patrimoniais que ficariam esquecidos ou deteriorados; e) Revalorização de expressões culturais típicas das sociedades locais pelo estímulo do turismo cultural. Os autores não deixam, no entanto, de frisar que, apesar dos eventuais benefícios, existe uma sobreposição negativa da modificação do património perante ações de promoção turística massiva. Manjavacas (2018) acrescenta que é a própria Organização Mundial do Turismo (OMT) que expressa, em 2013, preocupações com os riscos colocados à expressão cultural e ao património pelas práticas da sobremercantilização. Por extensão, apresentar a turistificação como motor essencial para os

efeitos positivos da preservação cultural é profundamente contraditório, não se podendo este fenómeno desvincular do contexto económico de comercialização das expressões culturais vivas que canibaliza a própria codificação de significados simbólicos e identitários.

Pela lógica de mercado, os processos sociais e urbanísticos subjazem ao imperativo de expansão e diversificação da zona visitável, tomando como estratégia a maximização dos produtos e visitas a oferecer. As dinâmicas de estetização dos pátios são aceleradas, uma vez que se torna importante, ao torná-los uma mercadoria, oferecer a experiência atmosférica ideal para o consumo e visita dentro de uma lógica de capitalismo emocional que evoque o plano nostálgico-imaginário nos turistas. Como tal, as narrativas postas em curso implicam uma renomeação das figuras quotidianas para 'promotores' ou 'artistas' da mercadoria, descosendo-as do contexto histórico-social e imputando-lhes um contexto laboral que se infere dentro da esfera da 'festa' como objeto que exclui categorias e tensões socioculturais: a figura do "cuidador" passa a "artista floral" (Quintero-Morón & Hernández-Ramírez, 2022), por exemplo. Esta procura pelo lado artístico e ético da utilização dos espaços não se afasta da procura individual pelo autêntico. Pela ótica foucaultiana, ambas podem ser vistas como um instrumento de auto-disciplina dos corpos e da mente que, no processo de hiperpersonalização coletiva que atravessamos, cria uma massa no território. Uma massa de micro-organismos compostos por desejos dialéticos de pertença e de abstração constante. Os fluxos de mobilidade turística e urbana veem nessa procura a força motriz que os une e que, simultaneamente, os domestica. Assim sendo, a motivação por detrás das forças resignificadoras do imaginário dos pátios é a mesma que levou os gentrificadores marginais até aos bairros da Mouraria, Alfama, Bairro Alto, entre outros: a procura do consumo artístico, ético, genuíno, alternativo – o consumo que se esquece que é consumo.

2.2.2.2. Fetichização de um quotidiano popular

A estética singular do convívio popular nos pátios determinou uma síntese da essência quotidiana de Córdova que se projeta para o exterior como um espaço de harmonia, intemporalidade, solidariedade e hospitalidade. O reforço desta imagem na instrumentalização combinatória de valores patriotas e de mercado trouxe uma representação interiorizada de um interesse identitário local na turistificação que funcionou como elemento de sedução para turistas e para pacificação de eventuais insurgências contra a mercantilização.

> (Ignacio Sánchez) *É como uma pequena Disneyland. Um cenário para turistas. Se quiser realmente conhecer a vida dos pátios, em outubro é uma boa hora. Ou seja, fora da época. Fora da festa. É quando está uma temperatura agradável para sentar e ler à tarde no pátio, para plantar algo. Na primavera, é como um parque temático.*

Este fenómeno coaduna-se com a realidade global e com o caso lisboeta. Vive-se, na era contemporânea, um modelo de relações de sedução social, em que o espetáculo alarga e reconduz a mercadoria para qualquer domínio da vida (Lipovetsky, 1983). Para tal, há uma personalização global das relações de trabalho, de lazer e de sociabilidade no espaço urbano que são permeadas pela necessidade de participação de todo o corpo e de todos os sentidos e, ao mesmo tempo, pela inebriante alienação das consciências numa participação ilusória que vai cooptando aparências de controlo através da criação de novos e sedutores capitais: capital tecnológico, *retro*, estético, físico, libidinal e imaginário.

> (Guillermo Capia) *As tendências individualistas, em conjunto com o acesso ao mundo do trabalho por parte dos componentes que o habitam, assim como a presença das tecnologias – primeiro a televisão, depois as redes sociais, etc – fizeram com que a vida se remetesse para o interior da casa e se perca o valor inerente ao espaço do pátio, que passa de ser um centro de vida a um complemento da mesma.*

Segundo Lipovetsky, o processo de personalização é a fase contemporânea da socialização e funciona como novo tipo de controlo social desmassificado (1983: 23), no entanto, é preciso entender a cooptação individual de elementos relativos aos espaços e aos imaginários dos segmentos subalternos como uma desapropriação massiva. Essa desapropriação pode ter um corpo próprio, desprovendo-se de qualquer maquiavelismo político, mas é, sem dúvida, produto da dialética que a reprodução social do capitalismo estruturou na cultura urbana.

A fetichização de ambiências historicamente marginalizadas e a sua restruturação perante a necessidade de inclusão da cidade no plano de financeirização territorial e de capacitação competitiva de mercado tem consequências sociais. Uma delas, a 'disneyficação' da vida social dos pátios, já foi denunciada como prejudicial para os moradores da área de 'Álcazar Viejo', em Córdova. Os efeitos sentidos pelos segmentos afetados são confirmados pelas entrevistas de ambas as cidades: cansaço do ruído, dificuldades de acesso ao bairro, aos transportes e ao serviço, banalização do emprego precário e sazonal ou abandono do pequeno comércio em benefício da hotelaria e restauração elitizada.

Posto isto, o entendimento da estética 'como função' aplica aos pátios uma conotação que, dentro ou fora da mercantilização, se torna recurso capital na camuflagem da pobreza e na manutenção de uma certa dignidade quotidiana que se alimenta de um espírito comunitário de relações familiares e de vizinhos para uma determinada indústria turística de autenticidade. Lipovetsky (2022) apresenta a autenticidade como uma febre da nossa época que procura consensualizar os domínios social, económico, mediático, religioso e político, legitimando o princípio da autodeterminação individual. Quanto mais consensual for o conceito de autêntico, mais esvaziado fica o não conformismo da sua substância. A democracia liberal e a pressão moral de libertação do indivíduo das uniformizações coletivas criaram as bases para os paradigmas que a modernidade consolidou sobre o 'eu' autêntico. Assim, o neoliberalismo urbano acentua uma alucinação estética da realidade na qual a procura do autêntico é comercial e fomenta reformulações urbanas de interesse patrimonial e turístico.

2.3. O *rebranding* de Lisboa e Córdova: utopia de Cocanha

Os segmentos populares do arco mediterrâneo entrelaçaram, historicamente, qualquer celebração comemorativa, festival, ritual ou religiosa ao ímpeto de expandir mais fartamente os seus desígnios quotidianos, isto é, comer mais, beber mais e desfrutar melhor do convívio e da natureza (Vaquerizo, 2021: 380). Por condições sociais e climatéricas, a vida ao ar livre ganhou uma redobrada importância nas áreas habitadas pelas classes trabalhadoras, tal como a dimensão onírica, mitológica e de cruzamento entre o imaginário quotidiano e o utópico. Tanto nos arraiais como nos pátios, há uma procura de libertação da rotina metaforizada na ligação direta entre céu e terra e na socialização dos 'excessos' como motor para a ambiência evocadora do paraíso – uma espécie de estendal debruçado sobre o país de Cocanha.

Um breve resgate do corpo narrativo e visual sobre o mítico país de Cocanha pode favorecer a apresentação de contexto histórico ao poder que o imaginário opera nos casos em estudo, legitimando, assim, a sedimentação das transformações urbanas contemporâneas na consciência das populações. O país de Cocanha representa o império do ócio e dos desígnios do prazer pelo rompimento com a ideia de 'excesso' ao permeá-lo ilimitadamente. Trata-se de um tópico muito presente no imaginário utópico popular da Idade Média por toda a Europa (Ramos, 2022), para o qual remete um largo conjunto de fábulas, poemas, romances, artesanato e pinturas. Esta terra onírica, retratada como uma ilha longínqua, foi sempre associada ao domínio da inacessibilidade, da desregulação, da ausência de disciplina ou

autoridade, da inversão de valores e do excesso alimentar e erótico como elemento que transcende realidade da hierarquia e da ordem. Com uma tonalidade quase carnavalesca e paródica, Cocanha passou a representar o ideal do excesso e da abundância orgíaca dos sentidos, perseguindo uma utopia de festa permanente (Bakhtine, 1970, Franco Júnior, 1998: 189; Graus, 1967: 5-8; Ramos, 2022: 228). Para além do Carnaval como lugar de superação utópica da realidade ou das festas que recuperavam a importância do solstício de verão no mito de Adónis, várias celebrações contribuíram para criar plataformas imaginárias que trouxeram a herança de Cocanha até à cidade neoliberal. Algumas, como a festa das Maias (*May day*) contribuíram mais diretamente para um entrelaçamento da prática festiva com a esfera de reivindicação. Proibidas pela Igreja, um pouco por toda a Europa, pela sua nuance imoral, pagã e desregulatória, estas festas estiveram na origem dos protestos, das marchas e das reivindicações operárias que se consolidaram, no final do século XIX, no feriado do 1 de Maio.

Embora perseguidas e censuradas pelas autoridades eclesiásticas, estes tipos de tradições associadas ao mito de Cocanha, com diferentes variantes regionais, embrenharam-se nos rituais de fertilidade sexual e agrícola que determinavam a sazonalidade das festas populares por toda a Europa. Realizadas especialmente entre maio e junho, uma das maiores tradições festivas que recuperava a validade deste mito era o "pau de maio" ou "pau de Cocanha", utilizado como elemento-maior de vários tipos de celebrações europeias e ao qual, depois de enquadrado verticalmente no solo, eram presos bens alimentares ou outros produtos atrativos para que os jovens competissem, na subida, pela chegada a um micro-paraíso. De novo, encontramos uma ponte entre o espaço simbólico da festa e o espaço simbólico da reivindicação pela abstração da realidade socio-material. Segundo Le Goff (1989: 280), esta utopia cultural produz-se nas entrelinhas das contradições sociais. A procura permanente do paraíso é, na dimensão onírica, aquilo que a 'revolução permanente' (Marx & Engels, 1982: 188) materializaria, ou seja, a busca por um espaço onde a abundância de tudo subverte os mecanismos de mercado (Ramos, 2022: 229).

Pode dizer-se, a nível geral, que é desse imaginário que crescem muitos dos processos de ritualidade do ócio no espaço urbano desde o final do século XIX, altura em que a exploração operária de larga escala exigia a perpetuação de um polo oposto. Emerge, assim, um novo modelo celebratório, acentuado e gerido pelas autoridades municipais, que acabou por reduzir o papel das autoridades eclesiásticas. É nessa altura que as celebrações associadas aos arraiais e aos pátios ganham preponderância no imaginário urbano. A consagração das festas populares, cristalizada pela mão do poder público local, dá-se no momento histórico da

invenção das tradições oficiais (Hobsbwan: 1997, 276) da maioria dos países europeus, entre 1870-1914. Como demonstra Hobsbawn (1997), esta invenção foi o meio de apaziguamento social que os Estados europeus adotaram através do estabelecimento de vínculos entre temas históricos e símbolos, objetos, edifícios, hinos, bailes de rua e celebrações oficiais da consciência comunitária. De facto, historicamente, os primeiros museus serviram para proteger os bens artísticos da aristocracia e da Igreja dos ímpetos destrutivos dos movimentos de rebelião popular (Ramos, 2022: 230). No que toca às festas, geri-las autarquicamente pode servir como princípio estruturante e preventivo de ritualização do ócio. Promovê-lo sazonalmente e em coligação com a permanência das hierarquias sociais, económicas e culturais era do maior interesse por parte do *status quo.* Nesse sentido, a espetacularização do espaço público serviu, também, como instrumento de domesticação. A delimitação de uma esfera estético-emocional controlada, regrada e disciplinada – como um recreio– que induz a uma simulada participação num mundo de excessos – alimentar, erótico, cultural – conduz o poder público às rédeas do controlo hegemónico da realidade e da fantasia pós-realidade. A institucionalização, o controlo e a promoção do apoio público às feiras de demonstração animal e agrícola, as tendas de farturas, churros, enchidos, vinhos, licores, aguardente e outros produtos etnosimbólicos, os carrinhos de choque, as diversões, as provas físicas, as competições de jogos e a venda de artesanato são exemplos da calendarização e domesticação das formas de entretenimento urbano. Estas dinâmicas herdam a importância das demonstrações de exposições internacionais, cerimónias de exaltação nacional, bailes de rua, desfiles e outros grandes celebratórios que as potências industriais liberais e coloniais do século XIX reinventaram e sancionaram das práticas populares como tradição (Ramos, 2022; Hobsbawm, 1997).

Sabe-se o valor histórico da ritualidade do ócio, da alegria e da festa na gestão da pacificação sociocultural, uma vez que é através da manutenção do ideal *bon-vivant* de 'comer bem', beber bem' e 'dançar bem' – microcosmos de lazer disciplinado –, que se perpetuam as mesmas dinâmicas de gestão rotineira das desigualdades sociais e laborais. A superação do quotidiano e a brecha da normalidade que as festas de Lisboa e Córdova consolidaram enquanto momentos de emoção forte, risco e alienação são representações do mesmo imaginário que cimentava nas populações o regresso, no dia seguinte, à rotina de trabalho e pobreza. O desenvolvimento da indústria turística sabe disso. Usufrui sabiamente da produção de imaginário populares de ócio e da miragem passageira da subversão das rotinas (Ramos, 2022), ao promover os modelos neoliberais de expansão da cidade e de integração nos mercados através deles.

(Ricardo Dias) *Sobre as marchas populares, já existem pacotes de agências de viagens que as vendem como um dos produtos caso as pessoas venham cá em junho. Isto já é uma coisa altamente espalhada.*

O jogo ilusório de reinvenção do passado no que diz respeito ao *rebranding* de pavimentos, casas, infraestruturas de caráter monumental no centro histórico das cidades, e até as próprias celebrações, é acompanhado do *rebranding* de processos de memória e esquecimento que, como defendi até aqui, se veem atravessados por um jogo de tensões sociais entre segmentos dominantes e subalternos. Os processos de restruturação, reinvenção e reativação de significados no espaço urbano são sedimentados por uma dialética intertemporal e histórica na qual existe, necessariamente, agência de forças locais e globais. Estes processos refletem os momentos históricos que perpassam. Na era contemporânea, o simbolismo tradicional e o imaginário popular de Alfama antiga ou de 'Alcázar Viejo' são canibalizados por uma lógica de patrimonialização ao serviço das narrativas de turistifcação e do *marketing* turístico. Se no processo de patrimonialização do Festival dos Pátios submergem dinâmicas de alteração do sentido original da festa e de gradual apropriação simbólica de um espaço subversivo por parte do mercado, é provável que o *rebranding* turístico de Lisboa no *boom* económico do pós-crise e o consequente encaminhamento para a patrimonialização oficial das festas imprimam um semelhante esvaziamento memorial à identidade tradicional.

Com estas estruturas de inculcação cultural de um imaginário de desenvolvimento, conseguiu-se a interpenetração de um sentido missionário na submissão da festa ao mercado como estratégia de promoção urbana de Lisboa. Que as cidades se têm transformado progressivamente num parque de atrações ou numa feira pitoresca que se sustenta de fachadas sazonais de Cocanha, esvaziando-se por dentro, é uma conclusão que a análise das entrevistas, tanto no lado académico, no lado dos moradores e no lado do poder autárquico, me permite extrair.

(Guillermo Capia) *A difusão massiva da promoção turística nos meios de comunicação produz um efeito de 'chamada' que é difícil de gerir e a pressão recai sobre os proprietários que decidem abrir as suas casas durante o concurso (...) Mercantilizam-se as expressões e manifestações populares e tudo começa a ter um valor mercantil, tudo de vende e o valor humano fica para segundo plano. Em poucos anos, perderam-se os valores essenciais de generosidade, cuidado, relação humana, cooperação equilíbrio e cultura, que era o sentido original do concurso.*

(Ricardo Dias) *Não sei em que ponto é que essa expansão global da festa também traz problemas. Mas vamos ser francos, eu acho que é esse o caminho, nós estamos dependentes da atividade turística, a restauração, a*

hotelaria, mal seria nós também não termos um produto tão pitoresco, os arraiais, a fazer parte dessa venda de marketing.

(Alessandra Esposito) *O que há de diferente nos bairros? Não há bairro, só há os contornos. Não há uma estrutura, uma rede social. Não há tecido social. Para se ir à farmácia, na Mouraria, tem de se descer ao Martim Moniz. Um bairro para ser bairro e funcionar tem de ter sapateiros, canalizadores, lojas de ferragens. Aquilo é como se fosse uma montra.*

Indiferentes a estas denúncias, e coligando a lógica antiga de inversão das normas ao âmbito de atração dos circuitos migratórios do turismo, estão as recorrentes entradas das cidades nas grandes feiras internacionais e mega-eventos globais (de música e futebol, entre outros) pelo 'prémio' do reconhecimento económico mundial e regional (Ramos, 2022).

CAPÍTULO 3

Dialéticas de resistência e subordinação

Dão-nos um barco e um chapéu
Para tirarmos o retrato
Dão-nos bilhetes para o céu
Levado à cena num teatro

Natália Correia

3.1. Festividades tradicionais em realidades patrimonializadas: efeito UNESCO

A criação da UNESCO, em 1945, marcou o momento de entendimento que a ordem mundial não poderia ser estruturada apenas por acordos políticos e económicos. As perspetivas de desenvolvimento internacional passam a integrar uma base cultural e moral promovida pela Organização. Em 1972 é adotada a Convenção sobre a Proteção do Património Mundial, Cultural e Natural. Desde essa data, passam a ser identificados, pela UNESCO, lugares do globo a valorizar pela necessidade de preservar e difundir determinado recurso cultural. A partir de 1978, são inscritos os primeiros sítios na Lista de Património Mundial. Apresentada como inovadora, a Convenção da UNESCO de 2003 caracterizou-se pelo propósito de atribuir à sociedade civil, através do protagonismo de termos como 'comunidade', 'diversidade' e 'participação', uma nova centralidade no processo de salvaguarda cultural. A disseminação desta narrativa foi apontada, em múltiplas análises, como de natureza paradoxal e conflitual (Castelo-Branco, S., & Sánchez-Carretero, C., 2023).

Como é referido por Sánchez-Carretero & Quintero-Morón (2021), uma proporção significativa de estudos enfatiza as ligações entre a conceção unesquiana de património e a 'folclorização' do mesmo; a relação pouco profícua entre a entrada para a lista da UNESCO, os processos neoliberais e a ausência de benefício direto para as populações locais; ou a transição de práticas relacionadas com a atribuição da designação de Património Cultural Imaterial (PCI) para práticas de despossessão ou domesticação cultural.

É o que acontece em Córdova. Días (2017) refere que o Estado espanhol, na Lei 10/2015 de 26 de maio para a salvaguarda do Património Cultural Legislativo, instrumentaliza os

conceitos de ‘diversidade cultural’, ‘comunidade’ e ‘participação social’ em torno dos aspetos patrimonializados do imaginário popular. Por um lado, isso inibe o potencial simbólico que estes representariam para a esfera subversiva dos movimentos sociais, e, por outro, cimentando uma aparente ‘diversidade cultural’, consolida as tradições culturais que apresentem valor comercial e turístico sob a égide homogeneizadora de uma identidade nacional-Estatal.

Os resultados das entrevistas apontam precisamente para essa homogeneização do conceito de ‘comunidade’ e para o apagamento da dialética de processos sociais contra-hegemónicos dentro dela como principal fator de conciliação dos conflitos de apropriação simbólica. De facto, parece ser através do discurso conciliador da UNESCO que se legitimou o avanço da economia neoliberal pelo terreno dos imaginários culturais, uma vez que este favoreceu dinâmicas paradoxais que deixaram o património simbólico nas mãos da mercantilização, ‘folclorização’ e domesticação por parte dos segmentos dominantes da ordem vigente. Aponto estas dinâmicas como paradoxais porque confrontam o próprio propósito defendido pela organização. A UNESCO só inscreveu o Festival dos Pátios na Lista Representativa do Património Imaterial da Humanidade em 2012, na segunda candidatura liderada pelo município de Córdova. A primeira fora recusada em 2007 por não focar os aspetos imateriais do património e, assim, poder servir propósitos de comercialização contrários aos de preservação. No entanto, as repercussões da inscrição aprovada em 2012 não tardaram a ressoar. Verificou-se uma adesão massiva de visitantes e uma progressiva transformação do imaginário cultural em recurso económico de um património que roubou a centralidade do protagonismo à população (Díaz, 2017) e aos valores redistributivos de partilha e comunitarismo inerentes aos pátios. Este paradoxal ‘efeito UNESCO’ (Hernández-Ramírez & Quintero-Morón, 2019) faz, portanto, com que o enquadramento normativo da festa e a sua associação a um organismo supranacional impulsione a ideia de um turismo vincadamente tradicional, sustentável e cosmopolita, legitimando a sua massificação. Através dele, apaziguam-se facilmente as preocupações das organizações e sociedade civil local sob a égide da preservação da identidade patrimonial como motor para um avanço de ‘bares, esplanadas e toldos’ (Vaquerizo, 2018: 391) que substitui a vida e o comércio tradicional da cidade.

López (2020) sublinha que uma das principais críticas à concetualização unesquiana de PCI por parte da antropologia é o relativo falseamento da realidade etnográfica em que ocorrem as representações patrimoniais, uma vez que acentua a mercantilização da cultura e a auto-absorção identitária. As entrevistas demonstram um nível muito mais elevado de perda

de identidade nas celebrações festivas de Córdova. Revelam, aliás, que o espaço ambíguo que ainda existe no arraial, verificando-se a sua utilização para lutas pela habitação como a das *Gaulesas,* é muito pouco expressivo quanto à mobilização social nos pátios. Isto coloca, por sua vez, um risco acrescido para as marchas populares de Lisboa, em vias de serem patrimonializadas, e, subsequentemente, para o entrelaçado imaginário dos arraiais, que se poderá encaminhar para o mesmo destino.

> (Ricardo Dias, sobre eventuais aproximações ao fenómeno de patrimonialização, gentrificação e turistificação dos pátios de Córdova) *As marchas populares de Lisboa estão mais ou menos no mesmo processo. A Associação das Coletividades do Concelho de Lisboa está a trabalhar, juntamente com a Câmara Municipal, na candidatura das marchas a Património da UNESCO. Logicamente que isto faz parte de uma estratégia de vender as marchas como um dos 20 melhores espetáculos da Europa.*

Não deixa de ser importante resgatar o contexto de inserção do neoliberalismo na governação urbana que se inicia, precisamente, na mesma década que a ação patrimonializadora da UNESCO. Olhando para a progressão e a mimetização cultural do neoliberalismo como motor principal da gentrificação nas cidades da Europa Ocidental, o espaço patrimonial pode representar um risco de massificação e esvaziamento das esferas simbólicas tradicionais a nível global. Os processos de patrimonialização caminham lado a lado com o avanço da neoliberalização urbana. Como ficou registado, o património coletiviza, cristaliza e sacraliza resignificações do ritual para a sociedade cordovesa, amenizando poderosamente as inerentes tensões socioeconómicas que a sua história reflete. Importa notar que o processo de gentrificação e turistificação conhece um grau muito mais avançado em Córodva do que em Lisboa. Isto coloca, de novo, o peso e a centralidade da descoberta de resultados no fator distintivo da patrimonialização e do selo 'UNESCO', cuja ausência de verificação atual nas festas de Lisboa comprova que o neoliberalismo densifica as transformações urbanas de forma mais homogénea quando patrimonializa os espaços que lhe podem servir de confronto.

> (Guillermo Capia) *O âmbito coletivo é mais complexo do que pôr vizinhos de acordo para que durante duas semanas permitam que o pátio se abra à massificação de visitantes que a festa atualmente acarreta. Pode dizer-se que a declaração da UNESCO contribuiu mais para perverter do que para proteger a festa. Trouxe a despopulação e a abertura de portas ao negócio privado. Não está clara a preservação da festa no futuro, uma vez que*

expulsam os habitantes dos bairros tradicionais para dar espaço ao turismo e ao negócio.

(Ignacio Sánchez) *Se não aparecessem os operadores de tour e as rotas turísticas, os vizinhos continuariam a fazer o seu concurso de pátios, o resto dos cordoveses iria ver e tudo continuaria igual. Mas como é um grande atrativo turístico, porque é Património Imaterial da Humanidade pela UNESCO, de repente, os pátios passam a interessar às cadeias hoteleiras. As casas encarecem, os moradores vendem-nas e tudo é transformado. O problema é o modelo de turismo que se associa à UNESCO.*

Não obstante, o paradigma das contradições e o risco de sustentabilidade urbana podem contribuir para um aceleramento do paradigma reivindicativo nos moradores. Fazê-lo numa realidade patrimonializada é, ainda assim, mais difícil do que numa realidade apenas institucionalizada, como a das festas de Lisboa, mesmo que ambas estejam gentrificadas. O enraizamento do paradoxo existente entre os propósitos anti-exploração turística do património advogados pela UNESCO e a efetiva ligação entre a inscrição na lista de PCI e a crescente despossessão do legado cultural e simbólico das classes populares criou um vínculo de orgulho e alienação ao qual não se sobrepõem, para a maior parte do povo cordovês, as duras realidades da mercantilização patrimonial e da saturação turística (De Cesari and Dimova, 2018; D'Eramo, 2014). Esta despossessão dificulta a capacidade de intervenção direta dos moradores dos bairros populares. Como resultado, é necessário ter em conta que as comunidades das zonas afetadas pelos fluxos turísticos e pela mercantilização urbana podem não possuir as ferramentas de participação social necessárias para agir em comunidade e organizar-se formalmente na representação dos seus interesses.

Em Córdova, esse fenómeno de despossessão parece ter sido, adicionalmente, cimentado pela sobreposição de um discurso estético, evocador da continuidade dos traços decorativos, ao discurso dos processos sociais e urbanísticos experienciados nos bairros. As frações dominantes conseguiam, através dele, perpetuar uma presença das vozes das associações de moradores nos meios de comunicação e de decisão locais, legitimando-se através da ideia unesquiana de diálogo com a 'comunidade' e mantendo a ininterrupta transformação dos pátios em cenários de sobrecarregado consumo turístico sob o imaginário de preservação estética e participação dos moradores com que as associações reproduziam o seu insustentável e autofágico destino. Este toque mágico da UNESCO cria nos pátios uma certa dimensão de inacessibilidade, dando-se um processo de transferência de posse do imaginário. A proteção supranacional que lhe é conferida 'expropria' a festa subalterna dos pátios para a festa turística. Passa a ser requisitado por uma gestão pública, em nome do bem-

maior da cidade, do país e da cultura. A partir do momento em que as autoridades municipais, estatais e de mercado obtêm a legitimidade de um órgão cultural supranacional à escala da UNESCO para gerir o património, torna-se mais difícil ancorar-lhe uma esfera reivindicativa. Para os moradores, torna-se muito mais difícil fazer face a movimentos de despejo, deslocação ou expulsão. Os resultados extraídos das entrevistas confirmam-no. Na perspetiva de Ignacio Sánchez, não há grande repercussão de movimentos de resistência e de luta habitacional vincadamente anti-hegemónicos ou que, de alguma forma, utilizem os pátios de modo subversivo e reivindicativo.

> *As pessoas que eu conheço... para alguns amigos meus, a chave é o airbnb. Há um grande esvaziamento do centro, começa a haver menos casas, menos serviços. Os pátios são transformados em atrativo turístico, mas não há grande resistência a isso. Algumas associações defendem maior participação e integração dos moradores (no Festival) mas não existe um movimento... Talvez o 'Pax', mas não há muito mais.*

O mesmo é reiterado no testemunho de Guillermo Capia que, face ao exemplo de utilização dos arraiais como instrumento de luta pelas moradoras da Mouraria, não aponta nenhum caso particular de semelhante instrumentalização insubmissa de um pátio, apesar de referir genericamente a existência de grupos anti-despejo na vertente do apoio às pessoas desalojadas[15]. Isto poderá colocar-se, sob uma ótica gramsciana, como produto de uma correlação entre a expansão do modelo de mercado neoliberal, agudizado pelo selo UNESCO na dimensão sociocultural, e a relativa falta de representação das comunidades em associações e ONGs. Numa sociedade hiper-personalista (Lipovetsky, 1983) e desconectada da participação integrada no tecido associativo (Manjavacas, 2018; Carrera, 2014), Guillermo Capia alerta para o processo de individualização que afeta a sociabilidade entre vizinhos e as formas coletivas de relação inerentes aos pátios.

> *Cada vez há menos casas de vizinhos que sejam as casas tradicionais com espaço interior ou pátio como 'coração' da casa. Nos últimos anos, abandonou-se este tipo de imóveis e há coletivos que reclamam proteção e restauração, mas com pouca incidência. A maioria das promotoras e construtoras nos últimos 30 anos promoveu um tipo de casa unifamiliar, com todos os serviços comunais das formas tradicionais no pátio, mas este é*

[15] "Em Córdova, aprofunda-se o problema do acesso a uma casa digna e da expulsão dos habitantes com rendas baixas em prol de uma rentabilidade maior e da transformação dos espaços em apartamentos/casas ao serviço do turismo. Como em qualquer cidade, há grupos 'anti-despejo' que apoiam as pessoas afetadas pela situação de expulsão das suas residências"

> *gradualmente mais visto como um espaço de distribuição e de passagem para as casas particulares do que como espaço comum para convivência. Isto deve-se a um processo de individualização da vida e ao desprezo pelas formas mais coletivas de relação. (...) Nos últimos 15 anos, tem-se produzido um abandono do pátio vivido e sentido como experiência entre vizinhos. Reverteu-se uma manifestação popular e urbana em recurso turístico que beneficia, em primeira instância, os serviços de hotelaria e os restaurantes.*

Neste contexto, os interesses imateriais por detrás das palavras 'comunidade', diversidade' ou 'sustentabilidade turística' surgem, eles mesmos, embebidos de dinâmicas empresariais, políticas e propagandísticas (Manjavacas, 2018) de expansão do mercado liberal através do domínio cultural.

3.2. Memória urbana como objeto de mercantilização geopolítica

Virilio & Benegas (1998) apresentam o conceito da estética do desaparecimento, indispensável contribuição para explicar o papel dos imaginários populares na neoliberalização urbana global. É, de facto, nesse processo de desarticulação entre a importância dos espaços e o seu valor de uso que convergem os efeitos substanciais de: a) reprodução de discursos patrimonializadores; b) difusão internacional dos valores ornamentais de determinado ideário tradicional urbano; e c) desintegração dos modos de vida comunitários dos bairros. Ainda assim, este não se revela suficiente para explicar os fenómenos que atravessam as redes de memórias urbana contemporânea. Os efeitos da neoliberalização na memória das cidades carecem, talvez, de uma exploração futura do entrelaçamento que parece existir entre uma espécie de 'economia de esquecimento' e da ritualização do ócio. Esse entrelaçamento poderá residir centralmente nas festas tradicionais, mais precisamente da mercantilização de um sentido padronizado regulatório das mesmas, que, assim, domestica os eventuais sentidos marginais e subalternos, ritualizando-a dentro da esfera do poder. A nível concreto, já se discutiu o enquadramento dos casos de Lisboa e Córdova na dinâmica-padrão do neoliberalismo global. Já se discutiu também a pertença das dinâmicas de abandono e deslocação dos moradores dos centros históricos aos processos de reativação histórico-simbólica internacional que agudizam a necessidade de preencher espaços com um consumo autêntico, legitimado pela tradição e cosmetizado com a tinta-ética do carimbo UNESCO. Para discutir, agora, a perpetuação da memória urbana, tem de se regressar ao elemento 'festa', cuja centralidade na formatação dos novos imaginários turistificados foi reiterada nos capítulos anteriores.

A discussão sobre a pureza, a autenticidade e a memória popular do elemento 'festa' remete para a discussão sobre a representação simbólica em si e do esquecimento como bem económico neoliberal. Esquecer, fugir ao quotidiano, ser turista implica uma abstração e uma contígua sensação de pertença. Implica, por isso, uma dialética de reforço da ordem internacional económica, através do consumo e da cooptação de elementos mercantilizados, mas também de reforço de experiências pessoais e de rutura com a perceção de 'dever' ou de 'trabalho'. A ritualização dessa dialética, da qual subsistem os segmentos subalternos, aproveitou sazonalidades e calendarizações estético-emocionais ou religiosas para promover determinadas representações de 'festa', deixando outras tantas para trás. Stuart Hall (2014) entende a representação como um processo no qual se produz uma esfera de sentido sobre a linguagem, os símbolos e as imagens, permitindo-nos situar e atribuir determinados significados aos fenómenos. Logo, os sistemas de representação inerentes às expressões culturais festivais são indissociáveis do conjunto de dinâmicas sociopolíticas e económicas que influenciam e moldam o processo de produção de imagens patrimoniais das festas. Ao dotar os elementos culturais de valor patrimonial ou de gestão institucional, há uma conversão em 'bem' que reproduz determinadas ativações e desativações de fatores que os podem moldar (López, 2020). A procura de maximização do consumo personalista, que se abstrai das categorias de classe e do peso dos legados culturais é, também, a economia do esquecimento e a ritualização do ócio.

A memória urbana não é imune a este fenómeno. A variedade de representações fica comprometida pelo mero ato de institucionalização, que é agravado pela inserção no mercado neoliberal e pela inscrição dos bens culturais na lista de património da UNESCO. Idealiza-se um valor de festa que retém na representação institucional, comercial ou patrimonial diferentes escalas de perfeição ou autenticidade cénica, acabando por se desligar da realidade empírica. Liquidando a heterogeneidade de formas, significados e funções que lhe poderiam ser associadas, a produção neoliberal da festa pode, portanto, obrigar a uma adaptação do vocabulário e do sistema de património que conduza a uma expropriação de significados (Quintero y Sanchéz-Carretero, 2017), coadunante com a que as transformações de reabilitação urbana produzem nos bairros históricos e que economiza o valor extrativo do esquecimento. As dinâmicas de esquecimento e memória no tecido urbano contemporâneo são, elas próprias, influenciadas pelo embrenhamento dos domínios socioeconómico e cultural do individualismo neoliberal e da consagração deste modelo na matéria do próprio desenvolvimento urbano como uma 'utopia da exploração ilimitada' (Brenner & Theodore,

2002), na qual se difundem tantos fluxos informativos que o valor da verdade é outorgado pela força do que as instituições e o mercado têm patrimonializado como ‘autêntico’.

Conclusões

Nas cidades reguladas pelo modelo de governação neoliberal, a agudização dos processos de institucionalização e patrimonialização das festas populares teve como selo principal a sua conversão num dos eixos centrais da política turística das cidades

Uma das principais congruências que a análise de conteúdo e a pesquisa de terreno trouxeram a esta pesquisa é a dissolução contemporânea da distância entre ócio, produção e consumo, tal como das fronteiras entre imaginários tradicionalmente dicotómicos no meio urbano. As novas formas de discriminação residencial coadunam-se com as de distinção cultural, movendo-se habilmente por um fluxo social e territorial em que o tempo e as redes de conexão se deixam aprisionar pelo imperativo consumo neoliberal. Para além da que já foi referida, a conclusão mais marcante dos dados analisados é a centralidade do imaginário popular na gentrificação turística e nos processos de transformação urbana das festas, transversal a ambas as cidades. Essa centralidade é desvendada pelas seguintes descobertas: a) relações de poder e contradições sociais do território atravessam o espaço 'festa popular' que, por sua vez, constrói/descontrói fronteiras de insubmissão/integração nos processos constantes de reformulações urbanas; b) a desarticulação identitária e espacial na cidade neoliberal correlaciona-se com a negação da interexclusividade global/local; sagrado/profano; domesticação/resistência; arraial comunitário e coletivo/arraial neoliberal e pátio comunitário e coletivo/pátio neoliberal; c) o processo de mercantilização neoliberal coloca-se como fator central de não-esquecimento e não-desativação de determinados símbolos festivos; d) o sentido original das festas é canibalizado pela patrimonialização e/ou mercado; e) o 'selo UNESCO' é um fator de agudização da gentrificação turística e da 'disneyficação' da cultura popular; e f) como resultado da combinação dessas dinâmicas, verificam-se diferentes ritmos e agentes de mercantilização urbana.

Ao longo deste estudo, procurei estruturar considerações já existentes e estendê-las às implicações locais das descobertas da pesquisa para um alargamento do horizonte dos imaginários populares como ferramenta de mercantilização urbana global.

No capítulo 1, invoquei conceitos-chave essenciais para discutir os imaginários populares, oscultando-os dialeticamente nos casos em estudo. Com uma breve revisão de literatura sobre a centralidade do imaginário como repouso de todos os domínios da condição urbana, introduzi os conceitos de domesticação, gentrificação e mercantilização como principais perpetuadores da neoliberalização das cidades, depois desenvolvidos no capítulo 2.

Apresentei e defini elementos essenciais sobre o imaginário da identidade urbana nos espaços concretos dos bairros, arraiais e pátios. Distingui, no processo hegemónico de transformação das cidades que o neoliberalismo reproduz, as narrativas associadas aos segmentos dominantes e aos segmentos subalternos como parte de um processo dialético de correlação de forças que se submerge no imaginário popular. Identifiquei elementos particulares da identidade bairrista que revelam poderes de ativação simbólica de valores de comercialização ou de luta. De seguida, correlacionei o poder de mediação de conflitos existente nos símbolos botânicos e aromáticos do imaginário dos arraiais e dos pátios com a disciplinação das redes de sociabilidade quotidiana e, numa ponte para o capítulo seguinte, antecipei a sua conversão em interesse dominante de política pública e de mercado.

No capítulo 2, por sua vez, enveredei pela concetualização teórica das dinâmicas que a gentrificação turística e a mercantilização neoliberal da sociedade trouxeram às cidades, às festas e ao imaginário de sociabilidade que as circunda. Distingui, em ambos os casos, os traços de sociabilidade popular local inerentes às festas como eixos fundamentais da mercantilização das cidades. Refleti sobre a inserção das novas dinâmicas de turistificação das cidades na difusão de uma imagem cosmopolita que se auto-mercantiliza, identifiquei elementos específicos do processo de gentrificação em Lisboa e Córdova e correlacionei essas dinâmicas com a perpetuação de uma violência material e emocional encontrada nos dados recolhidos. Teci algumas considerações sobre a propagação de narrativas institucionais de legitimação da gentrificação e a conversão dos imaginários em 'marcas' da mercantilização, isto é, a dupla imiscuição de interesses públicos e privados na ritualização do ócio subalterno. Indiciei um certo grau de diferença entre os impactos da institucionalização (Lisboa) e da patrimonialização unesquiana (Córdova) na auto-absorção identitária dos imaginários das festas, que se revelaram, no capítulo 3, produtores de menor e maior apaziguamento dos movimentos subalternos de reivindicação. Particularizei, num segmento dedicado aos arraiais, as aparentes dicotomias religioso-profano e ordem-desordem e desconstruí-as face aos resultados verificados pela empiria. Demonstrei que nem a esfera sagrada do Santo António é exclusiva das forças hegemónicas, nem as sardinhas ou o pimba são exclusivos das forças contra-hegemónicas. Introduzi dados concetuais que apontam para a coexistência de duas tipologias: o arraial como festa comunitária e coletiva e o arraial como atividade neoliberal. Demonstrei como essa fusão acompanha a fusão da cidade e do mercado. Verifiquei, no arraial, a arena dialética da perpetuação de distinções de poder e, simultaneamente, da dissolução de fronteiras histórico-sociais no espírito festivo. A partir desta, desvendei o processo de cristalização de imaginários que se translada da festa para o

quotidiano, oferecendo uma explicação para a relativa normalização da gentrificação nos bairros. Noutro segmento, singularizei traços estéticos e elementos decorativos que dão conta do imaginário dos pátios como protótipo de um ideal popular local, dotando-os de um contexto histórico e inserindo-os na teoria da mercantilização neoliberal. Tendo em conta o jogo de interesses dominantes e subalternos, acompanhei a evolução histórica da entrada das lógicas mercantis no festival dos pátios e do progressivo apagamento da sua vertente social em prol de um turismo massificado e insustentável. Revi-lhes uma contemporânea fricção entre duas placas tectónicas ou duas tipologias: o pátio comunitário e coletivo e o pátio-património neoliberal. Integrei algumas considerações sobre a fetichização do ideal de sociabilidade dos pátios e a sua paradoxal dissolução, apresentando a ritualidade do ócio como uma espécie de braço-irmão da hegemonia neoliberal, interpretada como uma 'economia do ócio'. Adicionei a esta neoliberalização do ócio a ideia de pacificação social rotineira, invocando o imaginário mítico do 'país de Cocanha' e mantendo as lógicas gramscianas de oscultação dos processos hegemónicos que lhe subjazem.

Por fim, no capítulo 3, mobilizei reflexões sobre o efeito UNESCO e a memória urbana na correlação de forças de subordinação e de resistência aos processos de neoliberalização do imaginário popular. Analisei o efeito-UNESCO como elemento de principal distinção entre os fenómenos, sendo, portanto, nele que reside a explicação para a disparidade na conciliação dos movimentos sociais subversivos. Lisboa, não vendo ainda a realidade da patrimonialização aplicada aos arraiais, conhece uma maior instrumentalização relativa deste imaginário pela esfera reivindicativa, ao passo que Córdova, com a inscrição dos pátios na Lista da UNESCO, demonstra um maior silenciamento de movimentos contra-hegemónicos coletivos sobre os fenómenos em curso. Como não poderia deixar de ser, termino com um olhar geral sobre alguns efeitos da neoliberalização na produção de bens canónicos e padronizados de 'festa', de 'cidade' e das expressões culturais na memória urbana, uma vez que a empiria etnográfica recolhida demonstra a relação deste modelo governativo com a ativação e desativação de símbolos, representações e valores.

Encerra-se esta dissertação com a ideia de que a gestão de lugares para uma memória artificial, que se torna fachada da própria significação histórica, tornou as cidades neoliberais em elementos desarticulados de uma realidade social posta à margem do simulacro. Entre a apropriação simbólica de espaços 'mal-afamados' e a criação de uma montra *Disneyland*, restam os estendais vazios, a brisa 'fora de época' e os passos dos vizinhos, passíveis de fomentar a imaginação de uma unidade de insurgência coletiva dos grupos afetados ou de violento afastamento psicosssocial.

Referências Bibliográficas

Almeida, J. F. (1980). Quem faz o arraial é o povo: mudança social e mudança cultural. *Análise Social*, (64).

Almeida, R. P (2017). As Festas de Lisboa: Indução Da Tradição. http://hdl.handle.net/10451/28019

Bakhtine, M. (1987). A cultura popular na Idade Média e no Renascimento. São Paulo: Hucitec

Bakhtine, M. [1970 (1965)]. L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance (traducido del ruso por André Robel). Paris: Gallimard.

Barrios Rozúa, J. M. (2019). Género y modos de habitar en la Andalucía del siglo XIX. http://hdl.handle.net/10481/65428

Berlanga, M. J. (2004). Turismo y poder. Las transformaciones de una fiesta popular en Marruecos. Pasos. *Revista de turismo y patrimonio cultural* 2 (1), pp. 25-45. https://doi.org/10.25145/j.pasos.2004.02.003

Bezerra, J. A. (2011). Como definir o bairro? Uma breve revisão. *Geotemas*,Vol.1,1,pp:21-31 http://orcid.org/0000-0002-7422-3018

Bourdieu, P. (1995). La violencia simbólica, en Bourdieu P. Wacquant, L. Respuestas. Por una antropología reflexiva, México, Grijalbo.

Bourdieu, P. (1979), La distinction: critique sociale du jugement. Paris, Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1987) Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense.

Brenner, N., & Theodore, N. (2002). Preface: From the "New Localism" to the Spaces of Neoliberalism. Antipode, 34(3). DOI: 10.1111/1467-8330.00245

Brighenti, A. (2007) Visibility: A Category for the Social Sciences. Current Sociology, Volume https://doi.org/10.1177/0011392107076079

Burgess, R.G. 1997 (1984). Dos campos de coral às ruas da cidade. A pesquisa de terreno "à casa torna". In Burgess, R.G. 1997 (1984). A pesquisa de terreno. Uma introdução. Oeiras, Celta, 11-31

Cabello Montoro, R. (2017). El arrabal del Alcázar viejo de Córdoba: regeneración urbana, patrimonial y sostenible del casco histórico. In *Proceedings of the 3rd International Congress on Sustainable Construction and Eco-Efficient Solutions.(2017), p 823-834*. Universidad de Sevilla. Escuela Técnica Superior de Arquitectura

Cachado, R. D. Á. (2009). Trajectos interurbanos na diáspora: o elo esquecido da mobilidade social. http://hdl.handle.net/10071/1582

Castelo-Branco, S.E, & Sánchez-Carretero, C. (2023). Intangible Cultural Heritage and State Regimes in Portugal and Spain.

Castro, A. (2002) Espaços Públicos, Coexistência Social e Civilidade - Contributos para uma reflexão sobre os espaços públicos urbanos. *Cidades, comunidades e territórios,* (5) http://hdl.handle.net/10071/3392

Certeau, M.(1980 [1974]), L'imaginaire de la ville, em *La Culture au Pluriel*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, pp. 33-46.

Colmenarejo, R. (2018). La fiesta de los patios de Córdoba. Una historia de resiliencia y emancipación.Cordoba: Utopía Libros.

Cordeiro, G. I. (2015). O arraial, festa da rua e da cidade. Anais III Colóquio Festas e

Socialidades (pp. 19–25). ISCTE-IUL https://repositorio.iscte-67iul.pt/bitstream/10071/15138/1/2015_Arraial_festa_da_rua_e_da_cidade.pdf
Cordeiro, G. Í. (2017). Uma certa ideia de cidade: popular, bairrista, pitoresca. Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 13. http://aleph.letras.up.pt/index.php/Sociologia/article/viewFile/2482/2272
Cortes, J. M. G. (2008). Políticas do espaço: arquitetura, género e controlo social. São Paulo: Senac.
Costa, A.F. (2008) Sociedade de bairro: dinâmicas sociais da identidade cultural,Oeiras, Celta.
Costa, F. L (2011) Globalização, diversidade e "novas" classes criativas em Lisboa- Economia etnocultural e a emergência de um sistema de produção etnocultural. *Sociologia, problemas e práticas*, Volume 67, pp. 85-106. http://journals.openedition.org/spp/615
Cucó i Giner, J., & Gisclard, C. (2000). La sociabilité. *Ethnologie française*, 257-264. https://www.jstor.org/stable/40990233
Cuevas Navarro, S. (1989). La Casa de los Muchos (Ediciones de la Posada ed.).
D'Eramo, M. (2014). "UNESCOcidio". *New Left Review*, 88,52-59.
Davies, A., & Brooks, A. (2021). Interpellation and Urban transformation: Lisbon's sardine subjects. *Social & Cultural Geography*, 22(7), 956-978 https://doi.org/10.1080/14649365.2019.1647347
De Cesari, C.; Dimova, R. (2018). Heritage and Gentrification: Introduction: Remaking Urban Landscapes in the Name of Culture and Historic Preservation.*International Journal of Heritage Studies*, 24, 1-7. https://doi.org/10.1080/13527258.2018.1512515
Deleuze, G., & Parnet, C. (1987). Dialogues (Paris: Flammarion, 1977). H. Tomlinson & B. Habberjam (Trans). New York, NY: Columbia University Press.
Delgado, M (1986) De la muerte de un dios. La fiesta de los toros en el universo simbólico de la cultura popular. Barcelona: Península
Delgado, Manuel (2007). La ciudad Mentirosa. Fraude y miseria del modelo Barcelona. Madrid: Catarata.
De Madariaga, C. J., & Asencio, F. S. (2018). Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad y turismo. *International journal of scientific management and tourism*, *4*(2).
De Madariaga, C. (2011) Rituales festivos y confrontación social. Cruces de mayo de la provincia de Huelva. *Gazeta de Antropología*, 27 (2), artículo 31.
Detienne, M. (1994). The gardens of Adonis: Spices in Greek mythology (Vol. 562). Princeton University Press.
Díaz, G. C. (2017). Patrimonio inmaterial: reduccionismos, instrumentalizaciones político y económicas y conflictos de apropiación simbólica. *Revista Andaluza de Antropología*, (12), 1-30. http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2017.12.01
Fernandes, L. (2002). Um diário de campo nos territórios psicotrópicos: as facetas da escrita etnográfica. In Caria, T. (org). Experiência Etnográfica em Ciências Sociais. Afrontamento, 23-40 https://hdl.handle.net/10216/94812
Ferreira, E., & Salvador, R. (2015). Lesbian collaborative web mapping: disrupting heteronormativity in Portugal. *Gender, Place & Culture*, *22*(7), 954-970. https://doi.org/10.1080/0966369X.2014.917276
Flyvbjerg, B. (2006). Five misunderstandings about case-study research. Qualitative inquiry, 12(2), 219-245.

https://doi.org/10.1177/1077800405284363
Foucault, M (2010). Nascimento da biopolítica. Lisboa, Edições 70.
Franco Júnior, H. (1998). Cocanha. A historia de um país imaginário. São Paulo: Companhia das letras.
Fresno, R. S. (2021). La casa-patio cordobesa. La mujer como eje vertebrador1. Periférica Internacional. *Revista para el análisis de la cultura y el territorio*, (22), 380-385.
https://doi.org/10.25267/Periferica.2021.i22.33
Ghaffari, L., Klein, J., & Angulo Baudin, W. (2017). Toward a socially acceptable gentrification: A review of strategies and practices against displacement. Geography Compass, 12(2).
https://doi.org/10.1111/gec3.12355
Godinho, P. (2000). A celebração como mecanismo de reiteração de uma cultura resistente: o caso do Couço (1958-1962). *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, *4*(1)), 129-152
http://hdl.handle.net/10071/12462
Gonçalves, A. (2016). Cidade em marcha: imaginário urbano e geossimbolismo nas letras das grandes marchas de Lisboa (1935-2015) (Master's thesis).
Graus, F. (1967). "Social Utopias in the Middle Ages". Past & Present, 38, 3-19.
https://www.jstor.org/stable/649746
Guedes, I. (2012) Os processos de (in)visibilidade social das estratégias de (re)estruturação urbana. Porto, VII *Congresso Português de Sociologia*
Harvey, D. (2014) Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana. São Paulo: Martins Fontes, 2014
Harvey, D. (1989) From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in UrbanGovernance in Late Capitalism, Geografiska Annaler: Series B, Human Geography, 71:1, 3-17
https://doi.org/10.1080/04353684.1989.11879583
Harvey, D. (2014). Seventeen contradictions and the end of capitalism. Oxford University Press, USA.
Hernández-Ramírez, J., & Morón, V. Q. (2019). L'efecte UNESCO. Gestió turística o gestió Patriomonial dels Patis de Còrdova? *Revista d'etnologia de Catalunya,* (44), 76-93.
Ramírez, J. (2021). Patrimonialización y sociedad: los patios de Córdoba como pretexto. Patrimonio y ciudad: homenaje a José María Manjavacas, un antropólogo comprometido, 73-92.
Hobsbawn, E., & Ranger, T. (1997). A invenção das tradições.
Jameson, F. (2013). The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act. Routledge.
La Barre, J. (2010), Música, cidade, etnicidade: explorando cenas musicais em Lisboa, En
Côrte-Real, Maria de São José (coord.),
Lafargue, P. (2019). O direito à preguiça. Editora Nova Alexandria.
Le Goff, J. (1989). L'utopie médiévale: le pays de Cocagne, *Revue européenne des sciences sociales.* 27 (85), 271-286.
https://www.jstor.org/stable/40369847
Lefèbvre, H (1973) A re- produção das relações de produção. Porto, Publicações Escorpião,
Lefébvre, H (1981). O fim da História. Lisboa, Publicações Dom Quixote
Lefèbvre, H (1986). L` urbain. In: Le retour de la dialectique: douze mots clefs pour le monde moderne. Paris: Messidor/Éditions Sociales, p. 159-173. Tradução de Margarida Maria de Andrade1-17.55, pp. 323-342.
Lefèbvre, H (1991) A Vida Cotidiana no Mundo Moderno. São Paulo, Ática.
Lefèbvre, H (2000). La production de l`espace. Paris: Anthropos.

Lefèbvre, H (2001 [1968]), O Direito à Cidade, São Paulo, Centauro.
Lefebvre, H. 2009. Dialectical Materialism. Minneapolis: University of Minnesota
Lévi-Strauss, C. (1962). La pensé sauvage. Paris: Plon.
Lipovetsky, G. (1983). A era do vazio. Lisboa: Relógio d'Água.
López, J. D. L. (2020). Limpia, fija y da esplendor. Falsedad y autenticidad en las representaciones patrimoniales de la fiesta.
http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/21665
Luque-Romero, F. & Cobos, J. (2012) Fiestas, costumbres y tradiciones en los patios de Córdoba. Una evocación desde la etnografía. *Cuaderno de los amigos de los museos de Osuna 14*, pp. 136-139.
https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4213595.pdf
Maffesoli, M. (2001), O imaginário é uma realidade: entrevista de Juremir Machado da Silva a Michel Maffesoli, *Revista Famecos*, 15, pp. 74-82.
https://doi.org/10.15448/1980-3729.2001.15.3123
Malet Calvo, D. (2011). A ver quem passa. O Rossio. Proceso social y dinámicas interactivas en una plaza del centro de Lisboa.
http://hdl.handle.net/2445/35227
Malet Calvo, D. (2015). A génese traumática do património em Lisboa: símbolos e representações urbanas nos bairros típicos depois do terremoto de 1755. *Cahiers de Construction politique et sociale des terri- toire*s. 4, 13-30.
Malheiros, J., C., R., & Mendes, L. (2012). Etnicização residencial e nobilitação urbana marginal: processo de ajustamento ou prática emancipatória num bairro do centro histórico de Lisboa?. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto,* (1), 97-128.
Malheiros, J., C, R., & Mendes, L. (2013). Gentrification, residential ethnicization and the social production of fragmented space in two multi-ethnic neighbourhoods of Lisbon and Bilbao. *Finisterra*, 48(96).
https://doi.org/10.18055/Finis3619
Manjavacas, J. M. (2014) Patios y gentes. Córdoba: Séneca.
Manjavacas, J. M. y Tom, M. (2016) Orality and Memory in the Carnival of Cádiz, Spain: Identity, Urban Space, and Socio-Political Transgression. *Streetnotes. Etnography, poetry and the documentary experience* 25, pp. 139-152.
https://doi.org/10.5070/S5251030998
Manjavacas, J. M. (2016) El Sur, los patios, la gente. Patrimonio cultural, participación ciudadana e integración social urbana. En R.A Castejón; V. Luque y E. Padilla (coords.) Del olvido a la vanguardia. Córdoba: Ayuntamiento de Córdoba – URBAN Sur.
Manjavacas, J. M. (2018). Patrimonio cultural y actividades turísticas: aproximación crítica a Propósito de la Fiesta de los Patios de Córdoba. *Revista Andaluza de Antropología*, 15,127-155.
Manjavacas, J. et. al., (2017) Actividades turísticas en la ciudad de Córdoba. Principales indicadores, empleo, impacto en el espacio urbano y gobernanza democrática local. Informe de investigación, no publicado.
Mansvelt, J. (2005). *Geographies of Consumption*. Sage.
Marx, K; Engels, F. (1982) O Manifesto do Partido Comunista.
Marx, K. (1993 [1939]) Grundrisse: Foundations of the Critique of Political
Meisel, P. (1982). Alienating Alienation: Fredric Jameson's Revisionary Romance [Review of Fables of Aggression: Wyndham Lewis, the Modernist as Fascist; The Political Unconscious, by F. Jameson]
https://doi.org/10.2307/778364

Mendes, L. (2013). Public policies on urban rehabilitation and their effects on gentrification in Lisbon. *AGIR–Revista Interdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas,* 1(5), 200-218.
Mendes, L. (2017). Gentrificação turística em Lisboa: neoliberalismo, financeirização e urbanismo austeritário em tempos de pós-crise capitalista 2008-2009. *Cadernos Metrópole,* 19, 479-512. https://doi.org/10.1590/2236-9996.2017-3906
Mendes, L. (2018). Gentrification and the new urban social movements in times of post-capitalist crisis and austerity urbanism in Portugal. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 22, 199-215. https://www.jstor.org/stable/48581737
Mendes, L. (2022). Mercado de arrendamento em Portugal: crónica de uma morte anunciada. *Boletim Goiano de Geografia*, 1(42) http://hdl.handle.net/10451/51390
Moreno, I. y Agudo, J. (2012) "Las fiestas andaluzas". En Juan Agudo y Isidoro
Pascual, P.; López-Navarro, I. y Rodríguez-Morcillo, L. (2009) Los Patios de Córdoba: estudio sociológico sobre aspectos culturales, festivos, económicos y de vida cotidiana.Córdoba: IESA-CSIC.
Pavoni A., Tulumello S. (2023). Urban Violence: Security, Imaginary, Atmosphere. Lanham: Lexington Books http://hdl.handle.net/10451/59146
Pine, J. & Gilmore, J., 1998. Welcome to the Experience Economy. *Harvard Business*,pp. 53-
Prats, Llorenç (2012) "El patrimonio en tiempos de crisis" *Revista Andaluza de Antropología* 2, pp. 68-85.
Quintero-Morón, V.; Sánchez-Carretero, C. (2017). Los verbos de la participación social y sus conjugaciones: contradicciones de um patrimonio 'democratizador'. *Revista Andaluza de Antropología,*12, 48-69. http://hdl.handle.net/10261/148449
Quintero Morón, V., & Hernández Ramírez, J. (2022). Patrimonio inmaterial, eventización y paisajes urbanos: flora y la artealización de los pátios de Córdoba. *Turismo, desarrollo urbano y crisis en las grandes ciudades andaluzas*.
Ramos, M. J. (2005). Breve nota crítica sobre a introdução da expressão "património intangível" em Portugal. Conservar para quê? http://hdl.handle.net/10071/29236
Ramos, M. J. (2022). La cucaña destripada: fiesta y turistificación urbana (el ejemplo de Lisboa). Patrimonio cultural, ciudad y turismo sostenible. http://hdl.handle.net/10071/27587
Ramos, M. J. (2024) Festarolas. *Jornal de Azeitão*, nº 336, Setembro. p. 7
Robinson, J. (2016). Thinking cities through elsewhere: Comparative tactics for a more global urban studies. *Progress in human geography*, 40(1), 3-29 https://doi.org/10.1177/0309132515598025
Rodrigues, M. (2012), A Mouraria alargada, a favor de Babel, Tese mestrado em arquitectura, Universidade do Minho,
http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/21397
Rodrigues, N. (2014). Intervenções, espacialidades e relações de poder: o caso da praça do Martim Moniz ISCTE-IUL (Doctoral dissertation, Dissertação de Mestrado)
Rodríguez, M. C., & di Virgilio, M. M. (2016). A city for all? Public policy and resistance to gentrification in the southern neighborhoods of Buenos Aires. Urban Geography, 37(8),1215–1234.
https://doi.org/10.1080/02723638.2016.1152844

Santamarina, B. (2008). “Moros y cristianos. De la batalla festiva a la discursiva”. *Gazeta de Antropología*, *24*(1), 16.
http://hdl.handle.net/10481/6996
Sánchez-Carretero, C., & Quintero-Móron, V. (2021). Multi-Ontological Dissonances and ICH Safeguarding Practices: The Case of the Patios in Cordova. *Slovensly Narodopis, 69* (4), 473-486.
Santos, I. D. (2023). A Lisboa de Santo António. TSN. Transatlantic Studies Network: *Revista de Estudios Internacionales*, 8(15), 164-171.
https://doi.org/10.24310/TSN.2023.vi15.18168
Santos, M (1996) A natureza do espaço: espaço e tempo: razão e emoção. 3. ed. São Paulo: Hucitec
Seixas, J. & Costa, P (2011) Criatividade e governança na cidade. A conjugação de dois conceitos poliédricos e complementares. *Cadernos Metrópole*, *13*(25), 69- 92.
https://revistas.pucsp.br/index.php/metropole/article/view/5982
Silva, M. D. D. G. (2024). Políticas de base-comunitária e gentrificação: O Programa BIP/ZIP na Mouraria (Master's thesis)
http://hdl.handle.net/10071/31382
Starman, A. B. (2013). The case study as a type of qualitative research. Journal of Contemporary Educational Studies/Sodobna Pedagogika, 64(1).
Thomas, G. (2011). A Typology for the case study in social science following a review of definition, discourse and structure. Qualitative Inquiry, 17, Issue 6, pp. 511–521.
https://doi.org/10.1177/1077800411409884
Toselli, C. (2006) “Algunas reflexiones sobre el turismo cultural”. Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural 4 (2), pp. 175-182.
http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/17878
UNWTO (2012). Tourism and Intangible Cultural Heritage. Madrid: World Tourism Organization.
https://doi.org/10.18111/9789284414796
Vaquerizo Gil, D. (2021). Patrimonio y señas de identidad frente a gentrificación y turismo de masas: a propósito de Córdoba y sus Patios.
http://hdl.handle.net/10396/25381
Virilio, P., & Benegas, N. (1998). Estética de la desaparición. Barcelona: Editorial Anagrama.