UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO – UENF
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM- CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COGNIÇÃO E LINGUAGEM – PPGL

A importância da memória social e coletiva para a constituição do reconhecimento social comunitário das comunidades de pesca artesanal de Arraial do Cabo num contexto de justiça social.

Autora: Msc. Manuela Chagas Manhães

CAMPOS DOS GOYTACAZES- RJ

MARÇO- 2019

A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA SOCIAL E COLETIVA PARA A CONSTITUIÇÃO DO RECONHECIMENTO SOCIAL COMUNITÁRIO DAS COMUNIDADES DE PESCA ARTESANAL DE ARRAIAL DO CABO NUM CONTEXTO DE JUSTIÇA SOCIAL.

AUTORA: MSC. MANUELA CHAGAS MANHÃES

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte fluminense, como parte das exigências para obtenção do título de Doutora em Cognição e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Cesar Ramos Esteves
Co-orientadora: Profa. Dra. Analice Martins

CAMPOS DOS GOYTACAZES- RJ
MARÇO-2019

A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA SOCIAL E COLETIVA PARA A CONSTITUIÇÃO DO RECONHECIMENTO SOCIAL COMUNITÁRIO DAS COMUNIDADES DE PESCA ARTESANAL DE ARRAIAL DO CABO NUM CONTEXTO DE JUSTIÇA SOCIAL.

AUTORA: MSC. MANUELA CHAGAS MANHÃES

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte fluminense, como parte das exigências para obtenção do título de Doutora em Cognição e Linguagem.

APROVADA _____/_____/____

BANCA EXAMINADORA:

_____
Profa. Dra. Anna Paula Soares Lemos (Letras-UFRJ)
Unigranrio

_____
Prof. Dr. Geraldo Márcio Thimotéo (Sociologia- UFMG)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - UENF

_____
Profa. Dra. Lilian Sagio Cezar (Antropologia-USP)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

_____
Prof. Dr. Sérgio de Moura Arruda (linguística- UERJ) (suplente)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro – UENF

_____
Profa. Dra. Analice de Oliveira Martins (Instituto de Literatura– PUC RJ)
Instituto Fluminense Federal- IFF

_____
Prof. Dr. Júlio Cesar Ramos Esteves (Filosofia-UFRJ)
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro- UENF

Esta tese é dedicada ao meu grande referencial de Mulher, de profissional, de força e persistência, minha mãe Vera da Glória Chagas Manhães. Aquela que é minha hospedaria, minha estrada e o meu motivo de buscar ser uma pessoa melhor a cada dia. Aquela profissional cuja continuidade eu represento. Ao meu pai José Paulo Manhães que, diante da vida, me mostrou a importância de lutar por meus objetivos e me tornar a mulher que sou. Ao meu irmão Artur Manhães, por estar ao meu lado me apoiando. A minha avó Maria da Penha, fonte de inspiração e promessas, de amor e saudade.

Ao meu esposo, parceiro, amado e amante Giovane do Nascimento que, sempre ao meu lado, incentivou-me. O cúmplice perfeito com quem divido meus projetos e sonhos realizando-os a cada novo dia. Aos meus filhos Vitor, Giovanna e Erick, por serem exatamente os filhos que sempre desejei e que a vida me trouxe.

AGRADECIMENTO

Agradeço ao meu orientador professor Dr. Júlio César Esteves, por abrir minha mente e me possibilitar novos conhecimentos, novos saberes e desafios. Por estar ao longo desses quatro anos e do processo seletivo acreditando na minha competência.

À minha orientadora professora Doutora Analice de Oliveira Martins, por estar ao meu lado e permitir que eu aprendesse mais e mais, possibilitando um grande enriquecimento de saberes na minha formação.

Aos distintos professores do Programa de Pós Graduação em Cognição e Linguagem e a Universidade Estadual do norte Fluminense Darcy Ribeiro pela oportunidade do doutoramento.

À minha família, Giovane, Vitor, Erick e Giovanna por me apoiarem, estarem ao meu lado me fortalecendo quando esmorecia, me reerguendo quando tudo ficava obscuro.

Aos meus pais, Vera da Glória e José Paulo, meu irmão, Artur Manhães e irmã Maria da Penha, minha prima Karina Ritter, sobrinha Thalynne e cunhada Adriana, pelo eterno carinho e força nessa etapa de minha vida.

A Stanley, amigo, fotógrafo e profissional impecável, que se predispôs ir ao campo e disponibilizar um rico material fotográfico de Arraial do Cabo.

Ao Paulo Carvalho Rodrigo Vale e Rosangela Zotti por compreenderem o momento do doutoramento e terem me apoiado em todos os instantes e aos amigos Carlos Pernambuco, Fernanda Carmo, Cintia Amim, Monica Castello Branco e Claúdia Farias. Afinal, o que seria da vida sem os amigos!

“(...) o mundo moderno produz traços e imagens a um nível jamais visto na história das sociedades humanas, estando em parte submisso às “ideologias de segurança” da história e memória que conduzem a tudo conservar, tudo armazenar, musealizar a totalidade de mundo conhecido e, por outro lado, continuando a produzir mais informações e mensagens”

Joel Candau (2016, p. 113)

RESUMO

MANHÃES, M. C. A importância da memória social e coletiva para a constituição do reconhecimento social comunitário das comunidades de pesca artesanal de Arraial do Cabo num contexto de justiça social. Campos dos Goytacazes, RJ: Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro –UENF, 2019

Esta presente tese tem como objetivo compreender a importância da relação entre reconhecimento social e a constituição da identidade cultural através da narratividade e a rememoração no contexto de justiça social para as comunidades tradicionais pesqueiras de Arraial do Cabo. Para tanto, foi feita revisão bibliográfica, além de usar outros instrumentos metodológicos como a observação participante pesquisa icnográfica por meio de fotos, e também de uma pesquisa qualitativa e seleção de contos construídos pela comunidade para contextualizarmos a historicidade e definirmos algumas particularidades dessa comunidade tradicional pesqueira. Ao longo da revisão bibliográfica, foram articulados os conceitos de identidade cultural, de comunidades tradicionais e de memória social e coletiva, problematizando a concepção de reconhecimento social. Diante disso foi perceptível a real necessidade da luta pelo reconhecimento social. Assim sendo, em nossa reflexão, definimos alguns eixos orientadores, como os pressupostos de sistema de eticidade, da estima social, do respeito, do autorrespeito, do desrespeito, da autoestima e do sentimento de pertencimento. A relação desses bens primários e o reconhecimento social comunitário possibilita que haja relações mútuas tanto na comunidade como exogenamente para com a sociedade. Desse modo, a integração social comunitária seria possível se houver o reconhecimento social comunitário entre os membros da comunidade em questão, pois seriam compartilhados e legitimados na realidade social as diferentes funções, tarefas sociais, elementos culturais materiais e imateriais, determinantes da composição da vida social, culminando, então, no reconhecimento social. Portanto, no interior dessas comunidades, onde encontramos especificidades nas relações sociais que são constituídas pelo modo de vida, é importante refletirmos sobre o sentimento de pertencimento, e assim, sobre a formação da memória social e coletiva como grande instrumento socializador, por ser constituído pelos elementos estruturantes significativos e, consequentemente, intermediada por distintas narrativas nas relações sociais entre os membros da comunidade pesqueira tradicional de Arraial do Cabo. Dessa forma, há a confluência de pormenores, presentes na vida cotidiana dos membros da comunidade que se tornam grandiosos e singulares, ainda que ressignificados e reinterpretados ao longo da rememoração. Ou seja, ao entendermos a cultura como contexto – formada por elementos significativos estruturantes – compreendemos que esta permite, primeiramente, a autoidentificação e, em seguida, a constituição do respeito e do autorrespeito e, consequentemente, o reconhecimento social entre os mesmos, por isso, comunitário. Logo, com a constituição e/ou a preservação do reconhecimento social comunitário há a possibilidade do fortalecimento do sentimento de pertencimento e, assim, a possibilidade da luta pelo reconhecimento social societário num contexto de justiça social para essa comunidade tradicional pesqueira.

PALAVRAS-CHAVE: memória social e coletiva, narratividade, socialização, reconhecimento social comunitário, comunidade tradicional pesqueira

ABSTRACT

MANHÃES, M.C. The importance of the social and collective memory for the constitution of the social community recognition in Arraial do Cabo communities of artesanal fishing in social justice context. Campos dos Goytacazes, RJ. Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, 2019.

This thesis aims at undestanding the importance of the relation between social recognition and the constitution of cultural indetity though narrativity and remambrance in the social justice context for the traditional fishing communities in arraial do Cabo. Therefore, a bibliograplical review hás been used besides other methodological instruments such as the participant observation and iconographic research through photographs, as well as the qualitative research and the seletion of stories built by the community in order the contextualize historicity and the define some particularities of the tradicional fishing community. Thoughout the bibliographical review, the concepts of cultural identity traditional communities and social and collective memory have been articulated, problematizing the conception of social recognition. On this, the real need of fight for social recognition hás become noticeable. This, in our reflection, we have defined a few guiding axés, such as the assumptions of hte ethics system social esteem, respect, self-respect, disrespect, self-esteem aand the feeling of belonging. The relation of these primaary goods and the social community recognition fovors the mutual relations, not only in the community but also exogenously towards society. Therefore, the social community integration would be possible IF there were the social community recognition among the members of the community in question, as the diffeont functions, soial tasks, material and immaterial cultural elements, which are determinant for the composition of social life, would be shared and legitimized in social reality, culminating, then, in social recognition. Hence, inside these communities, where we find some specificities in the social relaion which are constituted by the way of life, it is important to reflect upon the feelin of beloning, and thus, upon the information of social and collective memory as a great socializing instrument, once it is constituted by ssignificant structurant elements and, sonsequently, mediated by distints marratives in the social relations among the members of the trational fishing community in Arraial do Cabo. Thus, there is the confluence of details, present in the community members daily life that become big and unique, even IF redetermined and reinterpreted throughout remembrance. That is to say that, in culture as context – formed by significant structurant elements –p we understand that allows, first, self-indetification, then, the constitution of respect and self-respect and consequently, the social recognition among members hence, a community recognition. Therefore, with the constitution and/or the preservation of social community recognition, it becomes possible to have the strengthening of the feeling of belonging and, this, the possibility of fight for social community recognition in a social justice context concerning this traditional fishing community.

KEY-WORDS: social and collective memory, narrativity, socialization, social community recognition, tradicional fishing community.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagem de Formação geológica de Arraial do Cabo vista do Lido de Cabo Frio: demonstração do Isolamento Sociogeográgico.....114

Figura 2 – Embarcações e instrumentos de pesca da Prainha.....128

Figura 3 – Praia dos Anjos, onde foi formada inicialmente a comunidade de Arraial do Cabo.....129

Figura 4 – Prainha e as embarcações.....130

Figura 5 – Local do vigia na Praia Grande.....131

Figura 6 – Praia grande e organização coletiva dos pescadores na pesca de cerco.....132

Figura 7 – Praia Grande: pescadores e embarcações 132

Figura 8 – Praia grande e a pesca artesanal, trabalho coletivo e instrumentos de trabalho.....134

Figura 9 – Praia Grande e organização antes da pesca.....134

SUMÁRIO

1.0. INTRODUÇÃO.....01

2.0 A IMPORTÂNCIA DA JUSTIÇA E DO SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO PARA O RECONHECIMENTO SOCIAL DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS.....10

2.1. O conceito de justiça como equidade e o reconhecimento social: entre a cooperação e o conflito social.....13
2.2 O autorrespeito, autoestima, respeito e desrespeito na constituição da alteridade e do reconhecimento social.....25
2.3 Socialização, autoidentificação e o processo de reconhecimento social da dimensão comunitária.....40

3.0. CULTURA COMO CONTEXTO: ELEMENTOS SIGNIFICANTES E IDENTIDADES CULTURAIS DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS.....53

3.1. Contextualização do conceito de cultura: A compreensão dos universos simbólicos, da formação de identidades culturais e diferenças.....56
3.2. Considerações sobre identidade cultural, produção da diversidade cultural e de diferenças nas comunidades tradicionais.....66
3.3. As comunidades tradicionais: territoriedade, ancestralidade, elementos culturais e saberes compartilhados.....76
3.3.1. As Comunidades tradicionais, a historicidade e os sistemas simbólicos significantes.....77
3.3.2. Territoriedade e autoidentificação: uma breve compreensão de alguns tipos de comunidades tradicionais.....86

4.0. QUEM SÃO OS CABISTAS: A CULTURA COMO CONTEXTO NA FORMAÇÃO DO POVO DO MAR DE ARRAIAL DO CABO.....98

4.1. A questão sócio-histórico cultural e a formação da comunidade cabista.....100
4.2. O contexto da pesca em Arraial do Cabo: a etnografia na pesca.....126
4.3. Desafios e dificuldades econômicas, ambientais e da cultural local do povo do mar cabista.....135
4.4. O patrimônio cultural, turismo cultural e cultura local da comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo.....143

5.0. NARRATIVAS E HISTORICIDADE: A MEMÓRIA SOCIAL E COLETIVA E O RECONHECIMENTO SOCIAL DA COMUNIDADE PESQUEIRA TRADICIONAL DE ARRAIAL DO CABO.....151

5.1. As memórias, a socialização e a narratividade.....151
5.2. A narrativa de Arraial do Cabo “seus contos e encantos”: reconhecente e reconhecido.....164
5.3. Análises dos contos.....167

CONCLUSÃO.....195

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....201

ANEXOS.....208

CAPÍTULO I: INTRODUÇÃO

Nessa presente tese realizamos uma reflexão sobre cultura como contexto (GEERTZ, 2015) na comunidade de pesca artesanal de Arraial do Cabo, na região dos Lagos- RJ. Trata-se de um estudo calcado na compreensão da cultura como contexto sendo, desse modo, formadora dos indivíduos pertencentes nessa comunidade tradicional e, ainda, por isso um grande instrumento de significação. Portanto, compreendemos que a realidade social pode ser analisada através de representações e significações fornecidas pelos membros da comunidade.

Distanciando-se de uma concepção elitista de cultura, associada à acumulação de conhecimentos, à uniformidade de padrões transmitidos e à racionalidade individualista, buscou-se ter uma aproximação da identidade como processo, da percepção da realidade cultural, de como se dá a transmissão de modos apreendidos, as relações simbólicas e, principalmente, a valorização cultural por meio da relação com bens primários (RAWLS, 1996) como respeito, autorrespeito e autoestima com o reconhecimento social comunitário (HONNETH, 2009). Nesse contexto, há o estabelecimento da relação entre a construção da identidade individual e o sentimento de pertencimento da comunidade em questão. Tal comunidade, como será visto, é uma comunidade tradicional devido à sua interação com a natureza, instrumentos, tarefas sociais, elementos estruturantes significativos materiais e imateriais que traduzem seu modo de vida.

Assim sendo, esta tese busca entender algumas especificidades das comunidades pesqueiras artesanais que habitam áreas litorâneas da Região dos Lagos, especificamente, de Arraial do Cabo. Diante disso, refletimos sobre as nuanças encontradas na vida social tanto no meio ambiente quanto nas atividades vistas como tradicionais, assim como, nas suas identidades. São perceptíveis inúmeras dificuldades e desafios na atualidade para a sobrevivência do modo de vida desta comunidade. Por conseguinte, a destruição de espaços costeiros, o turismo desordenado e a própria dificuldade enfrentada no cotidiano têm levado esta comunidade ao seu afastamento desta atividade socioeconômica, do seu modo de vida.

Neste viés, nos perguntamos sobre o sentido da justiça social e a relação com o reconhecimento social societário e comunitário. Acreditamos que, ao compreendermos a relação existente entre reconhecimento social comunitário com os elementos culturais tanto materiais quanto imateriais, poderíamos refletir sobre a identidade cultural de resistência e projetos nas comunidades pesqueiras artesanais de Arraial do Cabo. Partindo desse ponto nos orientamos pela compreensão do modo de vida dessa comunidade o qual traz consigo como instrumento mediador a memória social e coletiva. Essas memórias, embora possam ser ressignificadas, são formadas por elementos socioculturais e históricos, que são traduzidos em suas narrativas, as quais são fontes de informação por serem preenchidas de expressões culturais.

Por conseguinte, em nossas pesquisas compreendemos que os membros de uma comunidade ao compartilharem tais expressões e elementos estruturantes significativos culturais constituiriam entre si o reconhecimento social comunitário. Tal reconhecimento é extremamente relevante para o sentimento de pertencimento, mas também é para que a comunidade tradicional possa sobreviver ao tempo e às adversidades. Para tanto, entendemos que autoidentificação nesta comunidade é um fator primário para que haja o fortalecimento do sentimento de pertencimento e, consequentemente, sejam consideradas legítimas na sociedade brasileira. Essa autoidentificação seria um primeiro passo junto ao Ministério da Cultura para seu reconhecimento como comunidade tradicional. Para isto se torna elemento integrador o seu modo de vida que traz a pesca artesanal como estruturante, sendo compartilhada entre os membros da comunidade. Ou seja, a pesca como atividade socioeconômica, passada de geração e geração através da história oral, assim como seus aspectos simbólicos, ritualísticos, seus costumes e tradições norteariam as relações cotidianas e toda a estrutura dessa comunidade.

Portanto, de uma maneira geral, suas expressões culturais estariam entrelaçadas à pesca artesanal e dariam um sentido maior para a constituição da identidade cultural e, consequentemente, o fortalecimento do sentimento de pertencimento entre os membros da comunidade. Isso poderia efetivar o princípio de horizontalidade, o qual define a relação entre os membros de uma grupo/comunidade como pares, favorecendo o reconhecimento social da dimensão comunitária. Neste aspecto, este tese traz como hipóteses:

1. Se as comunidades pesqueiras, em Arraial do Cabo, podem ser consideradas e legitimadas como comunidades tradicionais que compuseram o território brasileiro com a formação de suas identidades e suas atividades socioeconômicas nas quais encontramos a narrativa como meio para a existência da memória social e coletiva.
2. Se há relação entre o fortalecimento do sentimento de pertencimento e o reconhecimento social na dimensão comunitária como elo integrador entre os membros desta comunidade, permitindo a reflexão sobre seu modo de vida, seus elementos culturais e a constituição de representações e significações sociais.

Iniciamos nossa discussão questionando o sentido de justiça. Concordamos com John Rawls (in Esteves: 2016) ao afirmar que justiça é a virtude suprema que as instituições sociais podem almejar alcançar. A justiça é inegociável, ou seja, não pode ser objeto de nenhum tipo de troca ou barganha. Não se pode, por exemplo, sacrificar a justiça em troca da estabilidade social ou do progresso socioeconômico. Partindo desta afirmação, então, nos perguntamos como podemos entender o sentido de justiça social como equidade para as comunidades pesqueiras presentes em diferentes costas litorâneas no Brasil.

> Muitas espécies diferentes de coisas são consideradas justas e injustas: não apenas as leis, as instituições e os sistemas sociais, mas também determinadas ações de muitas espécies, incluindo decisões, julgamentos e imputações. Também chamamos de justas e de injustas as atitudes e disposições das pessoas, e as próprias pessoas. Nosso tópico, todavia, é o da justiça social. Para nós, o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade,
> ou, mais exatamente, a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social (Rawls, 2000, 7-8).

Em outras palavras, nossa reflexão tange os diferentes variáveis que vêm se refletindo no modo de vida destas comunidades pesqueiras artesanais e se constrói sobre a importância de entender o sentido de justiça social para as mesmas. Diante das transformações, adversidades, desafios e dificuldades pensamos sobre estas comunidades que, ao longo da história da sociedade

brasileira, têm sido expulsas de seus territórios e têm tido seus laços coletivos enfraquecidos diante da esmagadora realidade que os aflige: a sobrevivência.

Isso significa dizer que sabemos que, além das questões simbólicas refletidas no cotidiano dessa comunidade tradicional, há na atualidade diferentes enfrentamentos e dificuldades que percorrem o desafio da efetivação do reconhecimento social na dimensão societária. Diante desse fato, ao compreendermos a importância da cultura como contexto, nossa reflexão é construída por elementos estruturantes significativos que são passados de geração em geração por diferentes formas de narrativa, permitindo que tais elementos culturais sejam ressignificados, assim como seu modo de vida. Desse modo, ressaltamos que as particularidades dessa comunidade são constituídas por sua historicidade e pela memória social e coletiva a qual, por sua vez, é constituída pelos seus elementos estruturantes significativos compartilhados no meio social. Por isso, é de extrema relevância, ao refletirmos sobre esta comunidade tradicional, entendermos a importância da construção da identidade cultural de resistência por meio desses elementos estruturantes significativos, que estão presentes nas narrativas. Esses elementos, então, se tornam integradores entre os membros da comunidade. Além disso, em nossas reflexões entenderemos a importância da formação dos bens culturais diante das questões que emergem nos e dos conceitos de justiça social.

Para tanto, consideramos a importância social da formação da identidade. É a identidade que diferencia os indivíduos, o que os caracteriza como sujeito social, pessoa, ou como um grupo social. Ela é definida pelos conjuntos de atribuições de papéis sociais que todos nós desempenhamos em nosso dia a dia e é determinada pelas condições sociais que são decorrentes da produção sócio-econômica, pelos nossos ideais, comportamentos e formações. Neste aspecto, estamos identificando um sistema antropo-socio-cultural[1] que irá fomentar o processo de socialização e, assim, a formação de identidades culturais, de acordo com sua história, com seus símbolos e toda uma gama de variáveis. Estas variáveis se tornam essenciais para a formação dos membros de grupos sociais, de comunidades, entre elas, as comunidades pesqueiras artesanais de Arraial do Cabo.

[1] Termo utilizado por Edgar Morin, em seu livro Cultura de Massa XX, vol. II: Necrose (2001)

Logo, para ser vista como comunidade tradicional e ter como pleitear seu reconhecimento social na dimensão societária é de suma importância a autodefinição (autoidentificação) de seus membros para que exista no cotidiano o sentido de comunidade tradicional pesqueira. Assim, o eixo norteador seria a atividade socioeconômica que permite a construção de diversos elementos socioculturais, papéis sociais, representações sociais, ou seja, elementos culturais materiais e imateriais que são formadores do modo de vida. Ou seja, tais elementos são apreendidos e permitem que o sujeito social possa identificar-se em si mesmo, se identificando com os demais membros, dando sentido a sua significação e sua representação no meio social. É preciso levantar suas expressões, alguns de seus principais elementos traduzindo seus significados históricos, sociológicos, antropológicos e filosóficos neste contexto. Este último, por sua vez, é composto por inúmeras histórias narradas, cantadas, desenhadas e pintadas, trabalhos artesanais que mediam o estar no mundo, seu modo de vida cultural e econômico. Desse modo, tais elementos culturais materiais e imateriais compõem a sua identidade cultural enquanto comunidade e podem favorecer a existência do turismo cultural nessa região, contribuindo para existência do reconhecimento social na dimensão comunitária.

BEGER & LUCKMANN (1985, p. 228) salientam que a identidade é um elemento chave da realidade social subjetiva também, e como toda realidade subjetiva guarda uma relação dialética com a sociedade. A identidade é formada através de processos sociais. Uma vez formada, é mantida, modificada ou tem uma nova remodelagem provocada pelas relações sociais. Assim, BEGER & LUCKMANN (1985, p. 230) afirmam que:

> A identidade é um fenômeno que deriva da dialética entre um indivíduo e a sociedade. Os tipos de identidade, por outro lado, são produtos sociais *toutcourt*, elementos relativamente estáveis da realidade social objetiva.

Desse modo, é perceptível que a identidade do sujeito social seja consideravelmente delineada, no sentido de representar a realidade objetiva na qual está localizada. É um sujeito social definido pela cultura e pelo grupo de que é membro, se identificando com seus pares pelo sentimento de pertencimento, favorecendo a existência e a perpetuação do grupo em si. Isso fortalece não só a sua historicidade, mas a relação direta com a sociedade e a realidade social em que está inserida, buscando mediar novas reinvindicações e processos

sociais no espaço público, como o reconhecimento social na dimensão societária no contexto de justiça social como equidade.

Por conseguinte, nessa presente tese foi realizada uma pesquisa numa perspectiva teórica e qualitativa. Num primeiro momento iremos proceder com uma pesquisa teórica, com levantamento bibliográfico, possibilitando a fundamentação e contextualização necessária para articular determinados conceitos que foram trabalhados como: elementos estruturantes significativos, diversidade cultural, bens culturais, identidade cultural, sentimento de pertencimento, bens primários, justiça social como equidade, turismo cultural, reconhecimento social comunitário e societário, comunidades tradicionais, especificamente, as comunidades pesqueiras em Arraial do Cabo. Para isso, utilizaremos autores, tais como Clifford Geertz, Beger & Luckamnn, John Rawls, Honneth, Candau, Bosi, Tedesco, Halbwachs, Prado, Pereira, entre outros.

Aplicaremos para melhor compreensão dos elementos estruturantes significativos da comunidade de pesca artesanal de Arraial do Cabo uma pesquisa etnográfica efetuada por Prado e um livro que traz a organização de histórias, contos e lendas que percorreram a constituição histórica da comunidade de Arraial do Cabo e que foi realizada por Wilnes Pereira. Tal livro corresponde às narrativas construídas entre as gerações e permitiram que tivéssemos informações gerais e específicas sobre essa comunidade.

As formas de levantamento de dados são de extrema importância para obtermos informação sobre a formação cultural e possíveis mudanças culturais, sociais, ambientais e econômicas e como elas influenciaram e influenciam a composição dessa comunidade na sua história, na sua realidade social enquanto comunidade tradicional. Além disso, são relevantes por permitirem a contextualização da constituição dos elementos estruturantes significativos, tendo a cultura como contexto. Isso favorece a compreensão das distintas formas expressivas culturais dessa comunidade, assim como dos tipos de manifestações culturais existentes na comunidade, seus significados e representações para a mesma.

Neste aspecto, percebemos que há importantes variáveis a serem descobertas partindo do contexto social-cultural-histórico na construção da comunidade e, consequentemente, do elo de pertencimento entre os membros da comunidade. Isso nos permite compreender a relevância do reconhecimento

social na dimensão comunitária, assim como da autoidentificação, para que haja a definição da identidade cultural de resistência e, possivelmente, de projetos, o que é articulado à questão do sentido de justiça social como equidade para essas comunidades tradicionais brasileiras: o povo do mar de Arraial do Cabo.

Nesse âmbito, esta tese está dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo traz nossas indagações sobre a relação entre o sentido de justiça como equidade de John Rawls e o reconhecimento social nas distintas dimensões societário e comunitário de Axel Honneth. Diante da articulação realizada entre os fundamentos de tais autores, nossa reflexão recai sobre a importância da formação do sistema de eticidade e do conflito social como transição para que seja possível a efetivação da ética da Alteridade e, assim, a diminuição de situações de desrespeito social. Para tanto, nos atemos ao reconhecimento social comunitário e à importância do processo de socialização, como forma de mediar a formação dos membros da comunidade e, assim, possibilitar o reconhecimento social entre os membros da comunidade, fortalecendo, então, o sentimento de pertencimento e a própria identidade cultural por meio da existência do reconhecimento social comunitário.

No segundo capítulo, nossa reflexão inicia-se sobre a formação do conceito cultura. Para tanto, realizamos uma retomada à Antropologia Clássica para que possamos definir o surgimento do conceito cultura, e suas diversas perspectivas antropológicas. O intuito dessa fundamentação foi promover uma reflexão sobre algumas principais contribuições dos pressupostos teóricos para formação da Antropologia Social de Geertz. Nesse aspecto, utilizaremos alguns clássicos, como Boas, Tylor e, por conseguinte, Gueertz. Contudo, nos focaremos na concepção de cultura como contexto de Geertz a qual traz, como base para compreensão da diversidade cultural e distintos modos de vida, em nosso caso da comunidade tradicional pesqueira de Arraial do Cabo, os elementos estruturantes significativos.

Ainda no segundo capítulo, nossa discussão foi orientada pela constituição da identidade cultural, a qual teve como grande interlocutor Castells e Halbwachs. A definição das diferentes identidades culturais, entre elas, as de resistência e de projetos, nos permitiu o questionamento da importância da identidade de resistência nas comunidades tradicionais e sua relação com a territoriedade. Desse modo, nossa argumentação foi construída partindo de

algumas questões fundamentais, como por exemplo, o que tal identidade de resistência representaria e como isso possibilitaria tanto o reconhecimento social comunitário quanto as definições de particularidades nas comunidades tradicionais brasileiras, entre elas, aquelas que são definidas como quilombolas e de pescadores artesanais marítimos.

No terceiro capítulo, por sua vez, foi realizada uma contextualização histórica da formação da comunidade de pescadores de Arraial do Cabo, utilizamos para tanto, alguns autores como Damaceno, Prado. Percorrendo a perspectiva etnográfica feita por Prado junto à observação participante realizada e fotos tiradas ao longo da observação participante pelo fotógrafo de Arraial do Cabo Stanley Wagner. Desse modo, foi feito o levantamento de alguns pontos centrais que formam as particularidades culturais dessa comunidade e que são a base para a constituição do seu modo de vida, como os instrumentos de pescas, embarcações e praias que serão tratadas ao longo dessa tese. Tais pontos estão em torno da pesca como será descrito ao longo do terceiro capítulo e permitiu que além de pontuássemos alguns elementos estruturantes significativos, pudéssemos descrever algumas pescas artesanais daquela região, e ainda, a forma que é organizada na atualidade junta a RESEX.

Além disso, iniciaremos uma discussão fundamental para aquela Região e para a comunidade tradicional pesqueira, a cultura como contexto e sua importância para o reconhecimento social comunitário e, assim, o fortalecimento do sentimento de pertencimento. Diante de tais elementos estruturantes materiais e imaterial orientaremos nossa reflexão sobre a relevância e possibilidade de turismo cultural. Para tanto faremos a distinção do turismo ambiental e cultural. O último, por sua vez, pode favorecer não só o reconhecimento social comunitário e, possivelmente, societário, mas pode ser uma alternativa de geração de trabalho e renda para esta comunidade diante dos desafios encontrados em seu cotidiano.

Por fim, no quarto capítulo iremos analisar a importância da narrativa como formadora e intermediadora da memória social e coletiva, assim como forma de comunicação e socialização dos membros da comunidade. Por isso, será fundamental a distinção das memórias social e coletiva que encontramos no meio social, travadas nas relações sociais, além de entender a formação da narrativa através de tais memórias que hoje são descritas nesse acervo. Tais

pressupostos teóricos serão a base de nossa análise de algumas histórias selecionadas do livro que Wilnes Pereira organizou.

Tais histórias foram encontradas no cotidiano dessa comunidade e hoje, por serem documentadas, permitem a formação de um acervo para que possamos entender a formação dos elementos estruturantes significativos dessa comunidade que foram descritos no terceiro capítulo. O objetivo dessas análises é salientar tais elementos estruturantes que percorrem a memória social e coletiva, e desse modo, demonstrar como tais elementos favorecem a constituição da identidade cultural de resistência dessa comunidade. Consequentemente, estes elementos podem ser instrumentos que possibilitam o reconhecimento social comunitário e, assim, uma reflexão do sentido de justiça como equidade, a partir dos bens primários, respeito, autorrespeito e autostima para que esta comunidade tradicional possa se organizar em torno da autoidentificação, mediada pelo turismo cultural, fortalecendo, então, o sentimento de pertencimento.

CAPÍTULO II: A IMPORTÂNCIA DA JUSTIÇA E DO SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO PARA O RECONHECIMENTO SOCIAL DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS

Ao iniciarmos nossa discussão, nos questionamos sobre a relação entre a justiça e as comunidades tradicionais[2] na busca pelo reconhecimento social numa sociedade desigual que traz dominações econômicas, políticas, tecnológicas e culturais no século XXI. Para entendermos tal relação, temos como ponto de partida os pressupostos teóricos da teoria da justiça, de John Rawls (1997), a teoria da luta pelo reconhecimento, de Axel Honneth (2009), a teoria da comunidade e da busca por segurança no mundo atual, de Zygmunt Bauman (2003), a ética da alteridade, de Emmanuel Lévinas (1997), e a construção da realidade social de Berger & Luckmann (1985), entre outros. Esses autores contribuem para a compreensão do porquê as sociedades tradicionais, em nosso caso, as comunidades pesqueiras em Arraial do Cabo, ainda estão à margem da sociedade brasileira. Esses autores contribuem para a nossa reflexão sobre alguns conceitos fundamentais: sistema de eticidade, a estima social, o respeito, o autorrespeito, o desrespeito, a autoestima e o sentimento de pertencimento, para que haja relações mútuas tanto na comunidade como exogenamente para com a sociedade.

Para isso, iniciamos nossa discussão com o conceito de justiça. Segundo Rawls (1997) o conceito de justiça é entendido, especificamente, como equidade (*justice as fairness*). Numa sociedade democrática, esses princípios seriam norteadores e invioláveis, demarcando a posição original para todos os membros dessa sociedade. Como veremos, Rawls compreende a sociedade como assentando na cooperação entre os indivíduos, o que gera a necessidade de

[2] Comunidades tradicionais são definidas com aquelas que no percorrer da história interagem com a natureza e com os costumes repassados de geração em geração, como os indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pesqueiras entre outras, tentam dar continuidade as tradições recebidas dos antepassados. Principalmente por meio da oralidade, estão sendo vistas nas últimas décadas com um novo olhar pelos cientistas sociais, pelo poder público e segmentos da sociedade em geral (BAUMAN, 2003). Trataremos de sua definição conceitual no capítulo 2.

regras de conduta acordadas mutuamente. Ou seja, o ordenamento jurídico permitiria uma integração social com a legitimação de diferentes funções, tarefas sociais, elementos culturais da sua diversidade e da composição da vida social, culminando no reconhecimento social.

Entretanto, nosso questionamento se volta para a realidade social, na qual encontramos, na verdade, a injustiça e o conflito social, que são vivenciados pelas comunidades tradicionais, diante dos fatos e fenômenos sociais do século XXI. E, no interior dessas comunidades, onde encontramos especificidades nas relações sociais constituídas pelo modo de vida, é importante refletirmos sobre a centralidade do sentimento de pertencimento por parte dos seus membros, o qual é constituído pela confluência de pormenores simbólicos compartilhados e presentes na vida cotidiana dos membros da comunidade. Esses elementos simbólicos tornam-se valiosos para os membros da comunidade, propiciando o reconhecimento social entre os mesmos, por isso, também chamado de reconhecimento comunitário, e a luta pelo reconhecimento social societário[3].

Neste sentido nos perguntamos como estes indivíduos podem buscar a justiça social e ambiental, além da sua legitimação no território brasileiro para que possam estar inclusos não só em sistemas legais que incorporam a equidade social, mas que preservam a sua história, seus mitos, seus ritos e formas de expressões culturais, em suma: seu patrimônio cultural que vem se desgastando diante das dificuldades enfrentadas. Tais questionamentos nos levam a concordar com Esteves (2016) quando afirma a necessidade de fazer-se uma reflexão crítica sobre a justiça social e ambiental, para que possamos falar de democratização assim como a questão de gestão das ações de transformação dessas realidades locais partindo do seu reconhecimento social em diferentes instâncias.

Dessa forma, esse primeiro capítulo é divido em três subcapítulos. Num primeiro tópico traremos a discussão filosófica sobre o princípio de justiça enquanto equidade de Rawls (1997) e a importância de determinados bens primários para o reconhecimento social de Honneth (2009), o qual está numa

[3] RIBEIRO (2016, p.394-395) ao analisar a relação entre a identidade humana, o reconhecimento social e a sociabilidade, numa perspectiva da teoria honnethiana e hegeliana, traz diferentes momentos de sociabilidade, determinantes de diferentes tipos de reconhecimento segundo os momentos da vida ética: o encontro pessoal, o encontro comunitário e o encontro societário. Para cada qual, temos a especificidade do tipo de reconhecimento afetivo (familiar), reconhecimento comunitário (grupo social e seus membros) e reconhecimento societário (sociedade e estado). Tais reconhecimentos serão abordados mais adiante.

relação direta com as diferentes esferas do sistema de eticidade hegeliano: afetiva, jurídico-moral e estima social. Além disso, para desenvolvermos o conceito de justiça enquanto equidade, partimos da concepção rawlsiana de uma sociedade ideal composta por relações mútuas e recíprocas, nas quais encontramos a cooperação. E, por outro lado, diante da realidade social, mostraremos a razão da necessidade do conflito social como instrumento de obtenção do reconhecimento social entre os diferentes membros das comunidades de uma sociedade.

Já num segundo momento, discutiremos o que são os bens primários e como a existência de desrespeito social[4] (na perspectiva honnethiana) favorece a desintegração de tais bens primários, contribuindo para que o indivíduo não seja valorado. Esse fato, como será abordado, favorece então para que o sujeito social não se perceba na vida social perdendo o sentido de justiça. Logo, entenderemos os limites do reconhecimento e como se dá o não reconhecimento da diferença na sociedade multicultural brasileira. Nessa perspectiva, discutiremos sobre a ética da alteridade, do multiculturalismo e sua relevância para a sociedade e, assim, a questão do sentido de justiça como equidade.

E por último, faremos uma discussão sobre a importância da socialização e do sentimento de pertencimento na vida cotidiana na comunidade de maneira geral. Essa abordagem teórica é fundamental para que possamos compreender a relevância do processo de socialização para a construção da realidade social e da identidade cultural (que será aprofundado no segundo capítulo), as quais trazem particularidades que são constituídas por valores, rituais, condutas, trabalho e tradições. Argumentaremos, portanto, que a vida cotidiana vivenciada e comungada pelos membros do grupo é apreendida. Em outras palavras, o modo de vida é passado de geração para geração e ganha sentido e representatividade ao ser compartilhado e compactuado pelos membros da comunidade, tornando-se peça-chave para o reconhecimento social tanto na dimensão comunitária quanto na dimensão societária.

[4] Numa perspectiva honnnethiana (2009) há três tipos de desrespeito social: violência física, negação dos direitos e desvalorização social. Não abordaremos outros tipos que existem em nossa reflexão.

2.1. O conceito de justiça como equidade e o reconhecimento social: entre a cooperação e o conflito social.

A primeira consideração a ser feita é sobre o papel da justiça social em nossa sociedade para comunidades que ainda são consideradas como menores no bojo social. De forma macrossocial, ao pensarmos sobre o sentido de sociedade, podemos compreendê-la como uma associação de pessoas feita através de relações mútuas que para sua existência reconhecem certas regras de condutas, tomadas como obrigatórias. Essas regras revelam especificidades e a dinâmica que existe na vida social. Sendo dado o conflito social, impõe-se a necessidade de formas de mecanismos de controle que propiciem a convivência social, regendo e ordenando os diferentes grupos e membros da sociedade, de forma geral, e sua relação produtiva, tanto no que tange à produção de bens e serviços quanto a sua distribuição.

Quando tratamos da justiça, segundo Rawls (1997), estamos partindo de princípio da equidade pensado numa forma ideal, procedimental e hipotética de conceber a sociedade, na qual os membros compactuam dos mesmos princípios, sob o que ele denomina "véu da ignorância",[5] como condição da imparcialidade na distribuição de um conjunto de bens primários (aquilo que é essencial para o ser humano, que Ralws define, por exemplo, respeito, autorespeito e autoestima). Assim, teríamos uma posição original representada por uma associação humana bem ordenada e cooperativa, mantendo, então, o sentido maior de democracia e justiça, e não injustiças fomentadas pela desigualdade de condições de atingir objetivos, disparidades econômica, cultural, entre outras, que são definidoras de possibilidades de inclusão/ exclusão na sociedade.

> Rawls sempre foi enfático ao definir a posição original como um dispositivo heurístico, *i.e.*, puramente hipotético e procedimental. Por isso, a tentativa de estabelecer uma teoria da justiça como

[5] Esse conceito foi introduzido por John Rawls em seu livro *A Teoria da Justiça* (1997). Esse conceito simula uma situação ideal e hipotética, em que os indivíduos não têm ciência da posição que vão ocupar na sociedade, por conseguinte dos benefícios e ônus ligados às funções e papéis sociais. Nessa situação ideal, eles serão concebidos como colaborando para estabelecimento de princípios de justiça que devem regular a todos. Nas palavras de RAWLS (1997: 13): "Isso garante que ninguém é favorecido ou desfavorecido na escolha dos princípios pelo resultado do acaso natural ou pela contingência de circunstâncias sociais. Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios de justiça são o resultado de consenso ou ajuste equitativo".

> equidade exigiu determinar qual concepção de justiça seria a mais apropriada para a estrutura básica de uma sociedade democrática (*basic structure os society*). Nesse sentido, a base normativa da melhor concepção de justiça passa pela escolha que as partes adotam em uma situação equitativa, na qual estariam representadas unicamente como pessoas morais, livres e iguais (BARBOSA, 2016, p. 478).

Barbosa (2016), ao afirmar que a base normativa ao ser aplicada na vida social traz diferentes conseqüências que afetam os diferentes grupos, sinaliza a sua eficiência e eficácia normativa, sua existência substancial ou não na concepção de sociedade. Desse modo, a sociedade deveria se organizar pela cooperação social e relações mútuas aceitas pelos membros, obtendo, então, o consenso, ultrapassando o conflito social por meio do reconhecimento social entre os membros da sociedade, já que seriam pessoais morais, livres e iguais.

Assim, o primeiro objeto dos princípios de justiça social é a estrutura básica da sociedade, a ordenação das principais instituições sociais num esquema de cooperação, benefícios e encargos da vida social. Para isso, as instituições sociais desempenham papéis fundamentais, sendo consideradas por Rawls (1997, p.58) como um sistema público de regras que definem cargos e posições com seus direitos e deveres, poderes, imunidades e sanções. Essas regras especificam certas formas de ações como permissíveis, outras como proibidas, criando mecanismos de controles legais e espontâneos.

Em outras palavras, elas definem ações sociais específicas, levadas a cabo de acordo com um entendimento público de que o sistema de regras deve ser obedecido. Isso significa dizer que uma pessoa que faz parte de uma instituição sabe o que as regras exigem dela e dos outros e vice-versa. Partindo desse pressuposto, o principio de justiça deve ser aplicado e considerado público, ganhando o sentido pleno de equidade.

> Nenhuma sociedade pode ser um sistema de cooperação que os homens aceitam voluntariamente num sentido literal; cada pessoa se encontra ao nascer numa posição particular dentro de alguma sociedade específica, e a natureza dessa posição afeta substancialmente suas perspectivas de vida. No entanto, uma sociedade que satisfaça os princípios de justiça como equidade aproxima-se o máximo possível de ser um sistema voluntário, porque vai ao encontro dos princípios que pessoas livres e iguais aceitariam em circunstâncias equitativas. Nesse sentido seus membros são autônomos e as obrigações que eles reconhecem são auto-impostas (RAWLS, 1997, p.14-15).

Portanto, ao pensarmos na concepção de justiça, Barbosa (2016) traz da teoria rawlsiana o objeto primário da justiça, que segundo ele seria a estrutura básica da sociedade, para a qual a equidade é condição determinante, representando uma sociedade de iguais e livres. Por sua vez, Cohen (2000) afirma, partindo também dos pressupostos rawlsianos, que nessa sociedade os membros são considerados na cultura política com capacidade minimamente suficiente para compreender os requisitos de cooperação mútua benéfica e justa, compreendendo sua lógica a partir de suas obrigações e regras estabelecidas e compactuadas por todos. Por isso, numa sociedade que tem a democracia como base, por mais que exista o conflito social, temos, em contrapartida, o sentido pleno de respeito. Sendo assim, cada membro é entendido com o direito de ser tratado com respeito igual, tendo os mesmos direitos básicos e o senso de justiça como elemento norteador nas relações sociais.

Cohen (op. cit.) e Barbosa (2016) concordam que Rawls constata que o respeito mútuo é garantido por estabelecer os direitos associados à cidadania geral. Para isso, é importante que os atores sociais enxerguem uns aos outros, alimentando a estima social entre seus membros. Esse reconhecimento entre os indivíduos favorece a reciprocidade, assim como, a autonomia racional, o que evidencia a capacidade de justiça, do senso de justiça, tornando-os como parte integrante da vida social ordenada.

> Ocorre que o objeto primário de justiça é a estrutura básica da sociedade e, em se tratando de uma sociedade bem-ordenada e cooperativa na condição de pessoas morais, essa estrutura deve satisfazer as exigências do justo. Logo, os princípios são endereçados para o contexto social (*background justice*) daqueles. Com isso, a justificação dos princípios de justiça decorre da posição original – objeto de acordo público (*public understood*) ou contrato – transfere a condição de moralidade às pessoas, ou seja, não se trata apenas de cidadãos com senso de justiça para agir segundo tais princípios, mas de pessoas morais (livres e iguais) que escolhem agir segundo essa representação. Consequentemente, os princípios escolhidos são a representação dessa autonomia racional e o desejo de ordem superior (seu senso de justiça) para esse agir é a expressão de sua autonomia completa, ou seja, um ideal concretizado no mundo social (BARBOSA, 2016, p. 484).

Todavia, é nesse contexto que compreendemos a necessidade constante pela luta por reconhecimento social (HONNETH, 2009). A teoria desenvolvida por Honneth traz como base o sistema de eticidade introduzido por Hegel e a

existência/necessidade do conflito social. Honneth (2009, p. 49-50) afirma que *Hegel* começa descrevendo o processo que estabeleceu as primeiras relações sociais, nas quais temos a primeira socialização humana. Em seguida, Honneth (2009) explica como se dá a passagem de uma eticidade natural caracterizada pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo para um sistema que traz o ordenamento jurídico como base na organização da sociedade. Tal sistema estruturado no ordenamento jurídico é voltado para construções de um contrato social superando a "natureza" do homem, abrangendo as interações sociais. Portanto, há um afastamento dos sujeitos das determinações naturais, um aumento da individualidade e relações de troca que passam a ser reguladas por contrato e por um processo de universalização jurídica. Esse segundo momento traz como marco o conflito social, já que o reconhecimento é permeado por uma luta, a luta por ser reconhecido no estabelecimento das relações jurídicas que tangem aos direitos entre os membros da sociedade como iguais.

> (...) no Sistema de eticidade o conflito representa uma espécie de mecanismo de comunitarização social, que força os sujeitos a se reconhecerem mutuamente no respectivo outro, de modo que por fim sua consciência individual da totalidade acaba se cruzando com a de todos os outros, formando uma consciência "universal" (HONNETH, 2009, p. 64).

Podemos questionar como tal sistema de eticidade pode ser fundamental para concepção de justiça, a partir do princípio definido por Rawls (1997): o princípio de equidade, para compreender a realidade social vivenciada, em nosso caso, pela comunidade tradicional pesqueira. Esse princípio expressa a concepção democrática subjacente de sociedade como sistema de cooperação entre pessoas iguais. Ora, estamos considerando que o reconhecimento social deveria existir nas relações que são mútuas e recíprocas. Quando pensamos em tal fato, temos para além de concepções teóricas a compreensão de como a organização da sociedade ainda está aquém do sentido de justiça, quando sabemos que na consciência social universal não prevalece o bem maior, a coletividade, a integração justa, o reconhecimento dos grupos, das comunidades como fundamentais na vida social e na execução de tarefas sociais.

O que é perceptível na realidade social é que em pleno século XXI temos uma sociedade construída pelas disparidades, imersa de jogos de interesses e

que no arranjo social provoca o conflito social além da estratificação social. Por isso, a gama de conflitos sociais deixa de ser secundária e torna-se necessária para transcender as desigualdades entre os iguais, assim como para a luta pelo reconhecimento social da comunidade tradicional diante dessa estrutura social, para que se possa pelo menos discutir o sentido de sociedade justa.

> (...) Entre ética, política e reconhecimento estão implicados temas como a constituição social da identidade humana, os processos de subjetivação do sujeito contemporâneo, a questão da dignidade humana, da linguagem, da narratividade, do diálogo, da justiça, entre outros. Por isso, o conceito de reconhecimento adquiriu relevo e importância fundamental para as sociedades contemporâneas e a construção dos imaginários sociais. Por outro lado, o conceito de reconhecimento é pano de fundo para as reflexões sobre justiça, sociedade justa e ações afirmativas que ajudam a transformar as sociedades em sociedades mais justas. Por outro lado, sociedades justas são aquelas onde é possível uma vida boa em instituições que propiciam aos indivíduos o reconhecimento do valor de suas diferenças e das diferentes dimensões da existência humana no mundo, mas especificamente, as dimensões afetivas, jurídica e social (RIBEIRO, 2016, p. 391).

Compreendemos que tanto a constituição da identidade humana permeada por elementos culturais e o sentido de seu modo de vida quanto às instituições sociais de democracia política estão implicados no reconhecimento social em diferentes dimensões e, assim, no sentido de justiça. Nesse ponto, é natural considerar os atores sociais como pessoas iguais, com uma reivindicação de igual respeito diante do ordenamento jurídico e da vida social, quando surgem questões referentes à justiça. Isto é natural para que possamos endossar a concepção democrática da sociedade, de sociedades justas.

Logo, para Rawls (1997, p. 159) há uma base comum para a determinação de expectativas mútuas, partindo de uma concepção compartilhada de justiça, assim como, também, há um entendimento comum ao que é justo e injusto. Essa afirmação, por sua vez, parte da suposição de que os princípios de justiça são escolhidos sob a condição de reconhecimento de que eles devem ser públicos e estruturais para o exercício da cidadania.

> A estrutura básica de uma sociedade democrática deve ser avaliada a partir da posição da cidadania igual. Essa posição é definida pelos direitos e liberdades definidos pelo princípio de liberdade igual e pelo principio de igualdade equitativa de oportunidades. Quando os dois princípios são satisfeitos, todos são cidadãos iguais, e portanto todos ocupam essa posição.

> Nesse sentido a cidadania igual define um ponto de vista comum (...) nesses casos, pode-se aplicar o principio de interesse comum. Segundo tal principio, as instituições são classificadas de acordo com sua eficácia em garantir as condições necessárias para que todos promovam seus objetivos de forma igual (RAWLS, 1997, p. 102).

Para entendermos a posição da cidadania, é importante salientar que Cohen (op.cit.) afirma que a concepção de justiça como equidade de *Rawls* é constituída por uma base moral mais apropriada para uma sociedade definida como democrática. Para isso, Cohen (op. cit.) define que uma sociedade democrática significa uma sociedade cujos membros são entendidos na cultura política como pessoas livres e iguais e que por razões adequadas para a cooperação estabelecem suas relações de interdependência. Tal pressuposto nos coloca frente à questão de participação que, na verdade, significa que a liberdade política é um das liberdades cuja atribuição igual a todos os membros é necessária para a própria existência da justiça.

Nesse ponto, na posição original de Rawls (1997), teríamos uma sociedade bem ordenada, que traz em sua totalidade a moralidade política, teríamos a cooperação leal adequada para pessoas livres e iguais. Isso significa dizer que a proteção eficaz das liberdades iguais torna-se cada vez mais de primeira importância em apoio ao autorrespeito e esse, por sua vez, afirma a prioridade dos bens primários. Nesse contexto, os cidadãos considerariam um ao outro como iguais no sentido de justiça social e política, não por questões de nossos interesses e bem-estar, mas sim, a partir de uma ideia central de que a liberdade política seria uma liberdade básica. Salientamos que essa liberdade está vinculada a premissas morais e às condições necessárias para o seu desenvolvimento diante do reconhecimento social e da efetivação da justiça, sendo igual à distribuição de direitos e deveres.

Bem, não esqueçamos o fato de que segundo Rawls (1997) estaríamos tratando de uma sociedade ideal, perfeita, que reconhece os seus membros e que seria constituída pela relação do direito, tendo como ponto central o princípio de justiça como equidade. Nesse ponto, refletimos sobre os pressupostos de Honneth (2009) sobre o processo de formação da consciência do indivíduo na qual haveria práticas intersubjetivas mediadas pela interação social. Tal

processo é fundamentado pela concepção hegeliana da formação do espírito por meio da vida social já que:

> Visto que a vontade individual pode se conceber agora, com base nas relações de cada outro indivíduo, como uma pessoa dotada de direitos, ela esta capacitada para a participação naquela esfera universal em cujo quadro se realiza a reprodução da vida social (...) capaz de se reproduzir unicamente através da práxis intersubjetiva de reconhecimento recíproco. A esfera do "ser- reconhecido" se forma pela vida de uma acumulação dos resultados de todos os processos de formação individual tomando conjuntamente e por sua vez é mantida em vida somente pela nova constituição dos indivíduos em pessoas de direito (HONNETH, 2009, p. 94-95).

Ou seja, segundo o autor (2009), há uma exigência na construção da realidade social a partir da formação do indivíduo que vive e participa de um meio social, em seus grupos, no qual temos a determinação de normas. Para a vida social esse sistema normativo é base das relações sociais, seria uma espécie de base intersubjetiva, já que traz a obrigação entre os sujeitos sociais do reconhecimento e porque os indivíduos se constituem como pessoas de direito a partir de suas interações no meio social em que participa e vivencia. Em outras palavras, cada sujeito social trataria todos outros segundo suas pretensões legítimas, pois o estabelecimento de normas jurídicas representaria, na concepção hegeliana, uma maneira primeira de estabelecer o reconhecimento recíproco. Desse modo, a vida social seria definida por relações mútuas que garantiriam uma sociedade de pessoas iguais, com condições funcionais do sistema social, entre eles, do trabalho social. Assim, Honneth (2009, p. 96) nos diz que:

> (...) Por isso, só com o estabelecimento da pessoa de direito é dada numa sociedade também a medida mínima de concordância comunicativa, da vontade geral, que permite uma reprodução comum de suas instituições centrais; pois, só quando todos os membros da sociedade respeitam mutuamente suas pretensões legítimas, eles podem se relacionar socialmente entre si de maneira isenta de conflitos que é necessária para a solução cooperativa de tarefas sociais.

Portanto, a teoria crítica de Honneth (2009), que tem como base a teoria do reconhecimento de *Hegel*, parte da formação da identidade do indivíduo num sentido de liberdade individual, de autonomia do sujeito social. É nesse aspecto que a intersubjetividade assumiria um papel fundamental, pois sua identificação

é um processo. Esse processo acontece através de uma construção realizada a partir das interações sociais efetuadas por meio do reconhecimento, num primeiro momento, afetivo e num segundo através do reconhecimento jurídico, o qual é intermediado pelo respeito mútuo de pretensões vistas como legítimas. Assim sendo, teríamos a evolução da consciência social.

Em suma, a identidade do individuo é determinada pelo reconhecimento intersubjetivo. Logo, a evolução da consciência social e, consequentemente, do reconhecimento social, segundo a teoria honnethiana tem três esferas. Num primeiro momento, seria esfera afetiva, nas relações pessoais, familiares, marcada por vínculos afetivos. Num segundo momento, haveria o reconhecimento através da esfera jurídico moral, relacionada ao ordenamento jurídico, às normas de conduta e mecanismos de controle: o Direito Positivo e a constituição do autorrespeito, o qual é uma relação dual entre os membros da sociedade de respeito para que haja o autorrespeito. E por último, após esses dois primeiros momentos, teríamos o estabelecimento da esfera da estima social, a qual é mantida através de relações de solidariedade na vida social.

Contudo, o fato é que o conflito social, que surge diante de situações de desrespeito na perspectiva honnethiana, estaria atrelado ao processo que culmina com a luta pelo reconhecimento social apenas nas duas últimas esferas respectivamente – às esferas do direito e da estima social – seria, então, uma luta intersubjetiva num processo permanente nas relações sociais, na qual temos, concomitantemente, a constituição da consciência social e a cooperação das tarefas sociais.

> A reconstrução da lógica dessas experiências do desrespeito e do desencadeamento da luta em sua diversidade se articula por meio da análise da formação da identidade prática do indivíduo num contexto prévio de relações de reconhecimento. E isto em três dimensões distintas mais interligadas: desde a esfera emotiva que permite ao indivíduo uma confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de autorrealização pessoal, até a esfera de estima social em que esses projetos podem ser objetos de um respeito solidário, passando pela esfera jurídico-moral em que a pessoa individual é reconhecida como autônoma e moralmente imputável, desenvolvendo assim uma relação de autorrespeito (NOBRE apud HONNETH, 2009, p. 18)

Mas, será que essa sociedade fomenta a formação da consciência social individual, a partir de ordenamento jurídico, estima social? Será que há uma

reflexão sobre as questões coletivas e o reconhecimento social? Será que a integração e interação social se realizam no cotidiano pela cooperação entre tarefas e relações de reciprocidade? Será que podemos vislumbrar essa sociedade democrática justa, mantida pelas relações de solidariedade no tecido social? Será que podemos compreender os pressupostos de justiça, senso de justiça entre os membros da sociedade garantindo, dessa forma, a liberdade política, o poder de participação, direito e deveres, e, uma relação de reciprocidade mútua? Será que, realmente, podemos ter essa relação de reciprocidade na qual os envolvidos se vêem no outros e vice-versa e, por isso, se respeitam por meio dos seus elementos culturais? Será que temos na realidade social brasileira essa sociedade de livres e iguais que reconhecem a diversidade sociocultural das comunidades tradicionais, entre elas as pesqueiras, como parte integrante no trabalho social e vida social?

Essas questões percorrem nossas reflexões ao pensarmos sobre as comunidades tradicionais, em particular, as comunidades pesqueiras. Desse modo, diante de tais princípios vistos, nossas respostas caminham para a premissa negativa. Podemos entender que, embora falemos do sentido de justiça num sistema democrático formal e ideal, substancialmente ele não se efetiva. O que vislumbramos na teia social ainda são desigualdades e invisibilidades sociais, e por isso, para que haja o reconhecimento social, o conflito seria o desenrolar de um processo lento e, quem sabe, gradual.

Essa relação mútua e recíproca, entre os membros da sociedade, pode até ser vista nos grupos, num movimento endógeno alimentado por suas tradições, historicidade, narratividade, trabalho, memória coletiva e identidade, todavia, não é perceptível entre os grupos. Assim, ao compreendermos o sentido de justiça como equidade e a importância do reconhecimento social são evidentes as disparidades e necessidades reais vivenciadas pelas comunidades tradicionais. Portanto, nos questionamos sobre as condições para satisfação de objetivos e interesses comuns de tais comunidades, para a própria sobrevivência de determinados grupos e comunidades no que tange à problemática da justiça e do reconhecimento social.

Partindo dos pressupostos de Bauman (2007) quando pensamos no reconhecimento social, deve-se defini-lo como o direito à participação na interação social, de maneira igualitária. Nesse aspecto, caso esse direito seja

percebido como um dos pilares da justiça social, isso não significa que os indivíduos estariam de maneira horizontal para com a estima social, ou que os valores seriam iguais. Entretanto, na verdade, todos teriam direito de procurar a estima social a partir de condições de igualdade.

> Para que a idéia de "boa sociedade" possa reter seu sentido numa situação de modernidade líquida ela precisa significar uma sociedade que cuida de "dar boas oportunidades" e, portanto, da remoção dos muitos impedimentos a que a oportunidade seja aproveitada (BAUMAN, 2007, p. 73).

Ao tratar da modernidade líquida, Bauman (2007) afirma que a mesma, diferentemente da modernidade "sólida" que representaria um estado final, libertaria as forças de mudança, sendo marcada então, pela transformação. Essa mudança e fluidez da própria dinâmica social seria percorrida por movimentos que trazem para a discussão questões básicas do direito humano, de reivindicações, e assim, reconhecimentos das diferenças dos distintos grupos. Em outras palavras, não é uma concepção engessada, fechada e definitiva, mas marcada pela renovação do movimento da sociedade com novas frentes de batalha para que possamos colocar em discussão a questão do reconhecimento no quadro da justiça social.

> O reconhecimento do "direito humano", o direito de lutar pelo reconhecimento, não é o mesmo que assinar um cheque em branco e não implica numa aceitação *a priori* do modo de vida cujo reconhecimento foi ou está para ser pleiteado. O reconhecimento de tal direito é, isso sim, um convite para um diálogo no curso do qual os méritos e deméritos da diferença em questão possam ser discutidos (esperamos) acordados, e assim difere radicalmente não só do fundamentalismo universalista que se recusa a reconhecer a pluralidade de formas que a humanidade pode assumir, mas também do tipo de tolerância promovido por certas variedades de uma política dita "multiculturalista", que supõe a natureza essencialista das diferenças e, portanto, também a futilidade da negociação entre diferentes modos de vida (BAUMAN, 2007, p. 74).

Quando pensamos nesse direito humano de lutar pelo reconhecimento social, podemos conceber por outro lado que é uma luta intersubjetiva como Honneth (2009) afirma. Sendo assim, essa luta se constrói na relação com o outro. A identificação se faz numa ação conjunta, na relação, na interação com o outro. Vale destacarmos que é um processo aberto e contínuo que faz parte da própria dinâmica social. Isso significa dizer que é retroalimentada pelo

processo de socialização, acontece nas diferentes etapas da vida do sujeito social, assim como a sua conscientização e reconhecimento. A necessidade de reconhecimento social pelo indivíduo, desse modo, é marcada pelo conflito social para que possa ter a sua realização, e consequentemente, sentindo-se respeitado no convívio social.

Contudo, sabemos que é muito comum no meio social, ainda que falemos de uma sociedade democrática, termos situações de desrespeito. Honneth (2009) define três grandes situações de desrespeito: violência física, negação dos direitos e desvalorização social. É nesse ponto que enfatizamos a importância do senso de justiça e dos princípios de justiça como equidade de RAWLS (1997). Como podemos dizer que a sociedade é regulada por tal princípio se situações de desrespeito que impedem a autorrealização do indivíduo depreciam os seus modos de vida e efetivam o seu não-reconhecimento e, assim, fomentam sua indignação e sua exclusão, e se tornam prática comum na vida social? Essa tensão gera, segundo Honneth (2009), um luta nas duas últimas esferas do reconhecimento social:

> No entanto, é somente nas duas últimas dimensões que Honneth vê a possibilidade de a luta ganhas contornos de um conflito social, pois na dimensão emotiva não se encontra estruturalmente, segundo ele, uma tensão moral que possa suscitar movimentos sociais, o que não faltaria às formas de desrespeito como a privação de direitos e a degradação de formas de vida, ligadas respectivamente às esferas do direito e da estima social (NOBRE apud HONNETH, 2009, p. 18).

Não é uma questão de “tolerar” ou “aceitar” as diferenças entre os grupos sociais. Sabemos que a diversidade cultural é uma marca da constituição da população brasileira. Somos uma sociedade multicultural, temos comunidades tradicionais de diferentes tipos no território brasileiro, como as pesqueiras. Por isso, há necessidade de nos atermos às questões que tratam das possibilidades de cidadania, de favorecer condições que garantam a sobrevivência e realização humana pelo seu trabalho, pelo seu próprio modo de vida.

Diante disso, Fraser (2006) afirma que a luta pelo reconhecimento foi rapidamente se tornando a forma paradigmática do conflito político no final do século XX e no século XXI. O fato é que encontramos uma grande demanda, na busca pelo reconhecimento da diferença, diante das diferentes realidades sociais e, consequentemente, modos de vida. Dessa forma, há lutas de grupos

mobilizados sob bandeiras da nacionalidade, etnicidade, gênero, sexualidade, comunitárias entre outros. Nesse contexto, a formação da identidade do grupo, da comunidade traz uma grande representatividade por propiciar sua coesão, a partir do respeito e autorrespeito. Esses bens primários de Rawls (1997) são de suma importância para pensarmos no reconhecimento social na dimensão comunitária e, em seguida, para buscar o reconhecimento societário. Por conseguinte, Fraser (2006) salienta que o grupo ou/e a comunidade ultrapassa o sentido de classe, de questões socioeconômicas como o meio principal da mobilização política, por existir diferentes variáveis que interferem no reconhecimento entre os mesmos.

Assim, compreendemos que a questão cultural torna-se protagonista nas diferentes buscas pelo reconhecimento societário. Em contrapartida, a dominação cultural e, assim, a tentativa de homogeneização cultural têm trazido a recusa da diferença e a hierarquização cultural como definidores da injustiça fundamental. Por isso, a autora (2006) considera o reconhecimento cultural como remédio para a injustiça, pois possibilita a coesão social dos membros da comunidade para que aja como denominador comum para a luta política e o reconhecimento social na totalidade e assim o exercício da cidadania.

Portanto, tais modos de vida deveriam ser reconhecidos em sua totalidade, pois fazem parte de uma relação social e de uma estrutura macrossocial composta por funções exercidas e de uma grande riqueza sociocultural. Tais comunidades são constituídas pela historicidade, pela narratividade, por signos e símbolos, ou seja, elementos culturais materiais e imateriais, traços culturais formadores de identidade, de particularidades. Porém, na maioria das vezes, são estigmatizados quando não são visíveis socialmente, e sim negados, desvalorizados. Isso alimenta a agressão e a violência simbólica imposta as elas por diferentes questões sociais, políticas, tecnológicas, econômicas e ambientais que caracterizam e alimentam o desrespeito social em pleno século XXI.

2.2. O autorrespeito, autoestima, respeito e desrespeito na constituição da alteridade e do reconhecimento social

Sabemos que o progresso científico e tecnológico marcam a Modernidade da mesma forma que a constituição de um sistema político representativo e

democrático se constituíram como uma espécie de esperança (e ainda constituem), de expectativa num futuro. Desse modo, quando pensamos nesses paradigmas da Modernidade temos a ideia de que a vida social teria uma convivência equilibrada e integradora que não se realizou. Isso é perceptível quando observamos na realidade social um crescimento assustador de exclusões, de desigualdades que fomentam um abismo social entre os membros da sociedade, de maneira geral. Assim, não ultrapassamos as questões próprias da Modernidade – embora falemos em Pós-Modernidade –, e o fato de existir as diferenças, as tomamos como ponto de partida para hierarquizar e estereotipar as participações numa sociedade que é alicerçada formalmente no sistema democrático – que deveria ter como orientador o sentido de justiça como equidade e a ética da alteridade.

O que temos é um acirramento entre os grupos, os indivíduos, alimentado pelo consumismo, individualismo, por um imediatismo, pelo pseudo-progresso. Sabemos que não temos uma situação de equidade nas condições e oportunidades para todos, que trouxessem a efetivação do respeito e do reconhecimento social. O que temos é o crescimento das individualidades em espaços distintos, que determinam pequenas comunidades tradicionais na representação brasileira, como exóticas, inferiores, não respeitando, não as reconhecendo como parte integrante da vida social, muito menos seu trabalho e suas especificidades culturais. Isso numa sociedade *a priori* que teria cidadãos livres e iguais. É nesse aspecto que trazemos uma reflexão de suma importância, de Santos (1999), sobre o projeto da Modernidade e suas consequências.

> Afirmar que o projeto da modernidade se esgotou significa, antes de mais nada, que se cumpriu em excessos e déficits irreparáveis. São eles que constituem a nossa contemporaneidade e é deles que temos de partir para imaginar o futuro e criar as necessidades radicais cuja satisfação o tornarão diferente e melhor que o presente. A relação entre o moderno e o pós- moderno é, pois, uma relação contraditória. Não é de ruptura total, como querem alguns, nem de linear continuidade, como querem outros. É uma situação de transição em que há momentos de ruptura e momentos de continuidade (SANTOS, 1999, p. 102-103).

É nesse ponto que pensando nas possíveis continuidades e rupturas, para que, especificamente, haja o sentido de justiça como equidade e o reconhecimento social. Partindo dessa perspectiva, salientamos que em pleno

século XXI o desrespeito social trai, na verdade, os princípios que deveriam ser fios condutores para que na vida social houvesse a integração social.

Nesse aspecto, Ribeiro (2016, p. 389) afirma que vivemos novas práticas e formas institucionais como a ciência moderna e a tecnologia presentes em quase todos os âmbitos da vida humana. Além disso, temos o grande crescimento industrial, que tem se tornado preocupante e descontrolado assim como o processo de urbanização. Logo, temos novos modos de vida com o individualismo e a racionalização orientando a organização das sociedades, culminando em novas problemáticas. Tais fatos demonstram como são grandes os desafios e as questões que alicerçam a importância da reflexão sobre a relação da justiça, a luta pelo reconhecimento social e a alteridade.

Por isso, no âmbito de justiça para os membros da sociedade entre eles, os pertencentes às comunidades tradicionais, vislumbramos a necessidade do conflito social como um processo de ruptura, para que possam ter na vida social a efetivação da alteridade. Para tanto se justifica a importância da nossa reflexão sobre os conceitos fundamentais que favoreceriam o reconhecimento social para com as mesmas.

Logo, para que entendamos a relação do respeito, do autorrespeito e desrespeito na composição da vida social, temos como ponto de partida a relação conflituosa no meio social para a constituição de reconhecimento social para tais comunidades. Nesse aspecto, Honneth (2009) contribui para nosso questionamento sobre tais conceitos ao afirmar que a luta social inicia-se com conflitos, que se originam de uma experiência de desrespeito social, de um ataque, de forma geral, à identidade individual e coletiva dos membros de um grupo. Sucintamente é possível dizer que os conflitos sociais são capazes de provocar uma ação que venha ao encontro do restabelecimento das relações de reconhecimento mútuo, o qual percorre um processo evolutivo nas interações sociais.

Como já dissemos, as relações de reconhecimento social são estabelecidas por Honneth (2009) em três esferas: emotiva, jurídico-moral e estima social. Tais esferas trazem pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco, que quando não são cumpridas rompem com o respeito e o autorrespeito, provocando situações de desrespeito social. Por sua vez, segundo Bauman (2007), a luta pelo reconhecimento social passa a ser

levantada porque certa categoria, grupo social ou comunidade sente-se prejudicada, agredida, privada de direitos, deveres, distribuições dos resultados e dos processos produtivos. Em outras palavras, essa luta se efetiva quando o grupo ou comunidade são impedidos de ter as condições que possibilitam estar imersos no convívio social, no que seria uma sociedade justa.

> (...) assim a única estratégia disponível para realizar o postulado da sociedade justa é a eliminação dos impedimentos à distribuição equitativa das oportunidades uma a uma, à medida que se revelam e são trazidas à atenção pública graças à articulação, manifestação e esforço das sucessivas demandas de reconhecimento (BAUMAN, 2007, p. 73)

Essas situações vivenciadas no cotidiano, por diferentes pessoas e grupos, nas quais o reconhecimento social é negligenciado, nos fazem refletir sobre as questões trazidas por Rawls (1997, p. 487), quando afirma que tanto o respeito quanto a autoestima são bens primários para os sujeitos sociais. Dessa forma, a constituição da sociedade que tem indivíduos livres e iguais seria estabelecida pela cooperação social. Isso se deve, segundo o autor (1997), por existir uma relação entre os indivíduos de dependência uns com os outros, ou seja, quando os outros me respeitam como um igual, na verdade, eles confirmam o meu sentido do meu próprio valor, o que propicia a constituição do respeito e da autoestima.

A ideia de que os outros mostrem respeito pelo indivíduo expressa a sua vontade de compartilhar a responsabilidade em igualdade de condições de diferentes instâncias, desde as questões políticas e econômicas quanto às questões socioculturais. Para Rawls (1997, p. 477), à base para o autorrespeito, respeito e autoestima é a existência de uma sociedade justa, que teria a distribuição de direitos e deveres. Isso nos leva a pensar que existiria o reconhecimento entre seus membros, no ato de valorar uns aos outros, e assim, constituiria o sentido de justiça como equidade ainda dentro da própria comunidade.

Portanto, ao afirmar publicamente a importância das liberdades dos cidadãos em uma sociedade bem-ordenada, evidencia-se o respeito mútuo uns pelos outros, sendo o indivíduo digno de confiança e autônomo, bem como reconhecendo o valor de todos os cidadãos, do seu modo de vida e de seus projetos de vida, alimentando a autoestima. Sem isso, suas ações

perderiam o sentido, seriam vazias e inúteis, fomentariam dúvidas sobre suas competências e habilidades, sobre seu trabalho e projeto de vida. Consequentemente, deterioraria o valor do sujeito social em si mesmo, assim como, de seu modo de vida, já que não seriam valorados.

> Podemos definir o respeito por si próprio (ou a auto estima) como tendo dois aspectos. Em primeiro lugar, como já notamos anteriormente, inclui um senso que a pessoa tem de seu próprio valor a sua sólida convicção de que vale a pena a sua concepção de bem, seu plano de vida. Em segundo lugar, a auto estima implica uma confiança em nossa habilidade, na medida em que isso estiver em nosso poder, de realizar nossas intenções. Quando sentimos que nossos planos em pouco valor, somos incapazes de promovê-los com satisfação e de sentir prazer com sua execução. Nem podemos insistir em nossos esforços quando estamos ameaçados pelo fracasso ou pela dúvida em relação a nós mesmos. Fica claro, então, o motivo porque a auto estima é um bem primário. Sem ele, nenhuma atividade pode valer apena ou se algumas coisas têm valor para nós falta-nos a força para lutar por elas. (...) (RAWLS, 1997, p. 487).

Compreendemos que há uma relação direta entre o respeito, autorrespeito e autoestima. Isso se deve exatamente ao fato de que, quando o sujeito social se sente respeitado pelos os outros, ele está sendo reconhecido, sendo visto. Assim como quando há essa relação suas tarefas, seu trabalho, num sistema interdependente de funções, é valorizado. Esse ato de valorar é fundamental para constituir o reconhecimento social, pois favorece a valoração do que outro faz e das suas ações, do modo e projeto de vida, das suas iniciativas e atividades. Isso significa dizer que ser reconhecido representa legitimar a responsabilidade e permite que o indivíduo se enxergue como parte integrante da vida social, que tem responsabilidades políticas e sociais, assim como seus iguais.

Nesse aspecto, Werle (2016, p. 413) contribui para nossa reflexão ao afirmar que para Rawls existem certos bens primários que são caracterizados como aquilo que os indivíduos precisam para que haja o desenvolvimento de suas capacidades morais, enquanto membros plenos de uma sociedade. Esse desenvolvimento seria articulado por um sistema de equidade de cooperação social, buscando resultados satisfatórios para todos os membros. Para isso, teríamos a relevância dos bens sociais básicos:

> (...) todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito (...) esta lista de bens básicos, dentre os quais RAWLS considera as bases sociais do autorrespeito como o bem básico mais importante, formam a concepção do bem implícita na justiça como equidade. Os bens básicos são caracterizados como aquilo que as pessoas necessitam para desenvolver suas duas capacidades morais (a de ter uma concepção racional do bem e a de ter um senso de justiça) na sua condição de cidadãos livres e iguais de cooperação social votada para as vantagens mútuas de todos (WERLE, 2016, p. 413).

Por isso, em Rawls (1997), temos a definição particularmente do respeito, autorrespeito e da autoestima, como bens primários – embora saibamos que existem outros, nos atemos a esses – que iriam desenhar todo um percurso vivido pelos sujeitos sociais para atingir seus objetivos e projeto de vida, tendo como estrutura o seu modo de vida. O autorrespeito, desse modo, é fundado em parte sobre a maneira como o indivíduo se percebe, se vê, sobre o seu senso como membro igual confiável, que partilha responsabilidades de fazer juízos fundamentais sobre questões políticas, sociais, coletivas. Assim, tais questões se refletem nas suas ações e interações sociais. Essas, por sua vez, são reconhecidas e respeitadas pelos outros e respeitam os outros.

> Uma pessoa que tem confiança em si mesma não reluta em apreciar os feitos das outras. Combinando essas observações, as condições para que as pessoas respeitem umas às outras parecem exigir que seus planos sejam racionais e também complementares: exigem seus talentos desenvolvidos e criam em cada um o senso de capacidade, ajustando-as num único sistema de atividade que todos podem apreciar e desfrutar (...) para a maioria das pessoas, essa segurança é o suficiente, sempre que na vida pública os cidadãos respeitem os objetivos uns dos outros e julguem suas reivindicações políticas de modos que também confirmam a sua auto estima. É precisamente essa condição de base que é mantida pelo princípio de justiça (RAWLS, 1997, p. 488-490).

Nesse sentido, Rawls (1997), ao considerar o autorrespeito e a autoestima como bases para o respeito mútuo, parte do principio da justiça como igualdade, do compartilhamento de responsabilidades, da distribuição equitativa de condições. Ao existir a constituição da satisfação dos indivíduos e de sua autorrealização no seu modo de vida e convívio social, possibilita-se a formação de uma consciência de si mesmo, já que esse indivíduo percebe sua importância nas relações sociais, do mesmo modo, suas

atividades. Portanto, ao se ver reconhecido e valorado pelo outro, esse ator social vivencia o respeito nas relação social, contribuindo para a intersubjetividade, que culminará na constituição do autorrespeito, formando a consciência de si e do que tange ao cerne do reconhecimento social, partindo de relações que trazem a reciprocidade como fato.

Tendo, dessa forma, a relação social como fio condutor da formação de nossas consciências e para a constituição do reconhecimento social, pensamos na *Dialética do senhor e do escravo*, de *Hegel* encontrada na sua obra *Fenomenologia do Espírito*, traduzido por Paulo Meneses (2011). Compreendemos, nesses pressupostos, a gênese do conceito reconhecimento, numa perspectiva filosófica. Nosso ponto central é como o senhor percebe o escravo e vice-versa. Há o estabelecimento de uma relação de interdependência, já que o sujeito por si só não constitui a sua consciência.

O senhor coisifica o escravo determinando uma forma de reconhecê-lo. O senhor vê no outro somente o seu escravo, ou seja, um executor de tarefas e que é submisso por ser escravo. Esse é um objeto que traz a satisfação dos desejos. Essa relação, obviamente, não é constituída pelo respeito, muito menos identifica o outro (escravo) como sujeito social. Seria um objeto, uma ferramenta que traria a satisfação por meio da realização de tarefas, por isso, com o mínimo de consciência de quem é ou do que é o escravo. Há uma percepção do escravo como instrumento do "agir do Senhor" para satisfação dos seus desejos. Dessa forma, o agir do escravo não é "puro" e seria considerado "inessencial".

> Portanto, está presente o momento do reconhecimento no qual a outra consciência se suprassume como ser-para-si, e assim faz o mesmo que a primeira faz em relação a ela. Também está presente o outro momento, em que o agir da segunda consciência é o próprio agir da primeira, pois o que o escravo faz é justamente o agir do senhor, para o qual somente é o ser-para-si, a essência: ele é a pura potência negativa para qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é o agir puro, mas um agir inessencial (HEGEL, 2011, p.148)

Podemos dizer que essa forma de determiná-lo é consequência da maneira de reconhecê-lo na relação. Tal percepção demonstra que as relações trazem a dependência do outro, na maneira como nos vemos a partir de como o outro nos vê. Voltemos *à Dialética do Senhor e do Escravo.* Nessa

relação em que temos o senhor e o escravo, o último passa a se constituir a partir da consciência que o senhor tem dele, formando uma consciência de si a partir da percepção do senhor de coisificação, já que é para o outro (senhor) o instrumento de seu agir. Sendo assim, o escravo é uma ferramenta que media seus desejos, seu querer, sua produção. Dessa maneira, à medida em que o escravo é apenas o meio pelo qual o senhor satisfaz seus desejos com a execução de tarefas determinadas, não há existência autônoma, tendo, assim, como foi dito, o agir "inessencial". E por outro lado, o escravo é essencial para que o senhor obtenha a satisfação.

> O senhor é a consciência para si *essente*, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si *essente* que mediatizada consigo por meio de uma outra consciência, a saber, por meio de uma consciência a cuja essência pertence ser sintetizada com um ser independente, ou com a coisidade em geral. O senhor se relaciona com estes dois momentos: com uma coisa como tal, o objeto do desejo, e com a consciência para a qual a coisidade é o essencial (HEGEL, 2011, p. 147).

> Vimos somente o que a escravidão é em relação à dominação. Mas a consciência escrava é consciência-de-si, e importa considerar agora o que é em si e para si mesma. Primeiro, para a consciência escrava, o senhor é essência; portanto, a consciência independente para si *essente* é para ela a verdade; contudo para ela (a verdade) ainda não está nela, muito embora tenha de fato nela mesma essa negatividade e do ser-para-si; pois experimentou nela essa essência (HEGEL, 2011, p. 149).

Mas o que é fundamental para nós, é que entre o senhor e o escravo há uma relação de dependência na forma de se reconhecer e reconhecer o outro. Logo, a submissão e a aceitação da exploração seriam realidades, já que o escravo está sintetizado, enraizado à coisidade. Consequentemente, o escravo passa a se ver sob a perspectiva do outro (senhor), não se reconhecendo como sujeito social. Logo, o escravo se conforma com a situação, abrindo mão da luta pela vida e reconhece o senhor como senhor, enquanto senhor. Já o senhor, por sua vez, teria consciência de si, partindo, então, de uma consciência de si reafirmada pelo outro – escravo – formando um processo de consciência para si que é uma consciência para o outro, ao se perceber a partir da maneira como o escravo o concebe e o reconhece como tal: Senhor. Entretanto, é um reconhecimento limitado, já que o Senhor

para ser reconhecido plenamente como Senhor, constituindo a consciência de si e para si, precisa do reconhecimento de seus pares, ou seja, por outros senhores.

Temos ainda a perspectiva da escravização do senhor, já que a mediação dos seus desejos, da produção depende diretamente do agir do escravo. Sem ele seu desejo seria vazio, O escravo é o agir do senhor, em outras palavras, as ações do escravo não são dele, são inautênticas, tomando consciência de sua existência dessa forma, à medida em que seu agir não é dele, e sim do Senhor. É uma relação, então, dual e dialética que demonstra a interdependência e o aprisionamento de ambos com reconhecimentos e não reconhecimentos, definidos um para outro pelas suas consciências de si e para si.

> Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual (HEGEL, 2011, p.148).

Isso demonstra que mantemos uma relação de dependência dessa consciência que o outro tem sobre nós mesmos, que se torna um marco para composição da maneira como formamos a consciência de nós mesmos, a forma que nos enxergamos e, claro, enxergamos o outro, constituindo o reconhecimento social e os não-reconhecimentos. Em contrapartida, o que esperamos numa relação recíproca, mútua e reconhecida na vida social atual, nas ditas sociedades democráticas, seriam o respeito e a constituição do autorrespeito que são favorecidos pela autoestima. Assim, no que tange a essa perspectiva, as relações sociais são permeadas pela consciência de si e para si; as relações sociais se voltam para a forma que o sujeito percebe esse outro. Nesse contexto, teríamos nas relações mútuas a identificação do outro como parte integrante e fundamental da vida social, logo, confiável, autônomo e respeitado não mais hipoteticamente.

Por isso que, ao compreendermos alguns pressupostos filosóficos da *Dialética do senhor e do escravo*, identificamos um jogo de imagens de “reconhecimentos e não reconhecimentos”, que demonstram como somos dependentes da formação da consciência de si, relacionada a uma perspectiva determinada pelo outro, da “experiência do reconhecimento” nas

mediações sociais. Assim, a consciência de si, quando pensada em nosso tempo, está no bojo das relações sociais que deveriam estar amarradas ao respeito e à constituição do autorrespeito, da autonomia que permeariam a estima social.

Nesse sentido Ribeiro (2016, p. 392) afirma que:

> Na dialética do senhor e do escravo, na Fenomenologia do Espírito, Hegel desenvolve a idéia de que a consciência-de-si do ser humano depende intrinsecamente da experiência do reconhecimento social. No entanto, essa experiência acontece na forma de uma luta de vida e de morte entre o senhor e o escravo, por isso a afirmação amplamente conhecida de luta por reconhecimento. A partir daí, o conceito de reconhecimento torna-se paradigma fundamental de uma nova forma de conceber a constituição do sujeito e de suas interrelações na sociedade.

Podemos desse modo, segundo Ribeiro (2016), compreender o quanto o reconhecimento social é vital para o ser humano. Particularmente nas sociedades contemporâneas, torna-se uma necessidade básica, já que temos sociedades multiculturais. Assim, quando temos situações de desrespeito, temos em seu fundo, uma atitude de larga injustiça, e que deixa clara uma forma de opressão, de uma relação hierarquizada, na qual o outro é diminuído, não aceitando suas particularidades, sua linguagem, seus ritos, suas tradições, seu trabalho, seus elementos culturais, ou seja, seu modo de vida.

Pensando no contexto das comunidades tradicionais pesqueiras e o sentido da luta pelo reconhecimento social – no que concerne ao respeito, ao autorrespeito e à autoestima como bens primários numa sociedade justa – é perceptível que, assim como, na *dialética do senhor e do escravo*, suas questões estariam ainda aquém da vida social, constituindo o não reconhecimento do seu modo de vida. Logo, questionamos o sentido de justiça, que como já foi explicitado é determinante para a existência da relação recíproca e mútua no meio social. Pontuamos que o reconhecimento social traz como base a maneira pela qual é reconhecido e se reconhece tanto pelo seu trabalho quanto pelos elementos culturais materiais e imateriais.

O fato é que na vida cotidiana essas relações são compostas por um jogo de imagens favorecidas pela maneira pela qual os membros da sociedade

reconhecem uns aos outros em sua totalidade, formando e tomando consciência de si e para si. Contudo, muitas vezes, o que tem sido naturalizado no meio social para com as comunidades tradicionais, são atitudes de desrespeito social à medida em que ha negação de seus direitos, violação e a desvalorização de sua cultura, de suas particularidades, de suas ações, de seu projeto e modo de vida. Essas atitudes significam o não reconhecimento da diferença, seguem o sentido contrário de justiça, pois entre algumas questões básicas, não haveria o respeito e a autoestima sendo compartilhados como bens primários com esses sujeitos sociais.

Para modificar essa realidade se instalaria o conflito social – devido à representação prática do não reconhecimento – na busca de uma nova dinâmica na vida social. Entretanto, muitas vezes, o que existe é a conformidade do desrespeito pelos envolvidos e na sociedade de maneira geral a naturalização da indiferença social. Tais fatos são peças-chave para exclusão social, pois há a negligência do ordenamento jurídico e, desse modo, o que seria uma sociedade justa, já que tais comunidades estariam à margem da vida social e teriam a autoestima estraçalhada.

Isso nos remete à concepção honnethiana dos conflitos sociais, como um processo pela luta do reconhecimento social, que estaria legitimada nas relações sociais sob uma nova interpretação para eticidade: o ordenamento jurídico e a estima social. Nessa sociedade de cidadãos iguais e livres, temos as comunidades tradicionais, em particular, as pesqueiras, com suas reivindicações, seu trabalho, sua narrativa, sua memória coletiva e seus elementos culturais como suporte para sua organização, manutenção e, ainda, resistência às adversidades. Logo, o conflito social seria um movimento para o reconhecimento social com uma interrelação social assegurada nas relações éticas, agora, efetivado pelo processo de universalização jurídica (direito formal).

Para Honneth (2009, p.18), é possível ver, nas diversas lutas por reconhecimento, uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais. Em outras palavras, a luta social e o conflito seriam motivações capazes de suscitar uma ação que busque restaurar ou estruturar relações de reconhecimento mútuo ou desenvolvê-las num nível superior num contexto que é determinado pelo próprio reconhecimento social.

Seria, dessa forma, segundo Hegel (apud HONNETH, 2009, p. 44) uma sociedade reconciliada, que só poderia ser compreendida de modo adequado como uma associação de indivíduos eticamente integrada de cidadãos livres, com traços gerais, então, de uma coletividade ideal, com unidade na liberdade universal e individual, transcendendo a eticidade natural para contemplar a universalização dos Direitos (autonomia, respeito e autorrespeito) e solidariedade social (estima social).

Esse desdobramento do sistema de eticidade hegeliano demonstra caráter conflituoso por existir a diferença no meio social, a qual poderá levar a uma unidade do que é universal e individual na estrutura da sociedade. Para isso a existência das ações recíprocas entre os indivíduos é fundamental, pois favorece o reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos e vice-versa. Da mesma forma, há a relevância do entendimento da formação da consciência e da identidade intermediada pelos bens primários definidos por Rawls (1997), entre eles, como dissemos: respeito, autorrespeito e autoestima.

Segundo Werle (2016), Honneth, ao diferenciar as três dimensões de reconhecimento, refletimos sobre a formação do indivíduo. Essas dimensões representaram momentos da vida ética: o encontro pessoal, o encontro comunitário e o encontro societário. Dessa forma, quando refletimos essas três dimensões em sua totalidade, assim como os momentos da vida ética, percebemos a possibilidade da produção da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima (bens primários). Essas dimensões, quando tomadas em conjunto, são consideradas como fundamentais para uma vida boa. Tais reconhecimentos, então, formam condições normativas universais para o que seria uma vida bem-sucedida, a partir da autorrealização.

> O conceito “eticidade” pós-tradicional, apoiada no modelo hegeliano da luta pelo reconhecimento, é o conceito central usado por Honneth para fundamentar sua teoria crítica da Justiça (tal conceito aparece no capítulo final de *Luta pelo reconhecimento*). Com ele, Honneth diferenciou três dimensões do reconhecimento interpessoal que, tomadas em conjunto, são entendidas como condições de autorrealização ou de autonomia em um sentido qualitativo: as formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade produzem respectivamente as formas de autoconfiança, do autorespeito e da autoestima que, em conjunto, são indispensáveis para uma vida boa sob as condições das sociedades modernas (...). Baseado nisso

> Honneth (2003b) desenvolveu a tese de que um conceito abrangente de justiça precisa estar ancorado nessas diferentes formas sociais e as respectivas autorrelações: “a justiça ou o bem de uma sociedade mede-se por sua capacidade em proporcionar as condições de reconhecimento recíproco sob as quais pode se dar a formação bem sucedida da identidade pessoal e autorrealização pessoal”. Isso exige uma forma de sociedade na qual o *telos* da formação da identidade possa ser buscado nas esferas relevantes do amor, da igualdade de direitos e da estima social (WERLE, 2016, p. 410-411)

Partindo da ideia de que precisamos nos sentir reconhecidos na vida social em diferentes instâncias e assim, nos sentir respeitados, valorados pelos outros e pelas interações sociais vivenciadas no cotidiano, vislumbramos tanto o autorrespeito quanto a alteridade definida por Emmanuel Lévinas (1997). Lévinas (1997), influenciado pela experiência das duas grandes guerras mundiais, inicia uma reflexão sobre o que revela a indiferença do homem contemporâneo para com o outro. Seus pressupostos são constituídos numa orientação que traz para discussão, de maneira progressiva, a primazia da ética sobre o Ser, constituindo uma ética da alteridade.

Logo, Gomes (2008), seguindo a concepção de Lévinas, afirma que o reconhecimento do outro apresenta uma perspectiva de superação do fechamento do homem contemporâneo “em si-mesmo”. Ao superá-lo, possibilitaria uma aniquilação do egoísmo, dessa individualidade e narcisismo através da ética da alteridade, norteando um caminho para a justiça. Segundo Gomes (2008), Lévinas questiona e desperta o sujeito social para a necessidade de se abrir ao outro, saindo da prisão do “em-si-mesmo”, o que entendemos que contribui para situações de desrespeito social e intolerância. Afinal, nós enxergamos o outro a partir de nossas lentes sociais culturais entre outras, tendo o estranhamento ao que é diferente, julgando, estereotipando e definindo o não reconhecimento como fato social.

Essa atitude etnocêntrica provoca situações de desrespeito ao que se diferencia, senão, na maioria das vezes, de invisibilidade social. Sendo assim, haveria a constituição da indiferença ao outro e ao que faz (seu trabalho, suas tarefas sociais a partir da divisão social do trabalho), e ainda, de preconceitos, segregação, formação de estigmas e violências simbólicas banalizadas na vida social. Além disso, muitas vezes, definido por uma forma

de pensar extremamente individualista, voltada para nossos próprios interesses e benefícios, não mais sob o véu da ignorância, negligenciando o sentido pleno de justiça.

> Como se constata, o fato de ser *diferente*, leia-se, de não se enquadrar dentro dos parâmetros de aceitação social determinados evidentemente pelo próprio mercado, gera um processo de distanciamento, de segregação, de segmentação entre as pessoas. O *outro*, ou seja, o *diferente* se torna objeto de intolerância (GOMES, 2008, p. 33).

Benevides (2011), por sua vez, define que as formas de "ofensa" ou "desrespeito" são, para Honneth, os elementos presentes da vida social capazes de estabelecer processos conflituosos, e funcionariam como iniciativa de resistência social propiciando a luta por reconhecimento. Assim, diante dos fatos e situações de desrespeito social vivenciados pelas diferentes comunidades tradicionais na realidade social brasileira, ao pensarmos na alteridade e o sentido de respeito e autorrespeito estamos refletindo sobre a concepção de alteridade de Lévinas (1997).

Diante desse contexto, Gomes (2008) contribui, partindo dos pressupostos levinianos, ao afirmar que a alteridade é a revalorização do que é humano, alicerçando um processo de re-humanização das sociedades. Esse processo possibilitaria contemplar a diversidade e a pluralidade na partição política, social, econômica com seus diferentes projetos de vida, atividades, elementos culturais definidores de seu modo de vida. Dessa forma, o reconhecimento social pode ser considerado uma forma de integração dos diferentes modos de vida na sociedade do século XXI.

> A proposta de Lévinas, que diz que somente no encontro com o outro o Eu é capaz de superar a sua totalidade. Lévinas tem como base de todo o seu pensamento filosófico a relação com o outro, é ele o cerne de toda relação humana. Em nossa realidade não há somente uma relação do Eu consigo, nem apenas do Eu com o outro, mas com diversos seres humanos (...) vislumbramos seu pensamento como uma perspectiva de reflexão do homem e da sociedade contemporâneos, onde o reconhecimento do outro é o sentido da própria existência humana e a justiça é edificada na bondade como caminho de acesso para a fraternidade e a paz; é a justiça do um para com o outro (GOMES, 2008, p. 38).

Nessa perspectiva, compreendemos a importância dos conceitos de Rawls (1997), de Honneth (2009) e de Lévinas (1997), para que pensemos sobre o reconhecimento social e, portanto, a formação de uma sociedade mais justa nas condições e participações, dando sentido à justiça como equidade. Em outras palavras, a possibilidade da construção da realidade social com elos integradores tanto dentro das comunidades como entre os diferentes grupos/ comunidades pertencentes à sociedade. Para isso, ao entendermos o conceito de alteridade de maneira ampla, estendida a todos, a humanidade de forma geral, estaríamos tratando do sentido pleno de justiça, rompendo com velhos paradigmas que alimentam o desrespeito social velado nas interações sociais, e, consequentemente, o não reconhecimento.

Para Benevides (2011), quando pensamos na dimensão do ordenamento jurídico, e assim das relações jurídicas da vida social, abordamos a segunda esfera do reconhecimento social e do sistema de eticidade hegeliano. Isso significa dizer que os indivíduos têm necessidades em serem membros com igual valor para participação política, ou seja, sejam vistos como cidadãos. Essa participação também é uma consequência da luta pelo reconhecimento social para que haja o respeito e, assim, o autorrespeito por meio das normas jurídicas, objetivando o bem-estar e legitimação do modo e projeto de vida.

Nesse sentido, Honneth (2009, p. 193) demonstra que a noção de "autorrespeito", seguindo *Mead*, é um ponto em que a subjetividade está imersa no indivíduo, por trazer o sentido do próprio valor diante da sociedade de forma geral, diante das condições que efetivam essa segunda esfera do reconhecimento: o jurídico. Essa pode, quando não cumprida, gerar o desrespeito jurídico, afetando diretamente o autorrespeito do indivíduo. Nas palavras de Benevides (2011, p. 312):

> O outro lado da moeda, no que se refere ao reconhecimento jurídico, é o desrespeito jurídico, que se relaciona com a privação dos direitos fundamentais e "representa conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito. Esta forma de desrespeito implica que é imposto ao indivíduo "permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade.

É desse modo que Gomes (2008) contribui para nossa reflexão ao definir

que a justiça se expressaria numa responsabilidade incondicional e irrecusável do Eu não só pelo outro*,* mas, também, por todos os outros*,* rompendo com o egoísmo, desrespeitos e o ensinamento egoísta e imediatista contemporâneo, proporcionando condições para que a humanidade atinja sua verdadeira essência de solidariedade social – que, por sua vez, seria a terceira fase do reconhecimento social, favorecida pela estima social definida em Honneth (2009) e a constituição da autoestima como bem primário de Rawls (1997).

Diante do exposto, Ribeiro (2016, p.393) colabora para nossa reflexão, ao afirmar que:

> Numa rápida síntese podemos dizer que, do mesmo modo que um indivíduo humano se torna consciente de si mesmo, ele também se torna consciente dos outros indivíduos, e sua consciência tanto de si mesmo como de outros indivíduos é igualmente importante em seu próprio desenvolvimento pessoal e para o desenvolvimento da sociedade ou do grupo social ao qual pertence.

Logo, o nosso questionamento para pensar na integração social dessas comunidades, no seu reconhecimento social e do seu modo de vida, reflete a proposta de Lévinas (1997): a alteridade. Assim, nos perguntamos, se realmente seria possível constituir uma nova dinâmica na realidade social, na qual o sujeito social, consciente de si e do outro, constituiria o sentido de justiça como equidade e o reconhecimento social a partir da ética da alteridade. Para isso, percebemos a relevância da coesão nas comunidades tradicionais especificamente. É nesse ponto que é fundamental, na base de suas relações, o sentimento de pertencimento, a narratividade, as particularidades culturais, a consciência de si e dos outros.

Consequentemente, para isso o processo de socialização e a formação e manutenção da memória coletiva são bases estruturais. Em outras palavras, a socialização traz as particularidades culturais e um modo de vida que é compartilhado entre as gerações das comunidades tradicionais, constituída pela memória coletiva. Logo, o processo socializador permite o reflexo de si mesmo entre os pares, dando sentido e representatividade à própria comunidade e ao seu desenvolvimento, colaborando para o reconhecimento na dimensão comunitária.

2.3. Socialização, autoidentificação e o processo de reconhecimento social da dimensão comunitária

Segundo Berger & Luckmann (1985), o ser humano está em um processo de tornar-se humano, o qual é efetuado a partir do meio em que vive. Considera esse meio como um lugar comum etnológico, já que há inúmeras maneiras de se tornar humano, assim como são numerosas as culturas humanas. Ou seja, "a humanização é variável em sentido sociocultural" (BERGER & LUCKMANN, 1985, p. 72). Para os autores, a forma específica em que esta humanização se molda é determinada pelas condições socioculturais, por isso, termos uma variedade de formações, processos sociais e identidades sociais. Assim:

> A autoprodução do homem é sempre e necessariamente um empreendimentos social. Os homens em conjunto produzem um ambiente humano, com a totalidade de suas formações sócio-culturais e psicológicas (...) assim como é impossível que o homem se desenvolva como homem no isolamento, igualmente é impossível que o homem isolado produza ambiente humano. O ser humano solitário é um ser no nível animal (que, está claro, o homem partilha com outros animais). Logo que observamos fenômenos especificamente humanos entram no reino do social. A humanidade específica do homem e sua sociabilidade estão inextricavelmente entrelaçadas (BERGER & LUCKAMNN, 1985, p. 74-75)[6].

Consideramos, a partir dessa afirmação, o desenvolvimento do processo de socialização feito pelas instituições sociais. Tais instituições são extremamente importantes para formar o indivíduo para viver na sociedade. Logo, sabemos que somos definidos por uma série de condições e elementos que são resultados da constituição da vida social e seus sistemas políticos, econômicos, culturais. Como já foi discutido, os papéis das instituições diante da sociedade determinam toda estrutura da organização da sociedade e, ainda, uma forma de conceber o estar na sociedade. Por conseguinte, a atividade humana está numa realidade objetiva determinada pelo mundo institucional. Assim sendo, o produto de tal atividade, quando exteriorizado, ganha o meio social e passa a existir na composição de uma relação direta entre o ser humano, o produtor e o meio social. Somos produtos da sociedade da mesma forma que interagimos com a mesma.

[6] Sic em Beger & Luckmann no seu livro A construção social da realidade (1985).

Além disso, somos protagonistas na dinâmica vivenciada enquanto seres sociais. Porém, sabemos que espaços e tempos (períodos históricos) diferentes favoreceram um mosaico de comunidades locais[7], nas quais são identificadas as especificidades e as particularidades, os tipos de atividades específicas, como as narrativas que são intermediadoras da formação e manutenção da memória coletiva, tradições, elementos sócioculturais e morais. Ou seja, encontramos um grande acervo de universos simbólicos, que são definidores e representativos para as diferentes comunidades, contribuindo para a existência da diversidade e diferentes dimensões de reconhecimento social, entre elas a dimensão comunitária e societária (RIBEIRO, 2016).

Tais dimensões são determinadas por aquelas condições que envolvem os atores sociais e seu reino social e, também, as instituições sociais e passam a ser compartilhadas pelos membros, garantindo a sua existência, sua manutenção, a sua significação e sua transformação. A diversidade traz as diferenças entre os grupos, constituindo diferentes realidades objetivas e subjetivas, econômicas e socioculturais. Isso se deve às particularidades que intermedeiam a formação do próprio grupo social, com seus elementos estruturantes que permeiam o reconhecimento social numa primeira dimensão (afetiva), e, posteriormente, numa segunda (jurídica).

É perceptível que para isso o processo de socialização é fundamental para a existência do sentimento de pertencimento entre os membros, nesse lugar etnológico no seu dia a dia. Nossa afirmação é determinada por entendermos que há uma relação mediada pela subjetividade na primeira dimensão (afetiva) e pela constituição de regras e normas que são compartilhadas nesse espaço pelo grupo, ordenando, então, a própria realidade social:

> Objetos diferentes apresentam se à consciência como constituintes de diferentes esferas da realidade. Reconheço meus semelhantes com os quais tenho de tratar no curso da vida diária (...) entre as múltiplas realidades há uma que se apresenta sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana (...) apreendo a realidade da vida diária como uma realidade ordenada ((BERGER & LUCKAMNN, 1985, p.38).

[7] Termo utilizado por *Zygmunt Bauman* em seu livro *Comunidades: a busca por segurança no mundo atual* (2003, p. 114).

Nesse aspecto, pensamos sobre a importância do sentimento de pertencimento e a relação com o reconhecimento social produzido com a apreensão pelos indivíduos de símbolos, tradições, atividades, valores que são compartilhados no cotidiano nas comunidades. Essa necessidade de sentir-se pertencente a grupos sociais se dá desde o primeiro momento em que encarnamos o estar no mundo, tendo nas relações afetivas, familiares um acolhimento, o que caracteriza a dimensão afetiva (RIBEIRO, 2016).

Em seguida, nas comunidades encontramos o respeito e autorrespeito, regras e normas para o convívio social, considerando os outros como pares na vida cotidiana, por comungar as especificidades do grupo. Na interação social a narratividade enquanto instrumento da relação dialógica é o elo integrador para comunidade. Do mesmo modo, a historicidade e formação da memória coletiva constituem os elementos estruturantes significativos do modo de vida e, por isso, considerados fundamentais para existência do sentimento de pertencimento e do reconhecimento social na dimensão comunitária.

> O homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente. Essa necessidade é a sua própria, não o nosso pensamento em oposição ao conteúdo. Como reconhecer, ele próprio é o movimento, e esse movimento supera justamente seu estado de natureza: ele é reconhecer (HONNETH, 2009, p. 86).

É uma relação de se reconhecer, reconhecer o outro e ser reconhecido. É sentir-se pertencente que faz com que diferentes questões, atividades e valores adquiram sentido e representatividade na vida cotidiana. Traz uma teia de significações e objetivações que intermediará as relações sociais estabelecidas no dia a dia do grupo. Isto é, o fato de reconhecer e ser reconhecido propicia as formas elementares de convívio intersubjetivo[8] e seus laços sociais, num contexto que é coerente para aqueles que participam, constituindo os sentidos da consciência de si e da identidade cultural individual e coletiva.

> A vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente (...) o mundo da vida cotidiana não somente dotada de sentido que imprimem as suas vidas, mas é um mundo que se origina no pensamento e nas

[8] Cf in Honneth (2009, p. 43).

> ações dos homens comuns (...) (BERGER & LUCKAMNN, 1985, p.35-36).

O fato é que o processo de socialização em geral acontece de geração para geração e entre as gerações, desde a primeira infância, efetuando nos indivíduos uma interiorização de normas de conduta, valores que regem as ações e relações sociais. Há um preparo do indivíduo a partir de sua realidade, na vivência do seu cotidiano para estar, interagir e viver em comunidade o que favorece a definição da segunda dimensão do reconhecimento social: direito e a dimensão comunitária. Encontramos nessa dimensão o respeito e o autorrespeito como bens primários fundamentais, além das normas e regras para a manutenção do convívio social entre os membros da comunidade tradicional.

Isso significa dizer que, além de modos de vida, há expectativas sobre o comportamento do outro, a partir de tais regras que são apreendidas e legitimadas pelos sujeitos sociais nas e para interações sociais, em suas relações dialógicas no cotidiano. Segundo Honneth (2009), essas normas interiorizadas acabam por criar as expectativas que orientam legitimamente todos os outros membros do grupo, colaborando para o desenvolvimento social da comunidade. Isso se deve ao fato do indivíduo aprender a se conceber de uma maneira específica, partindo das interações da vida cotidiana. Por conseguinte, as especificidades e as particularidades são compartilhadas na relação social e, assim, reconhecidas pelos seus parceiros de interação ao longo da socialização.

> Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais de ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativamente reguladas de seu meio; pois aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que pode dirigir legitimamente todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles (HONNETH, 2009, p. 135).

É dessa forma que a socialização tem um papel primordial na formação dos membros de uma comunidade. Para Berger & Luckmann (1985, p. 175-176), a socialização primária fornece para o indivíduo a estrutura básica de toda

socialização secundária. Isto é, o indivíduo nasce numa estrutura específica, determinada e, por isso, objetiva. Assim, após o reconhecimento na dimensão afetiva, está apto para convivência social na comunidade. Nesta, há interação social, na qual, já existe a definição de normas, regras e elementos simbólicos, além das significações e representações. Desse modo, por meio da socialização respaldada na memória coletiva, esse indivíduo vivenciará os elementos culturais materiais e imateriais, que orientam a socialização de maneira geral. Essa mediação promove entre os membros o seu estar no meio social, que desenvolve o processo de reconhecimento social, na dimensão dita como comunitária.

Nesse percurso, Ribeiro (2016, p. 394) afirma que esse processo de reconhecimento percorre um caminho dialógico na formação da identidade humana que, de maneira geral, compartilha elementos definidores do grupo/comunidade. Em suma, é no diálogo que encontraremos a comunicação e possibilidades de formação humana pela socialização. Por isso, a narratividade exerce um papel primordial na dinâmica social, já que fomenta as construções simbólicas e materiais, ao trazerem representação e significado, os quais favorecem a existência do sentimento de pertencimento.

Dessa forma, a formação do sentimento de pertencimento é construída pelas especificidades do próprio grupo numa teia de interrelações. Isso acontece quando são compartilhadas e legitimadas pelos seus membros, tendo o reflexo de si entre os pares. Logo, Ribeiro (2016, p. 394) afirma que "(...) o lento e penoso caminho da luta pelo reconhecimento acontece numa complexa rede de relações que tece o encontro concreto com o outro, com os outros, em instituições e tradições concretas".

Diante de nossa reflexão sobre a relação do reconhecimento social e suas dimensões e o processo de socialização, vale ressaltar que Ribeiro (2016, p. 394-395) analisa a relação entre a identidade humana, o reconhecimento social e a sociabilidade, numa perspectiva da teoria *honnethiana e hegeliana*. Tal análise se respalda, então, nos diferentes momentos de sociabilidade, assim como no próprio reconhecimento que estão relacionados com os momentos da vida ética (sistema de eticidade). Por conseguinte, Ribeiro (2016) afirma que essa vida ética é formada por tipos de reconhecimento social em distintos momentos: o encontro pessoal, o encontro comunitário e o encontro societário.

Diante dessa divisão, num primeiro instante o indivíduo tem o primeiro estar no mundo, correspondendo ao encontro com o outro numa ordem afetiva. Nesse primeiro momento o sujeito social, enquanto indivíduo, é reconhecido por suas necessidades e desejos e possui valor único diante dos outros. Nas palavras de Ribeiro (2016, p. 395): “Aqui os vínculos afetivos são fortes. É o lugar propício para o fortalecimento da autoconfiança, tão necessária na vida pessoal em sociedade”. São nos contatos ditos informais que encontramos a pessoalidade a subjetividade.

Dessa forma, é perceptível que os vínculos afetivos são de suma relevância para constituição da autoconfiança do indivíduo. Além disso, esse primeiro estar no mundo, por meio dos vínculos afetivos, é considerado o ponto inicial para o segundo momento de sociabilidade na relação comunitária. Essa, por sua vez, é intermediada por um acervo simbólico e material compartilhados na relação dialógica, favorecendo, então, a constituição do sentimento de pertencimento entre os indivíduos da comunidade. Nessa perspectiva, Ribeiro (2016, p. 395) afirma:

> As relações pessoais são o estofo e o início das relações comunitárias Eu-Nós. A formação da comunidade de reconhecimento acontece em muitas esferas da vida social, família, escola, clubes, igrejas, comunidades por afinidade, partidos políticos, organizações não governamentais, etc. Neste momento o indivíduo é reconhecido como uma pessoa de capacidades e de discernimento moral. É o lugar de reconhecer, em si mesmo e no outro, sua dignidade e respeito próprios. É a partir do respeito moral que a integridade social ganha forças e caminha rumo a consensos mais específicos ou amplos.

Apenas quando vivenciamos os dois primeiros momentos no processo de socialização, ou seja, após vivenciarmos o mosaico de interrelações sociais em seus distintos momentos: afetivo e comunitário, é que estaremos aptos a vivenciar o terceiro: societário. O encontro societário, por sua vez, acontece no nível das instituições e do direito, das normas que permitem a convivência social, assim como pelo estabelecimento das instâncias reguladoras e a solidariedade social, integrando as distintas culturas e funções. É nesse momento que o indivíduo tem seu reconhecimento social institucionalizado, burocratizado. Na teoria honnethiana seria a terceira fase do reconhecimento social: estima social. Nesse sentido, Ribeiro (2016, p. 395) nos diz que: “aqui temos o reconhecimento

do indivíduo como uma pessoa cujas capacidades possuem um valor constitutivo para a sociedade concreta na qual ele vive".

Nesse terceiro momento, há a prática da vida ética pela sociabilidade societária, que culmina no Estado, na sociedade politicamente organizada pela definição de direitos e deveres e, assim o sentido de justiça. Entretanto, na realidade social a integração social dos diferentes grupos e comunidades ainda é negligenciada. Encontramos na realidade social a existência da diversidade sociocultural, e, por isso, consideramos relevante a alteridade. Nessa mesma perspectiva, consideramos o sentimento de pertencimento como elemento fortalecedor para tais grupos e comunidades manterem-se vivos e transcenderem as dificuldades encontradas na integração social.

Em outras palavras, o sentimento de pertencimento precisa ser vivenciado, através de elementos socioculturais imateriais e materiais, tradições e valores, atividades e projetos de vida. Assim, a sociabilidade comunitária favoreceria a apreensão de tais elementos, os quais, quando vivenciados e compactuados pelos indivíduos dessa comunidade, fortalecem o sentimento de pertencimento. Em suma, seria por meio das relações sociais intermediadas pela narratividade e práticas da vida cotidiana que temos os motivos e significações da existência dos elementos culturais, determinantes do modo de vida.

Desse modo, há definição tanto do sentimento de pertencimento quanto da memória coletiva e, consequentemente da identidade sociocultural. Isso contribui para que haja o respeito mútuo e o reconhecimento recíproco entre os membros da comunidade. Essa dimensão comunitária potencializa, portanto, sua integração na dimensão societária tanto pelas suas atividades, trabalho, quanto por seus elementos culturais que permeiam sua memória coletiva, seu modo e projetos de vida. Ao pensarmos nessas questões, estamos trazendo além do processo de socialização como formador dos indivíduos, a memória coletiva e o sentimento de pertencimento. Tais conceitos nos permitem compreender a relação entre a comunidade e as especificidades com a formação da dimensão comunitária e, por conseguinte, a sua integração na sociedade, considerada como dimensão societária do reconhecimento social.

Nesse contexto, outro ponto que não pode deixar de ser pensado é a existência de diferentes culturas e modos de vida já que temos uma formação multicultural. A relevância da existência da diferença justifica-se quando

entendemos como ela tem sido usada perversamente para explicar a hierarquização social de diferentes culturas. Tal fato contribui para que as comunidades tradicionais, de maneira geral, permaneçam à margem da estrutura social dita como democrática. Isso é uma tradução da negação do que Honneth (2009) define como reconhecimento social, e, também, um reflexo da negação do sentido de justiça como equidade de Rawls (1997) e dos bens primários. Em suma, quando não há a aceitação das diferenças culturais, ou seja, das diferentes culturas e dos modos de vida não há o respeito social. Logo, não há constituição do autorrespeito e autoestima nas diferentes comunidades. Ou seja, o não reconhecimento social. Por fim, o que se efetiva é o desrespeito social em suas distintas significações honnethianas, na dimensão societária.

Dessa forma, Santos e Nunes (2003) trazem a relação de tensão existente entre a perspectiva multicultural e o não reconhecimento da diferença. Mediando tal relação tensionada, encontramos a justiça socioambiental, cidadanias plurais, pluralidade cultural, direitos coletivos para que pudéssemos realizar a igualdade. Assim, num contexto de justiça, a reflexão sobre os movimentos reivindicatórios contestatórios nas suas diferentes instâncias e concepções ideológicas favorece a desconstrução do desrespeito social.

Assim, há constituição e manutenção de pequenos grupos e comunidades consideradas tradicionais que ainda mantêm particularidades, atividades, modos e projetos de vida estigmatizados como inferiores. Por isso, tal perspectiva multicultural traz, na verdade, a diferença como exclusão e, consequentemente, efetiva o desrespeito social, o que demonstra a relação entre a diferença e a luta pelo reconhecimento social que, segundo os autores, vem alimentando os debates e iniciativas sobre direitos, justiça, identidade e, assim, cidadania (SANTOS e NUNES, 2003, p. 33).

Desse modo, quando tratamos da diferença cultural na pós-modernidade, trazemos o questionamento, de certa forma, do paradigma da modernidade, que traz uma concepção, segundo Santos e Nunes (2003), *a priori* universalista e racionalista. No aspecto antropológico, seria formado por um pensamento monocultural ocidental, ou seja, um padrão cultural “colonizador”. Isso seria uma maneira, na verdade, de não reconhecer grupos sociais que têm culturas diferenciadas da que é determinada como padrão na dimensão societária,

provocando a formação de estereótipos, estigmas e negação da representatividade das diversas culturas que estão no meio social.

Logo, tal fato elucida como a diferença ainda é uma maneira de tornar a sociedade excludente e, por outro lado, traz a importância da ética da alteridade (LEVINÁS, 1997). Tal afirmação demonstra que, embora a diversidade cultural seja uma realidade da sociedade brasileira, essa ainda é percebida pela ideia de verticalização cultural, ou seja, por paradigmas que determinam uma cultura sobre a outra. É perceptível, então, que o paradigma da modernidade precisa urgentemente ser repensado, para que possamos tratar do reconhecimento social numa perspectiva multicultural. Dessa forma, a diversidade cultural seria valorizada na dimensão societária e não teríamos um impasse provocado pela distorção conceitual que determina o não reconhecimento das diferenças, como tem sido feito e vivenciado por comunidades tradicionais.

Nessa perspectiva, nossa ponderação sobre diversidade cultural nos remete à constituição da diferença e da identidade cultural. Logo, é de suma relevância a análise do termo cultura e suas implicações, o meio cultural (etnográfico), identidades culturais e patrimônio cultural imaterial e material. Ou seja, a cultura produz símbolos, regras, normas, valores; a cultura conduz as nossas crenças, hábitos e ações humanas. Define nossas interações e toda uma estrutura e funcionamento da vida social. Para além disso, a cultura é orientadora da nossa forma de ver o mundo, os outros e as relações sociais. Sabemos que as consequências disso são inúmeras, entre elas salientemos o fato de uma cultura ser percebida, muitas vezes, pelos seus membros como superior a outra, ao que é diferente.

Tal fato define que é correto rotular a outra cultura, por ser composta de outros elementos culturais. Isso fomenta uma forma equivocada de compreender as diferentes culturas, hierarquizando-as, definindo-as como inferior ou errada. Tal fato faz com que prevaleçam, no meio social, atitudes que colaboram com a violência simbólica e os desrespeitos sociais[9], por existir o não reconhecimento da diferença. Diante disso, quando nos atentamos às consequências causadas por essas atitudes, é visível a importância de alguns dos bens primários definidos por Rawls (1997): respeito e autorrespeito. A partir desses pressupostos

[9] Cf in Honneth (2009).

rawlsianos, vislumbramos a base do reconhecimento entre os sujeitos sociais, e, por conseguinte, a possibilidade do respeito entre as culturas, da valorização das culturas diferentes na dimensão societária, garantindo a diversidade cultural a partir da ética da alteridade.

Contudo, no aspecto multicultural da sociedade brasileira, especificamente, para que haja o reconhecimento da diferença na dimensão societária, há um ponto essencial. Nesse contexto, tal ponto de partida é a relevância do sentimento de pertencimento entre os membros das comunidades e o reconhecimento social na dimensão comunitária, para manterem-se coesos, integrados. É sabido que a base para isso é a vida cotidiana em seus espaços culturais compostos por elementos culturais, ritos e tradições, universos simbólicos, narratividade, atividades que ganham sentido, representação e valor na dimensão comunitária. Essa, por sua vez, alimentada pela própria memória coletiva é constituinte da autoidentificação[10].

Nesse aspecto, quando distinguimos as dimensões comunitária e societária, compreendemos que uma antecede a outra. Em outras palavras, para que possamos refletir sobre o contexto de justiça para a comunidade tradicional pesqueira (nosso objeto de estudo) no âmbito societário, primeiramente deve existir o reconhecimento na dimensão comunitária. Tal dimensão é estrutural para a formação de sua identidade cultural, da manutenção e/ou ressignificação da memória coletiva, dadas pelas significações, narrativa e dinâmica na comunidade e pelos elementos que ordenam sua vida cotidiana[11], que são compartilhados pelos seus membros e que permitem a autoidentificação. Para isso, compreendemos a cultura como instrumental de significação, tendo o pressuposto de que toda realidade é visualizada por meio de representações compartilhadas pela constituição da narrativa, que traz um movimento de resistência e sobrevivência, diante das adversidades enfrentadas na atualidade.

Desse modo, a identidade é compreendida como um processo construído pela realidade sociocultural comunitária. Isso significa dizer que quando

[10] Conceito definido pelo Ministério da Cultura para que haja o autorreconhecimento dos membros das comunidades tradicionais como pertencentes a tais comunidades tradicionais. Tendo a sua autodefinição ou autodeidentificação como integrante de tais comunidades, significaria que compartilha os elementos culturais materiais e imateriais, mantendo relações de reciprocidade com os demais membros. Logo, a autoidentificação é o primeiro passo para que as comunidades tradicionais possam reivindicar seus direitos no território nacional. Este conceito será conceituado mais adiante, no próximo capítulo.

[11] Cf in beger & Luckmann (1985)

pensamos na sociedade em sua totalidade, há diversas identidades culturais, já que existem diferentes comunidades, modos de vida. Em todas as comunidades são perceptíveis especificidades no seu cotidiano. Tais especificidades trazem diferentes formas de transmissão dos elementos culturais apreendidos, assim como distintos elementos estruturantes significativos. Isso determina que ha relações simbólicas, formação da memória coletiva e, principalmente, a valorização cultural por meio da identificação entre os membros da comunidade. Dessa forma, há o estabelecimento da relação entre a identidade individual e coletiva com o sentimento de pertencimento. Sentir-se pertencente a um grupo, a uma comunidade, é uma construção diária dos sujeitos sociais, membros da comunidade. Isso é determinante para a sua autoidentificação como membro da comunidade e para a representatividade do reconhecimento na dimensão comunitária.

Concordamos com Rawls (in ESTEVES, 2016) que há o estabelecimento do sentimento do respeito próprio, quando o sujeito social está imerso em alguma pequena associação ou grupo, no interior dos quais as atividades que são valiosas para ele sejam publicamente reconhecidas pelas outras pessoas pertencentes ao mesmo grupo ou associação. Em outras palavras, um dos aspectos mais relevantes para se criar esse sentimento de pertencimento numa associação ou comunidade é o aspecto cultural e as tarefas sociais. Essas podem ser consideradas como base da constituição de sua identidade cultural, e consequemente, garantir o reconhecimento social comunitário.

Por conseguinte, destacamos que o reconhecimento comunitário está atrelado não só à identidade cultural, mas também à autoidentificação, que é considerada peça-chave para a luta pelo reconhecimento societário. Isso acontece porque a autoidentificação nas comunidades (de maneira geral) é um fator primário para que sejam consideradas legitimas na sociedade brasileira. Isto é, a autoidentificação nas comunidades seria um primeiro passo junto ao Ministério da Cultura para que haja o reconhecimento como comunidade tradicional na dimensão societária.

Por isso, salientamos a linguagem como elemento integrador, pois a relação dialógica funciona como instrumento socializador do modo e projeto de vida, em nosso caso, das comunidades tradicionais de pescas artesanais. Além disso, ela permite que seja compartilhado o reconhecimento público na

comunidade das tarefas executadas e da sua importância e, assim, contribui para a existência do sentimento do respeito próprio. Dessa maneira, observamos que a narratividade é fundamental, por ser estruturada por inúmeros universos simbólicos que constituem a memória coletiva e a formação dos bens primários. Isso quer dizer que, em nosso caso, a pesca artesanal como atividade socioeconômica é passada de geração a geração por meio da oralidade, da mesma forma que a socialização media os aspectos simbólicos, ritualísticos, costumes, lendas, histórias, tradições e, por conseguinte, pode favorecer a existência do respeito e autorrespeito entre os membros da comunidade.

De maneira geral, há a compreensão de que a relação dialógica expressa marcas culturais, além de definições fundamentais, como determinados bens primários, para a organização da comunidade. Por isso, entendemos que a narratividade está entrelaçada à memória coletiva, e ambas são intermediadoras do processo de socialização dos membros dessa comunidade, sendo, portanto, referências na construção social da identidade e da própria realidade social. Em vista disso, a partir do sentimento de pertencimento entre os membros da comunidade, existe a possibilidade da autoidentificação, contribuindo não só para o reconhecimento social na dimensão comunitária, mas também societária. Então, ao se reconhecerem como pares teriam uma real possibilidade de buscarem enquanto comunidade o reconhecimento societário, num contexto de justiça enquanto equidade. Nesse sentido, é de suma relevância ter como ponto de partida alguns desses bens primários rawlsianos: respeito, autoestima, autorrespeito, para que haja o fortalecimento do sentimento de pertencimento e instituir o reconhecimento na dimensão comunitária.

Dessa forma, com a articulação dos membros da comunidade enquanto pares há autoidentificação e manutenção da sua memória coletiva viva, a qual pode ser ressignificada diante da dinâmica social, por ser representativa entre eles no cotidiano. Com isso, a comunidade tradicional pode romper o velho paradigma monocultural e as formas de desrespeitos sociais. Para tanto, o primeiro passo seria o reconhecimento na dimensão comunitária e, em seguida, o conflito social seria um meio traduzido num processo reivindicatório na busca do reconhecimento social na dimensão societária (RIBEIRO, 2016). Por sua vez, essa dimensão quando legitimada pela formação do ordenamento jurídico e pela estima social (HONNETH, 2009) torna-se ímpar no contexto de justiça como

equidade, para que seja possível o exercício da cidadania e da alteridade. Assim, poderia existir o reconhecimento social na dimensão societária dos diferentes modos de vida e de suas identidades numa sociedade que é multicultural.

CAPÍTULO III: CULTURA COMO CONTEXTO: ELEMENTOS SIGNIFICANTES E IDENTIDADES CULTURAIS DAS COMUNIDADES TRADICIONAIS

Partindo dos pressupostos utilizados no primeiro capítulo de Berger & Luckmann (1985), refletimos sobre a relação da formação das identidades culturais e do processo de socialização, ambos concebidos na realidade social vivenciada pelos diferentes grupos sociais. Tais grupos ou comunidades compartilhariam um modo de vida que é definido pela representatividade dos elementos culturais e apreendido pelo processo de socialização. Tal fato favorece a constituição de um enorme acervo cultural que traz particularidades, universos simbólicos, tendo a formação da memória coletiva (CANDAU, 2016) e da produção da diferença ao longo da História. Dessa maneira, ao vivenciá-los, os membros de uma comunidade favorecem para que esses sejam interpretados, perpetuados, reinventados diante da vida cotidiana e suas urgências.

Assim, nesse capítulo articulamos os conceitos: cultura, identidade cultural, sentimento de pertencimento, diversidade cultural, produção da diferença como base para existir a formação da consciência coletiva, o que favorece o segundo reconhecimento – comunitário – e que é fundamental para a busca do reconhecimento societário, como foi discutido no capítulo 1. Para nossa discussão, utilizaremos Joel Candau (2016), Laraia (2007), Manuel Castells (2000), Maurice Halbwachs (2003), João Carlos Tedesco (2001), Elizabeth dos Santos Braga (2000), Clifford Geertz (2015), Franz Boas (2006) entre outros.

Quando pensamos sobre a formação dos grupos sociais, passamos a evidenciar especificidades, que são eixos norteadores para as relações sociais definidas, por isso, determinantes da forma de pensar, agir e sentir. Consequentemente, essas especificidades tornam-se sua marca, ou seja, formadores de sua identidade cultural. Sendo assim, nosso primeiro ponto é a definição do contexto da formação do conceito cultura. Para isso, faremos uma breve contextualização sobre algumas distintas correntes e concepções antropológicas. Essa ordem cronológica é relevante para que entendamos como tais concepções passam a nortear o pensamento social que gera rótulos e estigmas, exclui e inclui comunidades tradicionais. Além disso, permitirá a definição daquela concepção que será fundamento para as nossas análises dos

elementos culturais que estão engendrados na identidade cultural e constituição da formação da diferença, ou seja, do modo de vida da comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo.

Logo, na nossa percepção, a identidade e diferenciação são como pares constantes. Isso é factual quando compreendemos que existem distintos grupos e comunidades, com diferentes identidades, que determinam os significados e representações dos elementos culturais na sua realidade social, constituindo uma sociedade multicultural e, assim, traços culturais e diferenciações. Para cada grupo ou comunidade é perceptível que a identidade cultural é fundamental. Isso significa dizer que a identidade cultural (tanto coletiva quanto individual) está estreitamente ligada ao reconhecimento primeiramente afetivo (pessoal, individual) e num momento posterior – numa segunda dimensão – comunitária. Esse segundo reconhecimento social, por sua vez, é propiciado por tais significados e representações dadas aos elementos culturais materiais e imateriais e que são compartilhados nas comunidades tradicionais.

Desse modo, ao iniciarmos nossa reflexão, trazendo a contextualização do sentido da cultura e suas abordagens, entenderemos resumidamente o desenvolvimento da Antropologia Moderna, já que nos orientamos pela abordagem da Antropologia Interpretativa. Por conseguinte, a definição dessa abordagem nos faz entender que a cultura constitui especificidades e é formadora de múltiplas identidades culturais, respaldando o sentido de diversidade cultural. Portanto, é de suma importância a compreensão dos universos simbólicos que são cristalizados nas relações sociais das diferentes comunidades, já que são símbolos significantes para seus membros.

Sendo assim, ao compreendermos os elementos culturais, poderemos “interpretar” sua respectiva simbologia nos próximos capítulos, construindo, então, um arcabouço das especificidades da comunidade pesqueira estudada. Nesse contexto, evidenciaremos que a definição de tais universos simbólicos é mediada pela linguagem. Essa propicia a relação dialógica no processo de socialização e, consequentemente, a constituição da memória coletiva presente no cotidiano das comunidades e toda sua simbologia. No que tange à memória coletiva compreendemos que essa é uma grande forma de resistência das comunidades, em particular, as comunidades tradicionais.

Para tanto, definiremos o que são comunidades tradicionais e suas distinções na modernidade de maneira geral. Nesse aspecto, percebemos a relação existente entre o que a identifica (os elementos culturais formadores do modo de vida) e a constituição e manutenção da memória social e coletiva[12] com o reconhecimento na dimensão comunitária.

Para que possamos ter a percepção de maneira macrossocial, discutiremos ainda a importância da territoriedade para tais comunidades tradicionais e seus distintos modos de vida. Dessa forma, refletiremos sobre a diversidade cultural, e consequentemente, as identidades fragmentadas que compõem a totalidade da realidade social em seus distintos territórios, comunas e suas particularidades. Essas últimas, por sua vez, como podemos perceber são o reflexo de diversas varáveis, ou seja, são fomentadas pelo contexto social, geográfico e histórico.

Outro ponto ressaltado será a organização dos movimentos comunitaristas na Modernidade que, hoje, trazem em seu arcabouço a representação social e política, além de terem o sentido de acolhimento para seus membros e divisão de papéis sociais. Entre alguns argumentos para que tais movimentos tomem fôlego e cresçam na sociedade, alguns deles seriam a ausência do Estado e imposição do padrão cultural. Portanto, a comunidade representaria um porto seguro para os envolvidos, constituindo os papéis sociais, tarefas sociais, que são vivenciados e compactuados pelos membros de tais comunidades, o que permite a autoidentificação[13]. É sabido que a autoidentificação como membro dessa comunidade representa a integração entre tais membros. Isso significa dizer que, ainda que inconscientemente, há o reconhecimento na dimensão comunitária – que é fundamental para o reconhecimento na dimensão societária num contexto de justiça de equidade e, consequentemente, da ética da alteridade.

Por fim, após tais discussões conceituais, refletiremos num último subcapítulo sobre o sentido de comunidade tradicional e autoidentificação. Nesse ponto, analisaremos a formação da identidade cultural a partir de alguns elementos culturais, que colaboram para sua constituição enquanto comunidade

[12] Tal diferenciação será abordada no capítulo VI.

[13] O conceito de autoidentificação será abordado mais adiante ao longo de nossa reflexão nesse capítulo.

tradicional e permitem a sua autoidentificação. Entre elas definiremos, como forma de exemplificação e demonstração da produção de diferença e de identidades culturais, as comunidades de remanescentes de quilombos e os tipos de comunidades pesqueiras (definições dos instrumentos e ferramentas (material), dos papéis sociais e das tarefas sociais (da relação produtiva e do trabalho), o meio ambiente e o contexto social. A partir disso, consideramos como a identidade cultural da comunidade tradicional, de maneira geral, é esteio para seus membros, base para o sentimento de pertencimento e a existência do reconhecimento comunitário e a constituição do seu modo de vida.

Percebemos que essa estruturação teórica é fundamental para que nos próximos capítulos possamos dar continuidade em nossa pesquisa tanto bibliográfica quanto no campo e, consequentemente, interpretações e análises qualitativas das narrativas compartilhadas na comunidade de pesca artesanal de Arraial do Cabo. Isso se deve ao fato de que tais elementos e sistemas serem intermediados por diferentes linguagens, entre elas as narrativas orais e escritas, favorecendo o processo de socialização e constituição da memória social e coletiva. Assim, como será visto ao longo da nossa reflexão no capítulo III e IV, as distintas narrativas são definidoras da memória social e coletiva, do reconhecimento social e das representações no cotidiano. Essa significação é respaldada pela contextualização histórica e é dada pelos sujeitos sociais envolvidos, e é refletida na maneira de se relacionar, agir, pensar e sentir dos membros da comunidade tradicional pesqueira cabista, a qual é nosso objeto de estudo.

3.1. Contextualização do conceito de cultura: A compreensão dos universos simbólicos, da formação de identidades culturais e diferenças.

> (...) É aqui que o conceito de cultura tem seu impacto no conceito do homem. Quando vista como um conjunto de mecanismos simbólicos para controle de comportamento, fontes de informação extrassomáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um (GEERTZ, 2015, p.37).

Nossa discussão inicia-se com um ponto central: a contextualização do conceito de cultura. Para que haja melhor compreensão sobre essa multiplicidade, retomamos as premissas desenvolvidas no meado do século XIX e alguns pontos chave no século XX sobre a Antropologia Clássica e Moderna, em particular, a abordagem da Antropologia Interpretativa.

Desse modo, Laraia (2007) contribui em nossa reflexão, ao trazer a contextualização da formação do conceito de cultura. Ele afirma que num primeiro momento, temos *Edward Tylor* definindo cultura. Nesse primeiro momento, o que há é a junção de dois termos no final do século XVIII e no princípio do XIX: o termo germânico *Kultur,* o qual simbolizaria todos os aspectos espirituais de uma comunidade e o termo francês *Civilization,* o qual definiria as realizações materiais de um povo. Logo LARAIA (2007, p. 25) afirma que Edward Tylor sintetizou tais termos em um só: *Culture*, que:

> (...) tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade (TYLOR apud LARAIA, 2007, p. 25). A definição de Tylor abrangia em uma só palavra todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à idéia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos (LARAIA, 2007, p. 25).

Essa primeira definição trouxe grandes contribuições na constituição da Antropologia Clássica enquanto uma das grandes áreas das Ciências Sociais. Além disso, trouxe a possibilidade de compreensão da condição humana por meio do desenvolvimento da cultura (material e imaterial), caracterizando os distintos grupos, comunidades e sociedades em diferentes períodos históricos e espaços (ambientes). Nesse aspecto, Tylor (2005, p. 69) salienta que a questão da cultura segue princípios gerais nas várias sociedades e comunidades, que ao serem investigados, permitem o estudo de leis tanto do pensamento quanto da ação humana. Desse modo, há determinação da uniformidade no processo evolutivo, o que significaria que a ação humana seria uniforme, constituindo causas uniformes partindo de Leis ditas como Universais. Haveria vários graus no processo propriamente dito e, assim, teríamos os estágios ou etapas no

processo evolutivo. Logo, o ser humano seria um agente dos processos culturais, entre eles o difusionismo, e formação de traços culturais a partir de sua experimentação cotidiana correspondendo à edificação de um processo uniforme determinado em estágios distintos na evolução, comparando, então, as distintas sociedades, "raças". Assim, Tylor (2005, p.75) afirma que:

> Pesquisados a partir de uma ampla perspectiva, o caráter e o hábito da humanidade exibem, de imediato, aquela similaridade e consistência de fenômenos expressas no provérbio italiano: 'o mundo todo é uma aldeia' (*tutto Il mondo è paese*). A partir da semelhança geral da natureza humana, de um lado, e da semelhança geral das circunstâncias da vida, de outro, essa similaridade e essa consistência podem, sem dúvida, ser traçadas, sendo estudadas com especial proveito na comparação de raças que se encontram em torno do mesmo grau de civilização.

Nesse contexto, a teoria de Tylor (2005), com base no darwinismo[14] expoente de sua época, compreenderia a diversidade cultural encontrada nas sociedades e comunidades a partir de um processo evolutivo uniforme além da lei da sobrevivência. Nessa perspectiva, Tylor (2005, p. 76) afirma que: "um primeiro passo no estudo da civilização é dissecá-la em detalhes e, em seguida, classificá-los em grupos apropriados". A teoria evolucionista linear tyloriana, então, seria formada por único caminho no processo evolutivo das distintas sociedades. Tal processo evolutivo seria composto por diferentes estágios hierárquicos definidos como: primitivo, bárbaro e civilizado. O último, por sua vez, é definido pelo padrão cultural europeu. Em outras palavras, o modo de vida europeu seria referência para compreensão do que é uma sociedade civilizada, tendo, na verdade, como consequência um processo discriminatório.

> Desta maneira era fácil estabelecer uma escala evolutiva que não deixava de ser um processo discriminatório, através do qual as diferentes sociedades humanas eram classificadas hierarquicamente, com nítida vantagem para as culturas européias. Etnocentrismo e ciência então de mãos juntas (LARAIA, 2007, p. 34).

[14] Segundo LARAIA (2017, p. 34) Para compreender a teoria Tyloriana é fundamental a contextualização do período que foi desenvolvida. Nesse sentido, temos no século XIX, um grande impacto vivenciado na Europa, pela produção do livro de Charles Darwin, *origem das espécies* e que a nascente antropologia também será influenciada pela perspectiva do evolucionismo linear.

Partindo da afirmação acima, teremos a constituição de determinados paradigmas, valores e estigmas que fomentarão a diferença cultural de maneira hierárquica, determinando a superioridade de um grupo, de uma sociedade sobre o outro o que, infelizmente, ainda ,encontramos em nosso tempo. Diante disso, a limitação da teoria de *Tylor* é evidente. Logo, embora a definição do conceito de cultura tenha sido fundamental para o próprio desenvolvimento da Antropologia Clássica, a teoria tyloriana sofreria críticas. Tais críticas buscariam, a partir de então, desenvolver novas perspectivas sobre a diversidade cultural, assim como o próprio reconhecimento da diferença.

Nesse sentido, alguns antropólogos serão essenciais em nossa reflexão, ampliando a relação dos elementos culturais com a formação simbólica das diferentes sociedades e comunidades. Isso se deve à constituição de novos paradigmas para a compreensão da diversidade cultural. Entre eles, nos atemos às teorias de *Franz Boas e Kroeber*. Tais antropólogos do século XX, além de fazerem críticas à teoria evolucionista de *Tylor*, serão de suma relevância na consolidação da Escola Antropológica Norte-Americana.

Nesse aspecto, salientamos alguns dos pressupostos de *Franz Boas*. Para Boas (2006, p. 25), a Antropologia Moderna descobriu o fato de que a sociedade humana cresceu e na sua dinâmica houve diversos desenvolvimentos em todas as partes que trazem traços culturais, muitas vezes comuns e com particularidades históricas no seu desenvolvimento. BOAS (2006) ressalta que esses traços demonstram que existem leis que governam a sociedade e que, na verdade, tais leis são aplicáveis tanto à nossa sociedade quanto às sociedades de tempos passados. Isso leva à compreensão das causas que favorecem ou retardam a civilização e seus diversos caminhos. Para isso, a constituição de métodos de pesquisa seria um grande instrumento para coleta de dados e compreensão das particularidades das distintas sociedades. Assim sendo, sobre o método, Boas (2006, p.47) afirma que:

> O método que estamos tentando desenvolver baseia-se num estudo das mudanças dinâmicas na sociedade que podem ser observadas no tempo presente. Abstemo-nos de tentar solucionar problemas fundamentais no desenvolvimento geral da civilização até que estejamos aptos a esclarecer os processos que ocorrem diante de nossos olhos.

No que se refere ao *Franz Boas*, Laraia (2007, p. 35/37) ressalta a crítica ao evolucionismo linear de *Tylor*, com a formação de um novo conceito, definindo, então, o evolucionismo multilinear. Para isso, *Boas* trouxe como eixo norteador a investigação histórica da comunidade em si mesma, a qual tem o seu próprio caminho evolutivo. Sendo assim, segundo Boas (2006), não haveria apenas um caminho a ser seguido no processo evolutivo. Franz Boas compreende que existem diversos caminhos e, por isso, a comparação simples entre as diferentes comunidades e sociedades seria equivocada. Logo, o método comparativo proposto por Boas teria Leis Universais e, consequentemente, a definição das particularidades e contextualização histórica das distintas sociedades.

Desse modo, para Boas (2006), o ponto de vista evolucionista tylorista pressupõe que o curso das mudanças históricas na vida cultural da humanidade seguiria leis definidas formando, então, um processo evolutivo linear, uniforme. Tais leis seriam aplicáveis em todas sociedades e nos seus desenvolvimentos culturais, de maneira que elas fossem as mesmas entre todas raças e povos. Logo, a crítica feita por Boas (2006) a Tylor retoma as páginas introdutórias de seu clássico *Primitive Culture*, nas quais ele parte da hipótese de que: “Se concordamos que se deve provar, antes de aceitá-la, a hipótese de uma evolução uniforme, toda a estrutura perde sua fundamentação” (BOAS, 2006, p.42).

Em nenhum momento, BOAS (2006) negara a existência de indicações de paralelismo de desenvolvimento em diferentes partes do mundo, e que houvesse costumes similares em regiões diferentes e distantes. Mas, para ele, a ocorrência dessas similaridades, que são irregulares, não poderia ser explicada com base na difusão e nem num processo evolutivo que traria a civilização européia como estágio final, para compreensão do que é ser civilizado. Assim sendo, Boas (2006, p. 42) afirma que:

> Por outro lado, podemos reconhecer que a hipótese implica a idéia de que nossa moderna civilização ocidental européia representa o desenvolvimento cultural mais elevado, em direção ao qual tenderiam os outros tipos culturais mais primitivos. Desse modo, construímos retrospectivamente um desenvolvimento ortogenético em direção à nossa própria civilização moderna. Mas se admitimos que é possível existirem diversos tipos definitivos e coexistentes de civilização, fica evidente que não se pode manter a hipótese de uma única linha

> geral de desenvolvimento. A tendência moderna de negar a existência de um esquema evolucionário geral que representaria a história do desenvolvimento cultural em todo mundo se opõe a essas proposições.

Logo, a investigação proposta por Boas (2006, p.26) propicia a compreensão do particularismo histórico e o desenvolvimento dessa comunidade. Ao ressaltar o particularismo histórico, evidencia que esse é formado por um conjunto de variáveis socioculturais, que tem significado e sentido para quem o vivencia, ou seja, traços culturais definidos pelos membros dessa comunidade. Para Boas (apud LARAIA, p. 2007), cada comunidade tem seu próprio processo evolutivo, trazendo como necessidade, para a compreensão entre tais diferenças culturais e o dinamismo das distintas sociedades, o relativismo cultural.

> São as investigações históricas — reafirma Boas — o que convém para descobrir a origem deste ou daquele traço cultural e para interpretar a maneira pela qual toma lugar num dado conjunto sociocultural. Em outras palavras, Boas desenvolveu o particularismo histórico (ou a chamada Escola Cultural Americana), segundo a qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou (LARAIA, 2007p. 37).

Por conseguinte, Laraia (2007, p. 38) salienta a contribuição de Kroeber. Logo, quando Kroeber determina a distinção do biológico (orgânico) e do cultural (social), haverá a separação da natureza humana da condição de Humanidade. Assim, o ser humano desenvolve a cultura, inventando e criando diferentes instrumentos e ferramentas. Em outras palavras, com o desenvolvimento dos processos culturais, o ser humano propiciará as formas de satisfação de suas necessidades e maneiras de organização social, de produção de saberes, de tradições e suas reinvenções. Há superação da natureza animal, tornando-se um ser social a partir de um verdadeiro acúmulo de elementos culturais. Devido a essa superação, formar -se -ia o conceito de superorgânico.

A teoria kroeberiana ainda definiu a dinamicidade da própria cultura vivenciada nas relações sociais e a organização social. Como consequência desse fato, há invenções, criações e novas significações nas distintas sociedades e comunidades, formando e alimentando um acervo de elementos

que compõem o grande patrimônio da Humanidade: a cultura. Isso significa dizer que a cultura é um resultado da experiência histórica das gerações anteriores e dos processos culturais desenvolvidos. Podemos considerar, então, que ela advém de um processo acumulativo formador da Herança Cultural, ou melhor, de diferentes heranças culturais (quando pensamos na diversidade cultural) e, consequentemente, determinante para a existência da memória social e coletiva em distintas comunidades e grupos. Nesse aspecto, Kroeber (apud LARAIA 2007, p. 38) afirma que:

> O homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é um herdeiro de um longo processo acumulativo que reflete o conhecimento e a experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse patrimônio cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um gênio, mas o resultado do esforço de toda humanidade.

Após essa contextualização sobre alguns pontos da formação da Antropologia, nossa reflexão tange às abordagens da teoria idealista da cultura. Nesse aspecto, Laraia (2007, p. 58) contribui com nossa discussão ao refletir sobre a divisão feita por *Roger Keesing* das teorias idealistas de cultura, subdividindo -as em três abordagens. De maneira concisa, a primeira abordagem é denominada como a antropologia cognitiva. Essa foi desenvolvida pelos novos etnógrafos que definem a cultura como um sistema de conhecimento a partir de seu próprio universo. A segunda abordagem, a antropologia estruturalista, por sua vez, é aquela que define a cultura como sistemas estruturais e tem como grande expoente *Lévi Strauss*.

LÉVI STRAUSS (apud LARAIA 2007, p. 59) conceitua a formação da cultura a partir de um sistema simbólico que é uma criação acumulativa da psique humana. Tal sistema é definido pela estruturação dos domínios culturais e é considerado como uma criação acumulativa da mente humana, determinante no estabelecimento da estrutura social nas comunidades. Desse modo, para Lévi Strauss (2001, p.137), o pensamento humano estaria submetido às regras inconscientes (ou conjunto de princípios) que controlam as manifestações e relações de um grupo. Entre tais regras, o grande marco é a proibição do incesto, como parte fundamental e estruturante da organização social num primeiro núcleo: de parentesco.

Por fim, nessa contextualização sobre o conceito cultura, Laraia (2007, p. 58) afirma que a terceira abordagem idealista é denominada Antropologia Interpretativa e traz, como um dos grandes representantes, Clifford Geertz. Tal abordagem define cultura como sistemas simbólicos que trazem sentidos e significados. Para Geertz (2015), quando estamos estudando uma determinada cultura, estamos, na verdade, estudando um acervo de códigos, de símbolos que são partilhados pelos membros dessa cultura. Assim, para que haja o entendimento de tais sistemas simbólicos é fundamental o estabelecimento de sua historicidade, das mudanças, das nuanças e de como tais sistemas são determinantes nas relações sociais vivenciadas pelos membros do grupo, da comunidade. Dessa forma, nessa abordagem haveria um processo interpretativo para que houvesse a compreensão dos possíveis significados, sentidos e representações. Logo, Geertz (2015, p. 33) contribui para nossa reflexão ao argumentar que:

> Do ponto de vista de qualquer indivíduo particular, tais símbolos são dados, na sua maioria. Ele os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais podem ou não participar. Enquanto espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: para fazer a construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para auto-orientar-se no "curso corrente das coisas experimentadas"[15].

Assim, partimos boa parte de nossa reflexão da Antropologia Moderna parte, especificamente, dos pressupostos da teoria geertziana (Antropologia Interpretativa). Essa definição se deve ao fato de ficar evidente, para nós, a importância da compreensão de tais sistemas simbólicos para a re-descoberta de diversas comunidades. Ao longo de nossa reflexão, nos ateremos às particularidades da comunidade de Arraial do Cabo por serem definidoras da identidade cultural e do sentido pleno da diversidade cultural. Segundo a teoria geertiziana, tais sistemas traduzem uma gama de elementos culturais que são apreendidos pelos indivíduos da comunidade. Para que isso seja o arcabouço da construção da realidade social, salientamos a função do processo de socialização, intermediador das interações sociais vivenciadas. Sendo assim,

[15] Expressão usada por Clifford Geertz tomada como empréstimo de John Dewey (2017, p. 33)

compreendemos que o sujeito social precisa desses sistemas simbólicos para tornar-se um ser social e, consequentemente, ganhar sentido no mundo em que vive, por isso são símbolos significantes. Nessa perspectiva, Geertz (2017, p. 33) nos diz que:

> O homem precisa tanto de tais fontes simbólicas de iluminação para encontrar seu apoio no mundo porque a qualidade não simbólica constitucionalmente gravada em seu corpo lança uma luz muito difusa. Os padrões de comportamento dos animais inferiores, pelo menos numa grande extensão, lhes são dados com sua estrutura física: fontes genéticas de informação ordenam suas ações com margens muito mais estreitas de variação, tanto mais estreitas e mais completas quanto mais inferior o animal. Quanto ao homem, o que lhe é dado de forma inata são capacidades de respostas extremamente gerais, as quais, embora tornem possível uma maior plasticidade, complexidade e, nas poucas ocasiões em que tudo trabalha como deve, uma efetividade de comportamento, deixam-no muito menos regulado com precisão. Este é, assim, o segundo aspecto de nosso argumento. Não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade.

Isso significa dizer que existe a preparação desses indivíduos pelas gerações anteriores para participarem da vida social na comunidade, tornando-se sujeitos sociais. Sendo assim, há uma espécie de programação via socialização nesses sujeitos sociais por apreenderem a herança cultural, ou seja, seus sistemas de símbolos significantes acumulativos. Portanto, poderão cumprir suas funções e papéis sociais, estarão moldados para viverem nessa comunidade. Isso se deve ao fato de existir a internalização de tais sistemas simbólicos específicos e, assim, ganhando a condição de Humanidade. Em outras palavras, humanizando-se tornam-se seres sociais para viverem em comunidade, em sociedade.

> Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas (...) aqui, ser humano certamente não é ser Qualquer Homem; é ser uma espécie particular de homem, e sem dúvida os homens diferem (GEERTZ, 2015, p. 37/38).

Os sistemas simbólicos, então, são compostos por diversos signos e elementos culturais, material e imaterial. Como foi dito, a cultura pode ser considerada como todas as realizações e as possibilidades de realizações humanas (*Kultur* e *Civilization*)[16]. Sendo assim, consideramos cultura como o que determina o sentido de nossa condição de humanidade e traz em seu bojo a diversidade.

Portanto, existem os rituais, mitos, arte, valores, linguagem, regras e normas, tradições, vestimentas, crenças, saberes, sonoridades, costumes. Temos um conjunto de princípios e sistemas simbólicos que norteiam as ações sociais, a forma de pensar, sentir, perceber, se relacionar, se agrupar. Em outras palavras, somos preparados para viver em uma determinada comunidade, e de forma macrossocial em uma determinada sociedade, quando nos tornamos seres sociais. Desse modo, os sistemas simbólicos são considerados como formadores de uma determinada "cultura" (comunidade) e ganham sentido ao serem vivenciados, compartilhados entre os atores sociais, com a construção da identidade cultural e, consequentemente, dos sujeitos sociais. Então, os diversos sistemas simbólicos ganham representações e significados nas interações sociais cotidianas, das diferentes comunidades, e por isso se tornam tão múltiplos.

Além disso, a definição de diferentes papéis sociais e diferentes funções a serem cumpridas permite que a multiplicidade seja algo comum vivenciado por um mesmo ator no desenvolvimento de seus papéis sociais na comunidade. Segundo Castells (1999, p.22):

> No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (ais) prevalece (m) sobre outras fontes de significado. Para um indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas.

Logo, a partir dessa multiplicidade de identidades mediante as funções sociais desenvolvidas pelo indivíduo, haveria distintas concepções, significações socioculturais. Além disso, essa multiplicidade, quando articulada coletivamente

[16] Cf in Tylor (2005).

e desenvolvida no interior das comunidades, formaria as diferenças culturais, determinantes para a existência da diversidade cultural. Assim sendo, há a definição dos diferentes modos de vida, devido às particularidades e aos diversos sistemas simbólicos, em períodos históricos distintos. A cultura, então, é considerada como dinâmica, ou seja, viva, e por isso é capaz de transcender o tempo através da constituição da herança cultural e formação no meio social da memória social e coletiva. Essa, por último, assim como a própria cultura em sua totalidade diante da interação social são capazes de reinventarem-se e ressignificarem-se.

3.2. Considerações sobre identidade cultural, produção da diversidade cultural e de diferenças nas comunidades tradicionais

Segundo Candau (2016), a memória social e coletiva é considerada a força motriz da identidade, ou seja, a memória é geradora da identidade quando pensamos que a identidade é uma construção social. Sendo assim, a memória social e coletiva fortalece a identidade cultural. Mas, em nenhum momento essa memória é engessada. Ao contrário, ganha novos moldes, novas interpretações, pois depende da representação que o indivíduo tem e faz sobre sua própria identidade. Nas palavras de Candau (2016, p. 16):

> A memória, ao mesmo tempo em que nos modela, é também por nós modelada. Isso resume a dialética da memória e da identidade que se conjugam, se nutrem mutuamente, se apoiam uma na outra para produzir uma trajetória de vida, uma história, um mito, uma narrativa.

Nesse sentido, por sua vez, Castells (1999, p. 23) salienta que do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. O que se busca desmistificar é como, qual referencial, quem são os envolvidos, por que, e para que isso acontece. Tais questões são norteadoras para que tenhamos a possibilidade de compreensão de uma identidade cultural específica, de um *ethos*, de uma comunidade. Isso significa dizer que a construção das identidades traz como grande matéria-prima o que é fornecido pela história, geografia, pelas instituições, pela memória social e coletiva, pelas religiões – entre outras variáveis – formando as estruturas e organização dessa sociedade e

comunidade especificamente. Partindo desses fatores, vislumbramos a existência da identidade intrinsecamente relacionada à memória coletiva, para a sobrevivência de comunidades tradicionais na atualidade.

Tal afirmação converge com os pressupostos de Halbwachs (2003), pois para ele, quando falamos de memória coletiva teríamos que partir da ideia de seleção, e assim, reconstrução da própria memória coletiva. Isso acontece a partir dos interesses do presente. Por isso, a memória é considerada um dos fatores primordiais da identidade individual e coletiva. No que se refere à coletividade, a memória é uma expressão, uma manifestação que traz as ressignificações do presente dadas pelos membros que a compartilham. Nesse contexto, Halbwachs (2003) afirma que determinados eventos continuam a ganhar espaço no tempo, na história, como lembrança. Tais eventos continuam tendo significado para o grupo, para a comunidade, a qual é formada por memórias que são plurais, por serem um somatório das memórias individuais que têm representações e que estão sendo compartilhadas, contribuindo, então, para a constituição da identidade cultural coletiva.

Desse modo, a construção de identidades por ter relação com o tempo e espaço (período histórico e geográfico/ territoriedade) terá determinantes do conteúdo simbólico vivenciado pelos membros da comunidade, que são, *a priori*, elementos culturais, traços culturais da identidade cultural compartilhados pelos mesmos, presentes nessa memória coletiva. Os traços culturais são aqueles sistemas simbólicos que, ao serem formados por elementos culturais materiais e imateriais, estruturam a base do modo de vida da comunidade tradicional. Por isso, estão presentes na memória social coletiva, e são reconstruídos, ao serem processados e ressignificados pelos atores sociais envolvidos no presente.

> Avento aqui a hipótese de que, em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva, e para quê essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem (CASTELLS, 1999, p. 23-24).

Diante disso, consideramos a importância desses sistemas simbólicos para que haja a reconstrução da memória coletiva e a constituição de diferentes identidades culturais (individuais e coletivas), que caracterizam as distintas

comunidades. Tedesco (2004) e Halbwachs (2003) têm como denominador comum a reconstrução da memória social e coletiva como aquelas que trazem em seu bojo elementos definidores da realidade social vivenciada pelos membros da comunidade. Assim sendo, a redefinição da memória percorre um processo dinâmico tanto no plano individual quanto coletivo. Esse processo traz espaço não só de uma rede de atividades de seleção, de filtragem, mas de reinterpretação e reformulação do passado permitindo que haja a transformação/renovação do sentido diante das demandas do presente. Nesse contexto, Tedesco (2004, p. 59) afirma que: "sua função está em preservar os elementos do passado que garantem aos sujeitos sua própria continuidade e afirmação identitária, do que propriamente fornecer uma imagem fiel do passado".

É nesse ponto que evidenciamos a relação existente entre tais sistemas simbólicos, a reconstrução da memória social e coletiva com a formação identitária. Por conseguinte, essa relação é extremamente relevante para promover a coesão entre os membros da comunidade por possibilitar o fortalecimento do sentimento de pertencimento. Esse, por sua vez, é refletido nas relações cotidianas quando há o estabelecimento do reconhecimento social entre os membros da comunidade na dimensão comunitária.

Partindo desse pressuposto, consideramos a formação da identidade social e coletiva como uma construção necessária às distintas comunidades. Sendo assim, quando analisamos a existência de identidades culturais das comunidades tradicionais, compreendemos que essas são edificadas pela produção de traços culturais firmados na reconstrução da memória social e coletiva, sobrevivendo à temporalidade e desafios da Modernidade. Nesse aspecto, Castells (1999, p. 24) afirma que há três formas e origens de construção de identidades: identidade legitimadora, identidade de resistência e identidade de projeto[17]. Segundo o autor cada tipo de processo de construção de identidade leva a um resultado distinto no que se refere à constituição da vida social.

[17] Segundo MANUEL CASTELLS em seu livro *O poder da Identidade* (1999, p. 24) há distinção na construção da identidade, definindo três tipos: a identidade legitimadora corresponde aquela que é introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais e se aplica a diversas teorias do nacionalismo. Já a identidade de resistência é criada por atores que se encontram em posições e condições desvalorizadas, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes que permeiam as instituições da sociedade. Por último,

O fato, para nós, é que as duas últimas definições de identidade estariam entrelaçadas, sendo uma consequência da outra. No que tange às comunidades tradicionais é perceptível que, ao formar a identidade cultural, tendo como ponto de partida os elementos culturais que estruturam o seu modo de vida nas relações cotidianas entre os seus membros, teríamos a identidade de resistência. Essa, por sua vez, seria uma forma de sobreviver à padronização cultural dominante que legitima uma cultura em relação às demais. Assim sendo, ela seria um caminho para a mobilização iniciado com o reconhecimento na dimensão comunitária. Essa, por sua vez, manteria a comunidade coesa ainda que haja conflitos internos e possibilitaria a constituição da terceira identidade: de projetos. Nesse contexto, Castells (1999, p.25) salienta que a identidade de resistência é um tipo de construção que leva à formação de comunas, de comunidades. Já a identidade de projetos pode ser considerada como a consequência da organização, da coesão social, pois favorece a mobilização da comunidade tradicional em torno de um projeto gerador de novas perspectivas para os seus membros.

Isso nos leva a pensar sobre a formação da diferença e das diversas identidades culturais e, consequentemente, da diversidade cultural. Logo, frente à diversidade cultural, compreendemos a relação entre o reconhecimento social comunitário e o sentimento de pertencimento como base estrutural na formação identitária de resistência, particularmente, quando pensamos nas comunidades tradicionais. Apenas desse modo os membros de uma comunidade podem se reconhecer e se verem como pares. Isso é de suma importância para que haja a relação direta entre identidade de resistência e projetos e a coesão da comunidade.

Tal relação, quando existe, é determinante para a formação, manutenção e perpetuação de uma gama de grupos, comunidades, sociedades que se distinguem devido aos seus elementos e traços culturais materiais e imateriais, ou seja, aquelas particularidades. Por meio da construção da identidade de resistência, é visível a relação com o reconhecimento comunitário, pois na vida cotidiana compartilhariam os sistemas simbólicos significantes e elementos

teríamos a identidade de projeto que corresponde quando os atores sociais, utilizando de qualquer material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, busca-se a transformação na estrutura social.

culturais. E num segundo momento, por sua vez, por meio da construção da identidade de projetos poderia expandir o sentido respeito e autorrespeito entre os sujeitos sociais e, assim, possibilitaria a busca pelo reconhecimento na dimensão societária e o sentido de justiça.

No que se refere à constituição dessa identidade de resistência percebemos os sistemas simbólicos como fio condutor nas interações sociais. Entre os diversos sistemas simbólicos, há o que é imprescindível para a manutenção, criação e comunicação. Neste aspecto consideramos a importância dos elementos/sistemas linguísticos – nossa língua, por exemplo, o português, é latina e traz características próprias –, ou da linguagem. Esses sistemas, de certa forma, permitem a interação entre os membros e, assim, a passagem da herança cultural de geração para geração. Ao longo da história, a produção de universos simbólicos, ferramentas, aumentam e são acumulativas. Seria, então, por meio de sistemas linguísticos que os universos simbólicos poderiam ser compartilhados. Além disso, também seriam considerados como ferramentas que permitem a relação do sujeito e objeto com sentido e significado. Acrescentamos que tais sistemas de linguagem se distinguem e caracterizam a constituição daquela identidade cultural e seu sentido, da mesma forma que há construção da diferença. Nesse contexto, partimos dos pressupostos de Silva (2014, p. 73-74) ao afirmar que:

> Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a serem naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fato da vida social diante dos quais deve tomar posição (...) a identidade assim concebida parece ser um positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato”autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autoconcebida e autossuficiente. Na mesma linha de raciocínio, também a diferença é concebida como uma entidade independente. Apenas, neste caso, em oposição à identidade, a diferença é aquilo que o outro é: “ela é italiana”, “ela é branca”, “ela é homossexual”, “ela é velha”, “ela é mulher”. Da mesma forma que a identidade, a diferença é, nesta perspectiva, concebida como autorreferenciada, como algo que remete a si própria. A diferença, tal como a identidade, simplesmente existe.

O fato é que o ser humano, com os processos culturais, ou seja, com sua capacidade inventiva, criativa e comunicativa através dos sistemas linguísticos, trouxe a produção, em sua totalidade, de um enorme acervo cultural. Esse

acervo é fragmentado por ter a produção do que chamamos de diferenças, particularidades dos grupos, comunidades e sociedades de maneira geral. Por isso, há uma grande teia de elementos socioculturais intermediada pela linguagem, pela narratividade.

Entretanto, quando definimos a identidade de um povo, por exemplo, ao afirmar que “somos brasileiros”, deixamos claro que há uma prerrogativa negativa. Ou seja, essa afirmativa traz uma negação, como, por exemplo: “não somos argentinos”, “não somos australianos”. Assim, definimos que a produção da diferença determina também o ato de negar o que é diferente (não somos argentinos, australianos, franceses etc.) e é a afirmação do que o caracteriza (somos brasileiros): seus elementos culturais, sua historicidade, sua língua. Sendo assim, estamos compactuando com seus sistemas simbólicos e elementos culturais. É perceptível que esses são definidores de valores, tradições, ritos, mitos, hábitos, sabores, sonoridade, conhecimentos e saberes, um modo de vida e de estar no mundo.

Em suma, quando refletimos sobre a relação entre a produção de diferença e identidades culturais, é perceptível que a definição da diferença constitui um componente conceitual chave que visa a definir quem é a “identidade” e quem é a “diferença”. Em outras palavras é classificado, então, quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo, comunidade, sociedade (depende do referencial). Por isso existem diferentes dimensões de reconhecimento social e desenvolvimento do sistema eticidade.

Existe a luta pelo reconhecimento social que se depara com a imposição do que seria definido como “cultura diferente, exótica, tradicional”. Assim sendo o reconhecimento social é mediado por conflitos sociais, e por isso, há necessidade da organização da comunidade através da definição da identidade de resistência. Isso é fundamental para mudar a construção da realidade social que parte de um padrão cultural, formado pela identidade legitimadora imposta pelas instituições dominantes (CASTELLS, 1999). Logo, a produção da diferença, ao longo da história da Humanidade, traz em sua cercania a necessidade de romper com velhas ideias de homogeneidade cultural[18], padrão cultural. Hoje, refletirmos sobre essa relação entre a diferença e a identidade que

[18] Cf in Boaventura de Souza Santos & José Arriscado (2003).

ainda é um dos grandes desafios para que tenhamos o respeito e autorrespeito. Em suma, existem identidades fragmentadas que correspondem às distintas comunidades, entre elas, as tradicionais. O somatório de tais identidades, na verdade, caracteriza a identidade numa visão macrossocial que representa a identidade brasileira em sua totalidade, numa perspectiva multicultural.

É nesse sentido que também refletimos sobre os movimentos comunitaristas. Bauman (2003) ressalta a existência dos movimentos comunitaristas, de maneira que, embora se apresentem como um processo inocente de fortalecimento de comunidades "naturais" – geralmente organizadas em torno de uma etnia comum – se constroem a partir de discursos excludentes e preconceituosos, que reivindicam e afirmam sua identidade por meio dessa relação: identidade e diferença. Isso é favorecido pela definição no interior do movimento comunitarista determinados elementos culturais – símbolos, signos e representações - que compõem a identidade da comunidade.

Por conseguinte, essa definição acaba por desenvolver discursos e práticas também de negação e, desse modo, teríamos a não aceitação dos "diferentes", inclusive entre seus membros. Isso possibilita a exclusão e a marginalização daqueles que passam a ser estigmatizados pela própria comunidade e pela sociedade. Num movimento endógeno com a rotulação de quem pertence ou não ao grupo, à comunidade, há o enfraquecimento do sentimento de pertencimento e, assim, do próprio reconhecimento social comunitário.

Nesse contexto, é perceptível que deve ser pensado, além dos significados e das sensações, que a ideia e o sentido da palavra "comunidade" têm algo bom e acolhedor. Há também o sentido dado ao não reconhecimento da diferença. Nesse aspecto, os movimentos comunitaristas também abrangem processo de exclusão dos "outros", daqueles que não compõem ou não estão "aptos" a compor a comunidade. Promovem uma distinção entre as culturas, de maneira negativa. Isso significa dizer que quando a cultura é pensada dessa forma, as sociedades, grupos e comunidades seriam competidoras.

Desse modo, seria como se estivessem em lados opostos produzindo e representando as situações de desrespeito social, pois as diferenças são percebidas como ameaça. São as situações de desrespeito social que alimentam a desigualdade social, a intolerância, a formação de estigmas, rótulos

sobre o que se diferencia do que é definido como “padrão cultural” em uma determinada sociedade, comunidade. Além disso, quando pensamos dentro da comunidade, a formação de exclusão dos distintos membros provoca o enfraquecimento do sentimento de pertencimento.

Em suma, a existência da diferença é uma produção histórica da mesma forma que a identidade cultural. Não há apenas um padrão cultural. Não há homogeneidade cultural. Na verdade, as diferentes comunidades e grupos trazem seus sistemas simbólicos, suas particularidades. Assim, a produção da diferença é definidora das diversas identidades culturais, por terem símbolos significantes distintos. Embora as diferenças culturais e sociais existam, elas, ou melhor, os diversos elementos culturais que as determinam não devem ser usados como forma de mensurar as diferentes culturas, classificando-as e cometendo, consequentemente, atos de desrespeito social com aqueles que se diferenciam do seu modo de vida, inclusive num movimento endógeno. Por isso, as diferenças devem ser percebidas numa perspectiva multicultural. Devem ser respeitadas em sua totalidade, para que possamos pensar no princípio de justiça social como equidade, na ética da alteridade e nos reconhecimentos comunitários e societários.

Para isso, refletimos sobre a concepção de “padrão cultural”, que percorre o meio social como uma ideia de homogeneidade cultural e se tornou um paradigma vivenciado no senso comum. Tal padrão cultural, além de ser equivocado, não permite uma unidade entre as diferentes e fragmentadas culturas e, assim, o reconhecimento das mesmas. Consequentemente, não é perceptível o sentido de justiça como equidade, pois não há legitimação horizontal das diferenças e aceitação da própria diversidade cultural com todas as suas particularidades e especificidades.

Consideramos que as consequências desse fato são alimentadas por um discurso de homogeneização cultural e a ausência da estima social para com as diferentes comunidades que compõem a sociedade (RAWLS, 1997). Em outras palavras, através da ideia da homogeneização cultural, da marcação da identidade como única, passamos ter a “demonização” da diferença. Isso se reflete no processo discriminatório e classificatório segundo a verticalização das diferentes culturas. Tal fato culmina no que Honneth (2009) define como desrespeito social constituindo, isto é, na vida social há invisibilidade social e

exclusão social de diferentes grupos e comunidades, como as comunidades tradicionais do território brasileiro.

Por isso, por meio da teoria honnethiana fica evidenciada a importância do reconhecimento social comunitário. Em nossa atualidade é perceptível que é nas comunidades que se deposita a confiança. Logo, para o indivíduo, a comunidade representa atualmente um porto seguro. Ela passa a ter uma grande representatividade pela promessa de apoio, compreensão mútua e relações recíprocas. Além disso, a comunidade, quando fortalece o sentimento de pertencimento, favorece a harmonia de interesses e definição da "identidade comum" entre seus membros. Assim sendo, é através da expectativa de que na comunidade se encontre a segurança e a certeza do respeito, que há o restabelecimento da confiança entre os membros, e, portanto, o fortalecimento do sentimento de pertencimento. Esses, por sua vez, ao se reconhecerem, passam a se ver como pares e iguais.

Isso traz para nossa discussão os bens primários rawlsianos (1997), pois ao terem relações de reciprocidades, alimentam-se a autoestima social, a relação entre respeito e autorrespeito. Tal relação é favorecida quando os membros compactuam com os elementos culturais experimentados na vida cotidiana. Esses elementos, como vislumbramos na teoria geertiziana, ao serem passados de geração à geração, ganham sentido, significado e representação para a existência do seu modo de vida e, assim, percorrem o processo de reconstrução da memória coletiva e social, construindo o sentido de identidade cultural de resistência.

Isso significa dizer que na pós-modernidade, as comunidades não têm como manter "puras" as suas tradições, elas não podem mais manter instransponíveis as fronteiras que separam o "dentro" e o "fora". Na verdade, o que há são reinvenções, redescobertas e ressignificações dos elementos culturais e da própria memória social e coletiva. Assim, seus universos simbólicos ganham novos espaços, dimensões e representações no cotidiano de quem os vivencia, mantendo-se vivos e dinâmicos assim como a própria cultura e vida social.

Não há comunidade natural. Há comunidade construída a partir de uma gama de elementos culturais que são a base da realidade social daquela comunidade. Logo, Berger & Luckman (1985) contribuem em nossa argumentação ao afirmarem que a identidade cultural é uma construção social

que transita no meio social e por isso pode ser formadora do sujeito social. Ela é definidora de suas relações e é modificada de acordo com a realidade social, além de ser apreendida pelo processo de socialização, como já foi argumentado. É dessa forma, por sua vez, que Bauman (2003, p.19) contribui ao afirmar que o sentido de comunidade "natural" está sendo substituído pela "comunidade do entendimento comum".

O fato é que essas novas formações comunitárias permanecerão frágeis e vulneráveis quando pensamos no reconhecimento societário na atualidade. Por isso, entendemos que seus membros devem estar atentos, em constante vigilância, visto que o "entendimento comum" só pode ser alcançado, como afirma Bauman (2003, p.19): "ao fim de longa e tortuosa argumentação e persuasão e em competição com um número indefinido de outras potencialidades".

Nessa comunidade, a unidade partindo da argumentação de Bauman (2003), precisa ser construída, produzida e estará sempre sujeita à contestação, discussão e reflexão. Sendo assim, em todo processo que há interação social nos grupos sociais e nas comunidades é fundamental a relação dialógica de maneira democrática entre os membros. Em outras palavras, a discussão é a base para chegar aos objetivos que estão imersos no contexto de justiça social. Por isso, os membros devem trazer consigo o respeito social e se perceberem como pares iguais e livres, constituindo para si o autorrespeito. Nesse aspecto, podemos vislumbrar a constituição do reconhecimento comunitário a partir do que o identifica: a identidade cultural.

Em suma, a identidade cultural – em particular a definida como de resistência por Castells (1999) – de uma comunidade tradicional traz um acervo de elementos materiais e imateriais, os quais foram e são definidos pela sua historicidade e experiência cotidiana. Essa identidade não só estabelece particularidades e ressignificações, mas também constitui a autoestima da comunidade. Desse modo, a identidade cultural, com todos os elementos culturais envolvidos, favorece para que, no cotidiano, haja a vivência do sentimento de pertencimento entre os membros das comunidades tradicionais e a coesão entre os mesmos. Mas em nenhum momento deve-se classificar aquele que se diferencia de forma negativa. Apenas assim teremos a ética da alteridade e a diversidade cultural sendo vivenciadas de forma plena e positiva

pelas diversas comunidades tradicionais que compõem a sociedade brasileira.

3.3. Comunidades tradicionais: territoriedade, ancestralidade, elementos culturais e saberes compartilhados

Na diversidade cultural brasileira, como já foi exposto, encontramos um enorme acervo formador de diferentes identidades culturais. Logo, entre elas, temos aquelas que são definidas como comunidades tradicionais, as quais se encontram em diversos ambientes no Brasil e são determinantes para compreendermos o que nos forma: a cultura. A cultura, bem definida de diferentes formas, pelos diferentes períodos, escolas e autores, nos remete a pensar num ponto de convergência entre eles: a formação dos sistemas culturais. Estes, por sua vez, são formados por elementos e traços culturais materiais e imateriais que são encontrados no cotidiano, nas relações travadas no dia a dia, por isso, são a base da socialização.

O interessante é que a socialização só é possível porque existe o que ser mediado que, para nós, seria a própria memória social e coletiva. Essa memória representa o parâmetro para a compreensão de tais comunidades e a existência das mesmas e suas transformações, reinterpretações.

É desse modo que, a partir dos pressupostos geertzianos (2015), os sistemas culturais se dão dentro do discurso e através de diversas ferramentas, instrumentos de ação, relação e organização social. Assim, como sistemas que estão entrelaçados a signos interpretáveis, a cultura não significa poder. Para Geertz (2015, p.10), a cultura não pode ser uma mera atribuição casual dos fatos, dos acontecimentos sociais ou as próprias instituições. A cultura seria o contexto que pode ser descrito de maneira inteligível. Sendo assim, a cultura é formada por sistemas, os quais são construídos e modelam as ações vivenciadas no cotidiano das comunidades. Quando vislumbramos a existência desses sistemas significantes de uma comunidade tradicional, torna-se claro que eles são correspondentes ao acervo passado de geração em geração, que constroem a memória social e coletiva (CANDAU, 2016) tendo a narratividade como mediadora.

3.3.1. As Comunidades tradicionais, a historicidade e os sistemas simbólicos significantes

Ao pensarmos sobre as comunidades tradicionais temos referência de diversos autores. Mas, partiremos da reflexão de Tonnies (apud LIFTSCHITZ, p. 2011), que é considerado um marco no desenvolvimento do conceito no livro: *Comunidade e sociedade* em 1881. Influenciado pela época, percebemos que a sua formação teórica envolve o historicismo e o positivismo. Dessa forma, o termo comunidade surge como um "Tipo Puro", de maneira que faz relação aos ideais positivistas, ao conceber comunidade como um "organismo vivo" que funciona de maneira equilibrada, harmonizada, o que demonstra a influência sofrida pelo autor pela teoria durkheimiana (positivista). Entretanto, ele também traz referências simbólicas e torna clara a dimensão afetiva vivenciada pelos membros de uma comunidade e sua construção. Isso significa dizer que o indivíduo seria cercado pela afetividade num primeiro momento no núcleo familiar e, por conseguinte, os laços comunitários seriam considerados um prolongamento dessa "afetividade" considerada "natural". Tal argumentação irá de encontro a teoria trabalhada por Honneth (2006), a qual a base trouxe pressupostos hegelianos como vimos.

Embora nessa primeira definição houvesse a relação consanguínea, afetividade e comunidade, há outras formas comunitárias. Nessas últimas, por sua vez, além da unidade afetiva se teria a associação de dimensões objetivas como, por exemplo, a comunidade de lugar que é determinada pela territoriedade, ou seja, o território compartilhado e tarefas sociais. Além disso, ele define a comunidade de espírito a qual também remete a um lugar e a um laço social que é imaterial, vivenciada pelos valores morais e religiosos. O fato é que, segundo alguns pressupostos tonnieanos pontuados por Liftschitz (2011, p. 23-24), a comunidade traz consigo a construção de um modo de vida mais simples e saudável. Ela modela, entre seus membros, o sentido de companherismo tornando- o mais significativo nas relações e estabelece a solidariedade mecânica (conceito durkheimiano, pressentes nas sociedades ditas como primitivas e tradicionais), entre seus membros a partir dos laços afetivos comunitários. Entretanto, orientado pelo Historicismo, afirma que as suas definições seriam uma parte integrante para a compreensão das

comunidades. Porém, essas definições seriam transitórias e, por isso, precisariam ser discutidas e repensadas para que possibilitassem uma perspectiva de preservação das comunidades no cenário da Modernidade.

Além disso, há uma percepção de que a comunidade seria uma transição para a sociedade devido às transformações internas, ao seu crescimento, assim como da divisão social do trabalho. Há autores que consideravam essa concepção tonnieana endógena e outros, por sua vez, exógena, mas o fato é que eles tinham um ponto em comum: a importância do reconhecimento entre os membros para existir os laços comunitários. Entretanto, a comunidade não estaria alheia à mudança social possibilitando, então, o comunitário seguir em direção ao societário em que haveria entre os membros envolvidos a solidariedade social orgânica, devido à divisão do trabalho e seu grau de complexidade, e não mecânica como nas comunidades.

Já segundo Diegues e Arruda (2001), o conceito de cultura tradicional está diretamente ligado à cultura distinta de outras noções de território e espaço onde o grupo social se reproduz economicamente e socialmente. Tal fato demonstra a importância da historicidade para a definição do modo de vida. Nesse contexto, o companheirismo se referiria também ao reconhecimento entre os membros como pares. Para tanto, ressaltamos os pressupostos de Diegues e Arruda (2001), os quais determinam alguns pontos para que se considere uma comunidade como comunidade tradicional. Entre eles ressaltamos os pontos abaixo:

1. A relação direta com a natureza, com a territoriedade, recursos naturais e desenvolvimento do modo de vida.
2. O conhecimento aprofundando da natureza e de seus ciclos para que haja estratégias tanto do uso quanto do manejo dos recursos naturais. Além disso, o conhecimento acumulado é transferido pela oralidade de geração em geração.
3. A noção de território, espaço no qual o grupo social, a comunidade se mantém se reproduzem tanto economicamente quanto socialmente.
4. Outro fator é a moradia e a própria ocupação do território por várias gerações, mesmo que alguns de seus membros tenham se deslocado migrado, para outros espaços e regressado para o lugar de seus antepassados.

5. A importância da atividade de subsistência, ainda que a produção possa ser considerada mais ou menos desenvolvida implicando a sua relação mercadológica.
6. Outro ponto fundamental é a relevância da unidade familiar, doméstica ou comunal e das relações de parentesco, compadrio e companheirismo para realização de atividades econômicas, sociais e culturais.
7. A forma pela qual são executadas tais tarefas, que geralmente são simples, com impacto limitado sobre o meio ambiente propriamente dito. Além disso, há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho sobressaindo o artesanal.
8. E ainda, temos como fator a autoidentificação ou identificação por outros de pertencer a essa cultura compartilhando o modo de vida e seus traços culturais.

A definição das comunidades tradicionais que no percorrer da história interagem com a natureza e com os costumes repassados de geração em geração, como as pesqueiras e quilombolas, possibilita a compreensão do sentido de preservação, ao tentarem dar continuidade às tradições recebidas dos antepassados, mesmo com ressignificações e reinterpretações. Para isso, percebemos o uso de narrativas por meio da oralidade. Tais narrativas são definidoras de um riquíssimo sistema simbólico e, assim, de modos de vida e são constituintes da memória social e coletiva. Essa, por sua vez, retorna a um lugar remoto no tempo vivido rompendo o esquecimento dando, então, espaço à vida e às lembranças “recontadas”, constituindo uma colcha de retalhos confeccionada por todos os membros envolvidos na comunidade. Por isso, essas estão sendo vistas nas últimas décadas sob uma nova perspectiva pelos cientistas sociais, historiadores, pelo poder público e segmentos da sociedade, em geral.

De acordo com Certeau (2000), os saberes tradicionais se constroem e se reconstroem todos os dias por indivíduos comuns e que são os fios condutores da historicidade e sobrevivência da própria comunidade. É evidente o papel do homem simples como membro detentor de identidade própria e coletiva, mas que também deve ser reconhecido e respeitado pelos agentes externos e inseridos no contexto nacional como produtores de conhecimentos e

mantenedores de tradição do modo de vida desenvolvido. Logo, percebemos que há necessidade da continuidade das tradições através da oralidade e símbolos formadores da identidade. Diante desse fato, é importante salientar que a formação e redefinição da identidade cultural de resistência, especificamente, acontecem a todo instante e constroem-se conforme as forças do local e a interferência das tradições. Ou seja, vão sendo "reconstruídas" dentro das comunidades tradicionais. Nesse contexto, Braga (2000, p. 82) contribui para nossa reflexão ao afirmar que:

> O homem nasce totalmente dependente das condições históricas e suas funções intelectuais e comportamentos relacionados se desenvolvem na medida da sua interação com o outro, da sua inserção na cultura. Essa inserção na cultura constitui a complexificação da vida do homem, a qual estabelece sobre duas bases: o uso do instrumento e o uso do signo. No homem, a memória está ligada ao uso dos signos que é produtos de sua interação social.

Sendo assim, compreendemos que num primeiro momento, até como forma de sobrevivência, os laços comunitários são firmados tanto subjetiva quanto objetivamente. A convivência entre os atores sociais foi "obrigada" pelo contexto político, geográfico, histórico, da mesma forma que há a formação de sua consciência social. Tais contextos geram condições históricas determinadas. Consequentemente, quando refletimos no que concerne às comunidades tradicionais há a constituição de uma gama identitária e cultural complexa. Tais identidades definem os instrumentos, signos e universos simbólicos das mesmas. Portanto, ao longo da história de construção do povo brasileiro, especificamente, há diferentes culturas, e por conseguinte, diferentes identidades de resistência e de projetos que definem as tradições e modos de vida das mais diversas comunidades tradicionais.

Nesse contexto, percebemos o peso que as tradições e a gama de sistemas simbólicos têm para as comunidades tradicionais. Há uma estrutura de elementos significantes (GEERTZ, 2015) que se refletem na forma de pensar, na forma de se relacionar entre os membros da comunidade. Logo, por mais que tais sistemas sejam ressignificados e reinventados tornam-se elos entre os membros da comunidade para manterem a comunidade viva na sociedade. Dessa forma, quando pensamos em comunidades tradicionais, há particularidades culturais determinantes para sua identidade cultural coletiva e

individual. Isso significa dizer que tais particularidades se refletem no cotidiano, possibilitando a existência do sentimento de pertencimento, do reconhecimento social comunitário e, por conseguinte, definem a importância da memória coletiva para ambos. Em suma, os elementos estruturantes significativos, definidores das particularidades de uma comunidade, compõem a memória coletiva e, desse modo, por meio da oralidade suas diferentes narrativas dão ênfase ao que foi vivenciado, experimentado e trazem um acervo para compreensão do seu modo de vida e sua historicidade.

Nesse sentido, Halbwachs (2003, p.138) afirma que "(...) a memória faz mediação com o tempo e a reconstrói sem cessar". Ressaltamos que, para o autor, a memória seria tanto social quanto coletiva. Diante disso, para HALBWACHS (2003), a memória social e coletiva, ainda que ressignificada pelos membros atuais, seria permeada de ritos, mitos, crenças, saberes, sabores e sonoridades, linguagem e hábitos, história e enredos, crenças e lendas, tradições, instrumentos e tarefas, funções sociais. Sendo assim, a memória social e coletiva é protagonista nas comunidades tradicionais, pois dá vida ao espaço da mesma forma que o espaço (o local) dá vida à memória social (pois é experimentada na realidade social). Isso se deve ao fato dessa relação permitir a continuidade das tradições e do modo de vida de maneira geral, já que ainda são passados de geração em geração, como forma de promover o significado cultural entre seus membros, fomentando a identidade de resistência no tecido social pela historicidade.

Segundo Halbwachs (2003), há diferentes pontos que estruturam a memória social e coletiva, inserindo-os na coletividade. Podemos afirmar, então, que a memória social e coletiva é uma construção. Nesse contexto, é fundamental a inserção dos atores sociais e o processo de formação da memória coletiva. Tais atores, por meio da interação, realizam a socialização, e como consequência são mediados com eventos, valores, saberes e personagens. Em outras palavras, as narrativas, sejam orais ou escritas, icnográficas ou visuais, são uma fonte de conhecimento para a coletividade. Assim, por meio da relação dialógica, a narrativa fornece os sistemas simbólicos e representações que ganham sentido na realidade social da comunidade tradicional, já que a memória coletiva é conservada na memória de outro, por isso, a definição da memória social. Dessa forma, Halbwachs (2003, p. 28) afirma que não existe passado em

si, mas passados reconstituídos pelos sujeitos sociais a partir de uma consciência dotada de sentidos trabalhando, então, a noção social. Isso significa dizer que há uma permanente relação entre o que é vivido, o que é aprendido, o que é vivido e o que é transmitido entre os atores sociais. Isso permite a reestruturação, interpretação e ressignificação dos sistemas sociais e culturais e as diferentes dimensões que estão refletidas nas relações sociais. Desse modo, Tedesco (2001, p. 50) contribui com nossa argumentação ao afirmar que:

> A memória social, como vimos, é responsável pela estruturação dos sistemas sociais, ou seja, pelo estabelecimento e manutenção de padrões interativos (tradições) e institucionais, subjazendo também operações técnicas e científicas. Ela inclui reminiscências, atitudes e sentimentos, regras sociais e normas, padrões cognitivos, assumindo formas de ideais e materiais que se encontram concretamente imbricadas e que podem ser separadas analiticamente. A memória social provê padrões para a estruturação do "imaginário", isto é, para a dimensão expressiva, cognitiva e normativa da vida social, para o desenvolvimento das relações sociais e para o intercâmbio material dos sistemas sociais com a natureza. Ela fornece os padrões para a estruturação de sua dimensão espaço-temporal, sua configuração (coesão mais demarcação) e ritmos (de reprodução e mudança).

Podemos dizer que diante do exposto, devemos situar os grupos, as comunidades em relação às suas próprias tradições e dimensões. Para isso, encontramos nas metodologias e nas etnometodologias[19] maneiras de descrever, reconhecer, selecionar e interpretar as diferentes variáveis existentes em seus sistemas sociais, culturais e suas possíveis mudanças presentes na narratividade. De acordo com Coulon (1995, p. 31), isso se deve ao fato da etnometodologia perceber as variáveis, os dados como um processo contínuo. Esse processo é determinado por traços socioculturais aparentemente estáveis, já que estariam continuamente sendo criados e recriados nas interações sociais,

[19] Segundo COULON (1995, p.30) pode ser compreendida como a pesquisa empírica dos métodos que os indivíduos usam para doar sentido e ao mesmo tempo realizar suas ações de todo os dias, como comunicar-se, tomar decisões e pensar. Assim, a etnometodologia será o estudo de tais atividades cotidianas. Ou seja, ela se apresenta como "uma prática social reflexiva que procura explicar os métodos de todas as práticas sociais, inclusive seus próprios métodos" (PSATHAS apud COULON, 1995, p. 30). Neste aspecto, a etnometodologia analisa as crenças, os valores, os hábitos e as condutas sociais presentes no senso comum, na vida cotidiana como constituintes necessários de todos comportamentos socialmente organizado. Logo, a etnometodologia seguindo os pressupostos apresentados por Coulon (1995) tem pretensão de estar mais perto das realidades correntes da vida social, interpretando, analisando as variáveis e fatos observados como um processo, o qual é alimentado pela recriação da memória.

que são constituídas pela relação dialógica e por fatores que influenciam a sua "recriação" na vida cotidiana a qual, por sua vez, é compartilhada entre os indivíduos.

Por conseguinte, a realidade social passa a ser um grande processo interacional constantemente criado pelos atores sociais (COULON, 1995). Assim sendo, existe a determinação dos fatos sociais como ações e realizações dos membros da comunidade que trazem em seu bojo significações e representações repletas de simbolismo e sentidos. Isso é determinante para a formação dos sistemas socioculturais apresentados pela memória social e coletiva. Assim, ao pensarmos nessas memórias percebemos que elas são fontes de conhecimento sobre a comunidade da mesma forma que estruturam e organizam o modo de vida. Ao usarmos a articulação do passado e presente estamos, na verdade, afirmando que há memória social e coletiva porque há significados para a comunidade que a recorda. É a comunidade que a mantém viva na realidade social quando realiza a transmissão e, posteriormente, a re-interpreta e re-contextualiza dando sentido para a sua existência. Compreendemos que Tedesco (2001, p. 49) contribui para nossa reflexão ao dizer que:

> É nesse sentido que a memória, para ser transmitida, primeiro precisa estar articulada. A memória social é, portanto, memória articulada (rituais não verbais, imagens coletivas e sensoriais) (...) Ela não é meramente retrospectiva, mas, sim, fornece uma perspectiva para a interpretação das nossas experiências no presente e para a previsão do que virá a seguir. Conceitualizar, recontextualizar é uma necessidade da memória social. Mitos, genealogias, cotos populares, tradição oral são manifestações de criações de contextualizações. Há necessidade histórica de recontextualizações como processo geral da memória social para ganhar significados mais amplos. A própria tradição é articulada e necessita de significado apropriado ao contexto. Esta necessidade de re-interpretação está no seio da própria tradição.

Isso acontece, segundo Tedesco (2003), porque a memória social e coletiva é uma operação seletiva dos acontecimentos e das interpretações dadas ao passado. Nesse sentido, por meio da memória social e coletiva é possível redefinir não só as lembranças e "histórias contadas e as formas contadas", mas também seus sistemas simbólicos presentes no modo de vida. É neste contexto

que percebemos a importância da linguagem como veículo comunicativo entre os integrantes da comunidade. Segundo Coulon (1995, p. 32), “a vida social se constitui através da linguagem: não a dos gramáticos e dos linguistas, mas a vida de todos os dias”. Em outras palavras, há uma relação direta entre a linguagem e a constituição da memória social e coletiva através da vida social cotidiana. Tais memórias são protagonistas das diversas comunidades tradicionais. Elas se integram nas tentativas, mais ou menos conscientes dos membros da comunidade, de redefinição da realidade social vivenciada, que pode reforçar o sentimento de pertencimento por meio da relação dialógica travada nesse cotidiano, em um território específico.

Assim, com o fortalecimento do sentimento de pertencimento há possibilidade do reconhecimento social comunitário entre os atores sociais envolvidos. Por isso que a memória social e coletiva é dinâmica e seletiva, sofre alterações na narratividade pela subjetividade dos membros da comunidade, os quais dão sentido para as suas representações. Ela é uma reconstrução alicerçada na interatividade entre os sujeitos sociais no presente devido ao impacto da realidade social e não num regaste do passado em si.

> Contextualizar os fragmentos é dar-lhes dinamismo, movimento e reconstrução como parte da consciência e da história contemporânea. Portanto, não é uma atitude nem passiva e nem repetitiva. Talvez, seja mais necessário compreender o presente, suas convenções, idealizações, níveis culturais, para melhor compreender o passado relatado (...) torna-se relevante, sim, a recuperação da forma própria e específica de um povo ou cultura oral, ou vivenciar as transformações resultantes da realidade em que está inserido sobre suas categorias culturais próprias; é reviver, refazer, reconstruir, repensar a partir do impacto da realidade (TEDESCO, 2001, p. 67).

Em outras palavras, a memória social e coletiva precede a construção da identidade cultural no presente, de maneira que podemos observar que as sociedades, as comunidades têm histórias no curso das quais encontramos emergidas identidades específicas por reterem especificidades. Dessa forma, é evidenciado que ao longo do processo dessa construção, encontramos indivíduos que são, em suma, feitores dessa historicidade, e, os quais, por sua vez, trazem identidades culturais específicas tanto coletivamente quanto individualmente. Tal fato é fomentado pelas vivências, experimentações,

interlocuções e formação da consciência social, legitimado pela objetividade e subjetividade dada pelos integrantes. Por isso, consideramos que reivindicar a identidade cultural de resistência e a sua construção é uma relação direta com a autoidentificação[20] e o sentido e justiça enquanto equidade. Assim sendo, seria uma forma da comunidade tradicional apoderar-se através da produção de diferenças culturais. Desse modo, tais diferenças culturais seriam reconhecidas e legitimadas pelos sujeitos sociais, membros da comunidade (reconhecimento comunitário) e, posteriormente, pela sociedade (reconhecimento societário). Essas produções (como já discutimos) foram negadas historicamente pela concepção de padrão cultural incorporado na vida social.

Nesse contexto, Beger & Luckmann (1985, p. 229) salientam que é inegável que as estruturas sociais históricas particulares engendram tipos de identidade que são reconhecidas pelos indivíduos e no meio social em que se vive. Logo, a orientação dos projetos de vida, execução de tarefas, formas de sentir e pensar se refletem no comportamento na vida cotidiana, o qual depende dessas tipificações encontradas nas distintas Identidades culturais.

Segundo os pressupostos de Beger & Luckmann (1985, p. 234-235), a identidade é construída mediante a relação do indivíduo e sociedade, de forma menor, em nosso caso, a relação indivíduo e comunidade e quando comungada com os outros membros e dotada de sentido e representações sociais, ela ultrapassa o cerco individual e torna-se parte do que representa o coletivo. Isso se deve ao fato da identidade ser um "produto" social e ter elementos da realidade social. Tais elementos, por sua vez, são formados pelos sistemas simbólicos determinantes mediados pela narrativa naquela comunidade tradicional. Nossa argumentação condiz com a percepção de Montenegro (2012, p.170) quando afirma que:

> Nesse sentido, a etnia, a língua, a história, a arquitetura, as formas de manejo dos recursos naturais, as festas e a religiosidade popular, a cozinha ou a música, seriam qualidades de um território que permitiriam construir uma imagem de marca específica, capaz de atrair certo tipo de consumidor disposto a pagar por esse diferencial cultural e melhorar a capacidade que um território teria de competir em mercados dinâmicos globais.

A forma de mediá-los se dá pela constituição da memória social e coletiva, a qual propicia que sejam compartilhados pelos membros da comunidade. São

[20] Conceito a ser discutido mais adiante.

os atores sociais envolvidos nas circunstâncias sócio-históricas que dão motivos para a sua existência, manutenção quando não há alterações na significação de tais elementos. Isso acontece quando é perceptível a necessidade de mudança na realidade social vivenciada. Ou seja, objetiva-se favorecer a sobrevivência dessa comunidade ressignificando a identidade cultural de resistência e de projetos, edificando o contexto de justiça social, diante do que Montenegro (2012) definiu na citação como “mercados dinâmicos globais”. O fato é que a interação social é vivenciada nesta realidade social, a qual é empiricamente acessível na vida cotidiana na relação indivíduo, comunidade e local (territoriedade). Seria nessa relação que se encontram o sentido, significado e representações para a sua mobilização e continuidade, os quais estariam apoiados na construção da Identidade cultural e suas particularidades.

3.3.2. Territoriedade e autoidentificação: Uma breve compreensão de alguns tipos de comunidades tradicionais

Ao compreendermos a importância da memória social e coletiva e os sistemas simbólicos, podemos refletir sobre as diferentes comunidades tradicionais e sua territoriedade que fazem parte do que é denominado povo brasileiro. Nesse aspecto, temos como referência o conceito de identidade cultural. Desse modo, Castells (1999, p. 22) contribui para nossa reflexão quando afirma que “entende-se por identidade a fonte de significado e experiência de um povo”.

Tal afirmação nos remete à relação que existe entre a identidade e a constituição do sentimento de pertencimento nas comunidades tradicionais, que só acontece quando há identificação dos membros com seus sistemas culturais que permitem a sua autoidentificação ou autodefinição a partir do outro. Ou seja, uma relação de reciprocidade. Em outras palavras, quando há constituição das identidades culturais , na verdade, há a definição de pontos de identificação que são feitos no interior da cultura e da história da comunidade propriamente dita. Nesse contexto, a identidade cultural se reflete nas particularidades que o sujeito social, a partir da própria comunidade, atribui a si. Entretanto, tal fato acontece, apenas, quando sente- se pertencente a essa cultura específica, o que corresponde ao reconhecimento social na dimensão comunitária honnethiano

(2009) e a constituição de uma relação recíproca por meio do respeito e autorrespeito.

Segundo Moreira & Pimentel (2015, p. 159 -160), a compreensão da autoidentificação dos membros de comunidades tradicionais passa pela concepção de pertencimento identitário, étnico e cultural. As autoras, respaldadas no documento do Ministério Público Federal, argumentam que são os integrantes da comunidade que possuem autoridade para definir a sua autoidentificação. Para tanto, é fundamental retornarmos ao documento que é intitulado como: “Territórios de povos e comunidades tradicionais e as unidades de conservação de proteção integral: alternativas para o asseguramento de direitos socioambientais” que, por sua vez, pontua determinadas questões essenciais para nossa compreensão da autoidentificação, ancestralidade, comunidades tradicionais e territoriedade.

Neste aspecto, vale ressaltar alguns pontos daquele documento apresentado por Moreira & Pimentel (2015, p. 160). O primeiro deles afirma que “para reconhecer a tradicionalidade de certo grupo menos articulado politicamente, é necessário atentar para as diversas denominações que eles assumem localmente”. Isso é fundamental para evitar confusões acerca de sua autoidentificação pelos gestores e órgãos que os reduzem, por exemplo, a agricultores, entre outras denominações. Um segundo ponto que nos chamou atenção é a relação da tradicionalidade e ancestralidade, a qual está atrelada aos critérios temporais e geracionais além da permanência no local (territoriedade). Além disso, esse ponto traz outro fator que é a migração local e as dinâmicas demográficas que são apresentadas. Esses últimos, por sua vez, segundo o Ministério Público Federal (MPF), não devem ser tomados como indicadores para o processo de exclusão da comunidade tradicional. E por fim, um último ponto que pode favorecer a autoidentificação é a identidade cultural do grupo. Esse é o grande pilar, pois a autoidentificação (ou autodefinição) do grupo está estreitamente ligado à identidade cultural da comunidade, a qual está vinculada à Constituição Federal de 1988. Desse modo, Moreira & Pimentel (2015, p. 161) afirmam que:

> O direito à identidade e diversidade cultural estão presentes em diversas passagens da CF-88, mas sobretudo nos artigos 215 e 216. Eles constituem base primordial do direito à autoidentificação, pois colocam como questão central para a

> identificação das comunidades não as diferenças culturais entre grupos percebidas por um observador externo, mas sim os "sinais diacríticos", isto é, aquelas diferenças que os próprios atores sociais consideram significativas e que, por sua vez, são revelados pelo próprio grupo (O'DWYER, 2002, p. 268). A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil por intermédio do Decreto Legislativo n.º 143 de 2003, afirma dentre os muitos direitos reconhecidos aos Povos Indígenas e Tribais, os direitos à autoidentificação como um "critério fundamental" para a definição dos grupos aos quais seu texto se dirige (art. 1. Item 2). Os ditames da Convenção 169 da OIT foram absorvidos por diversos instrumentos normativos no Brasil. Especificamente o Decreto n.º 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Isso significa dizer que legalmente a Constituição Brasileira, assim como outro órgãos internacionais percebem a necessidade de criar instrumentos legais que possibilitem a reflexão do contexto de justiça social, a partir da equidade. Nesse contexto, a autoidentificação nas comunidades tradicionais é fundamental. Para Moreira & Pimentel (2015, p. 165), a autoidentificação representa "o critério para atribuição de identidade". Por conseguinte, mesmo diante da Constituição Federal e dos inúmeros debates do próprio judiciário, a sociedade ainda não vivencia o reconhecimento das diferenças. Logo, para que as comunidades tradicionais sejam incluídas de maneira macrossocial, o conflito será inevitável. Assim, o grande instrumento que permite a sua organização, ou melhor, coesão social enquanto comunidade tradicional é a autodefinição/autoidentificação. Ou seja, a autoidentificação é considerada como uma grande ferramenta de luta, por permitir a composição daquelas relações de reciprocidade entre os integrantes da comunidade.

Segundo Montenegro (2012), a autoidentificação ou autodefinição torna-se um instrumento da legislação de maneira que passa a ser usada como ferramenta nas lutas reivindicatórias e de resistência de diferentes grupos e comunidades. A autodefinição, então, não passaria pelas questões biologizantes, mas sim nos aspectos socioculturais e territoriais. Em outras palavras, a definição da comunidade tradicional seria respaldada pela criação e recriação da defesa histórica das formas de vida, da ancestralidade, assim como do uso do território e, consequentemente, de uma identidade coletiva forjada na resistência, na sobrevivência da comunidade tradicional. Desse modo, a autoidentificação é indicadora da constituição dessa identidade coletiva e

favorece a luta pelo reconhecimento social. Nesse aspecto, Montenegro (2012, p.164) ressalta que:

> O território nesse processo se constitui em um importante elo de continuidade e de identidade do grupo. Porém não como um elemento fixo que marca a perdurabilidade dos laços no espaço. O território, no mesmo sentido que a tradição, longe de ser um elemento estático e imutável, percebe-se como um território que foi mudado suas características e suas dimensões, com relações tanto internas como externas que sofrem de um ordenamento diante dos novos desafios. Por tanto, um território à medida de uma identidade não essencial, mas que está marcada pelo convívio com conflitos permanentes.

E nesse contexto compreendemos a importância de determinados fatores como constituintes, inclusive da territoriedade e da autoidentificação dos integrantes das comunidades tradicionais. A definição de comunidade tradicional, como já foi visto, é baseada na sua historicidade, ancestralidade, na maneira que usa o território, o meio ambiente, com a incorporação de ferramentas e instrumentos, além de uma gama de universos simbólicos intermediados pelas tradições, costumes, os quais são específicos, compartilhados e apreendidos pelas gerações, favorecendo a sua autodefinição.

Dessa forma, as comunidades tradicionais são compostas de identidades culturais coletivas. Isso significa dizer que há uma gama de identidades fragmentadas que são fundamentais para a relação entre as comunidades, as suas particularidades sócio-histórico-culturais e a sua territoriedade (espaço geográfico), ou seja, o meio ambiente em que vive. Tal fato permite, então, que haja a significação e ressignificação do que define a comunidade e seus membros, por meio da autodefinição pelos tributos culturais. Nesse contexto, Castells (1999, p. 22) afirma que: “(...) entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados os quais prevalecem sobre outras fontes de significado”. Sendo assim, essas particularidades são formadas por um conjunto de atributos culturais que funcionam por meio da interrelação entre os mesmos. Isso permite aos indivíduos identificar-se da mesma forma que diferenciar-se das demais, já que esses pontos estão repletos de elementos simbólicos e materiais que são definidores do modo de vida e de sua organização. Mas, vale ressaltar que essas comunidades vivenciam conflitos

latentes aos serem expostas aos novos desafios e mudanças resultantes da própria dinâmica social e da territoriedade.

Por conseguinte, salientamos outro fator favorecedor para a constituição dos atributos culturais e o modo de vida. Este seria a questão da territoriedade. Cada comunidade vive em um espaço geográfico com determinadas condições ambientais. Logo, os membros da comunidade, ao relacionarem-se com o meio ambiente, desempenham papéis sociais que são fundamentais para a vida econômica e, assim, especificam a geração de trabalho e renda em prol da comunidade. A riqueza mediada pela relação da comunidade e meio ambiente, ou seja, a relação entre os indivíduos e a localidade a que pertencem traz inúmeros outros hábitos, costumes, ritos, instrumentos e tradições como as culinárias, narrativas, vestimentas, sonoras, ferramentas/instrumentos, em suma, seus saberes desenvolvidos ao longo de sua historicidade.

Além disso, como dito anteriormente, por meio dos elementos estruturantes significativos e de sua territoriedade, os membros da comunidade, ao compartilharem em seu dia a dia, permitem a sua autodefinição, mesmo que haja ressignificações. Diante dessas questões, cabe ressaltar que a promulgação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais em 2007 favoreceu a legitimação das comunidades tradicionais, tendo como relevância a grande diversidade cultural da sociedade brasileira e a questão da territoriedade que é notória no Brasil. Neste aspecto, Montenegro (2012, p. 163) afirma que:

> (...) a promulgação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais - PNPCT (Decreto 6040, de 07/02/2007) institucionalizou o reconhecimento, pelo menos formal, de uma sóciodiversidade brasileira historicamente evidente e hoje ainda marcante. Tomando como ponto de partida a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) sobre Povos Indígenas e Tribais, de 1989, ratificada pelo Brasil em 2004, a legislação nacional incorpora três questões relevantes para a ampliação do leque de grupos que se auto-definem como povos e comunidades tradicionais: a) a compreensão dinâmica da tradição; b) a possibilidade da autodefinição; e c) a imbricação entre território e identidade. A tradicionalidade a que se refere a PNPCT, não se reduz a uma tradição essencialista e sim a uma tradição dinâmica, que foi se transformando com o passar do tempo, permitindo que esses povos e comunidades disputem incisivamente seu território e políticas públicas de caráter étnico.

Nesse contexto, ao pensarmos nas comunidades tradicionais encontramos nelas tais especificidades que nos permitem reconhecê-las e defini-las. Como

podemos observar, existe todo um parâmetro para que tais comunidades tradicionais sejam consideradas como tais tendo, então, a dinâmica da tradição, a autodefinição (autoidentificação) e a imbricação entre identidade e territoriedade como pontos fundamentais, por exemplos, o quilombola, ribeirinha, indígenas e pesqueiras. Dessa forma, a historicidade e os atributos culturais da comunidade fazem com que os membros se reconheçam entre si e se autorreconheçam e, assim, sejam parte integrante da manutenção e reinvenção do seu modo de vida. Para melhor compreensão das comunidades tradicionais e a formação de suas identidades culturais, exemplificaremos a partir da comunidade quilombola e, em seguida, dos pescadores marítimos, para refletirmos no terceiro capítulo sobre a comunidade tradicional pesqueira de Arraial do Cabo.

- **Os quilombolas ou remanescentes de quilombo**

É fato que a distribuição da terra no Brasil está calcada em um processo marcado pela exclusão e pode-se afirmar que, mesmo no século XXI, ainda não se resolveu uma questão que já era fruto de debates no século XIX. Também não se pode esquecer que a má distribuição da terra gera grandes problemas sociais que afeta diretamente grupos como os remanescentes de quilombolas.

A distribuição da propriedade de terras no Brasil é uma questão delicada e debatida desde o período colonial, mas foi no Segundo Reinado que o debate sobre tal distribuição tomou uma projeção maior com a Lei de Terras promulgada em 18 de setembro de 1850, que dispõe sobre as terras devolutas do Império e estabelece que: "Art. 1º *Ficam prohibidas as acquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra". (Lei nº 601 de 1850).*

Esta lei apresentou novos critérios com relação aos direitos e deveres dos proprietários de terra e foi criada em um momento oportuno, quando o tráfico negreiro passou a ser proibido em terras brasileiras. Ao mesmo tempo, ela também corresponde ao projeto de incentivo à imigração e regularizaria o acesso aos trabalhadores assalariados. "Baseada na doutrina *Wakefield*, a ideia era dificultar o acesso à terra, a imigrantes e escravos, para que assim não tivessem outra opção a não ser trabalhar nas grandes fazendas". (LOPES, 2006, p.341)

Dessa forma, os escravos alforriados e estrangeiros teriam que enfrentar enormes restrições para, possivelmente chegarem à condição de proprietário. Segundo parecer de 1842 da seção dos Negócios do Império do Conselho de Estado, analisado por José Murilo de Carvalho (2007, p.332), “a ocupação indiscriminada de terras dificultava a obtenção de trabalho livre. O parecer propunha que se vendessem as terras e não mais fossem doadas nem fosse permitida sua ocupação”.

Segundo Manhães & Vieira (2017), com a Lei de Terras nenhuma nova sesmaria poderia ser concedida, ou seja, não era mais permitido o acesso à terra como o regime de sesmarias impusera: nem pela doação, nem mais pela ocupação pura e simples. E as chamadas terras devolutas, que não tinham dono e não estavam sob os cuidados do Estado, poderiam ser obtidas somente por meio da compra junto ao governo. Também foi criada a repartição Geral das Terras públicas.

“Nestes termos, a Lei de Terras, sancionada no auge do Segundo Reinado, não é a democratização da terra brasileira, mas o seu *cercamento,* isto é, o estabelecimento do sistema de propriedade em evolução, exclusivista e mercantil”. (LOPES, 2002, p.358). Tendo em vista que a intenção principal era confirmar as apropriações já realizadas e viabilizar a entrada da mão de obra livre, a Lei de Terras transformou a terra em mercadoria ao mesmo tempo em que garantiu a posse da mesma aos antigos latifundiários e os pobres foram excluídos deste processo que desencadeou a exclusão sofrida pelos remanescentes quilombolas.

O termo *quilombo* não mais foi encontrado na legislação brasileira após a abolição da escravatura, em 1888. Somente, cem anos depois, a Constituição Federal de 1988 no artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), atribuiu aos moradores daquelas comunidades o direito sobre as terras que ocupavam secularmente. Para tanto, seria feito um levantamento de documentos e territorial, um estudo da área fornecido pelo INCRA, objetivando à legalização com uma espécie de regimento de territoriedade.

Alguns autores identificam o quilombo como uma forma de resistência política (ARRUTI, 2003, p.09), tendo tido várias conotações ao longo da história. O fato é que este movimento nasce de um protesto político, sendo estudado por

diferentes autores e áreas por ser uma concepção que transcende a história, a sociologia, a antropologia, o marxismo na historiografia, entre outras áreas das ciências humanas e sociais no Brasil. De uma maneira geral, pode-se afirmar que o quilombo tem um sentido de resistência das classes oprimidas que trazem características raciais negras (afro-brasileiras) e tradições que percorrem sua ancestralidade, e que ganha força no cenário sociopolítico brasileiro por meio dos movimentos sociais, tendo como carro chefe o Movimento Negro Unificado (MNU). Este, por sua vez, é construído por meio de seu caráter simbólico e prático em que há afirmação do negro enquanto sujeito social, trabalhando a autoestima, a identidade. *A priori*, há valorização do afro-descendente mediante o acesso a políticas afirmativas, que pudessem qualificar suas relações e sua vivência em sociedade, promovendo concomitantemente a autonomia e o exercício da cidadania.

Segundo Leite (2003), os quilombos e os seus remanescentes trabalhadores rurais são um movimento de resistência, em que se realiza uma luta política, por um lado, de uma reflexão científica em processo de construção, por outro: a do negro brasileiro, seu pertencimento, sua ancestralidade e, desse modo, a sua identidade coletiva.

Nesse contexto, atualmente os remanescentes de quilombos são considerados como grupos sociais que se mobilizam ou são mobilizados por organizações sociais, políticas, religiosas, sindicais, etc. Sua mobilização estaria em torno do autoreconhecimento identitário (autoidentificação por meio da identidade cultural coletiva) e do reconhecimento social comunitário, e objetivaria a manutenção ou reconquista da posse definitiva de sua territorialidade. Para isso, articulam-se diferentes características e particularidades que se convergem em torno de sua ressignificação e formação de consciência coletiva, como por exemplo, ancestrais em comum, vínculo territorial longo, zona rural, relações de parentesco generalizado, laços de simpatia, relações com a escravidão, instrumentos e ferramentas, tradições de danças, sonoridade e culinária etc. Em outras palavras, tudo aquilo que permite identificá-los no que se refere ao pertencimento pela identidade cultural em que se reconhece a partir do coletivo, por meio do compartilhamento de elementos estruturantes significativos.

Desse modo, ao falar de identidade cultural coletiva e pertencimento dos remanescentes dos quilombos faz-se uma referência histórica comum,

construída a partir de vivências, religiosidade, culinária, musicalidade, linguagem, rituais, hábitos, costumes e valores vivenciados pelo grupo como um todo. O fato é que nos quilombolas existe a relação direta a uma identidade étnica e ao preconceito. Esse último construído em nosso país pela exclusão e exploração via escravidão e, posteriormente, alimentada pela estratificação social, pelo estigma de pobreza e todas as consequências que foram extraídas pela legitimação do que hoje é definido como mito da democracia racial[21].

- **Pescadores marítimos tradicionais ou comunidades pesqueiras marítimas tradicionais**

De acordo com MALDONADO (1986), os pescadores no Brasil são tutelados ora pelo Ministério da Marinha ora pelo Ministério da Agricultura, o que é na verdade uma consequência do meio por ele explorado. Isso acontece devido ao mar ser uma área de segurança nacional. Mas, o fato que é determinante é a maneira como se estruturam as relações de trabalho nessas sociedades marítimas, as quais têm como organização a pesca em diferentes âmbitos, artesanal industrial. Em ambos encontramos um ponto de interseção, o "espírito dos pescadores". Esse termo significa que os pescadores são caracterizados por estarem num sistema maior, o próprio ecossistema marítimo, constituindo características da pesca, em outras palavras, traços culturais específicos dessa forma de organização.

Entretanto, há diferenças entre os tipos de pescadores. Sendo assim, encontramos especificidades na pesca dependendo do ambiente – mar, rios, lagoas, açudes – o que, por sua vez, favorece a construção das diferenças estruturais nos tipos de comunidade e sociedades e, claro, de produção que deles surge. Por isso, focaremos nos pescadores do mar (marítimos). Isso significa dizer, que ao distinguir-se os tipos de pesca, estamos também distinguindo o tipo de produção e de organização dos seus modos de vida, como há pescadores agricultores, pescadores artesanais e pescadores industriais

[21] A democracia racial foi um conceito definido por Gilberto Freyre em seu livro *Casa Grande e Senzala*, na qual as distintas raças viveriam harmoniosamente no Brasil. Por conseguinte, tal conceito foi extremante criticado por outros autores, entre eles Florestan Fernandes, definido que, na verdade, o que há é o mito da democracia racial.

caracterizando diferentes comunidades com elementos estruturantes significativos.

Por conseguinte, Maldonado (1986) afirma que os elementos mais comuns na classificação dos pescadores são referentes à forma de propriedade das embarcações e do instrumento de trabalho, o sistema de divisão do produto, o acesso aos lugares de pesca, e, claro, às relações existentes entre os membros das embarcações em que encontramos uma hierarquização mediada pela oralidade em suas interações sociais, dando continuidade à historicidade, à manutenção da pesca e às especificidades e, assim, às identidades culturais nas comunidades tradicionais pesqueiras.

Além das determinadas questões já colocadas como elementos comuns aos pescadores e sua atividade produtiva, há outras que têm caracterizado as diversas comunidades pesqueiras. Uma delas tem sido a independência que tem sido um dos traços considerados adaptativos dos pescadores. Esse traço é demonstrado com o afastamento da terra e com a incerteza do mar e do próprio peixe. Nesse aspecto, Maldonado (1986) diz que a independência é entendida como a propensão para pensar e agir livre da influência dos outros. Dessa maneira, a pesca não é apenas considerada como o perigo de ir e não voltar diante da amplitude de desafios encarados cotidianamente no mar, mas também, se torna competitiva. Isso se deve à delimitação dos espaços produtivos do mar. Dessa forma, ao saber os caminhos, as rotas marítimas, geralmente, há uma tendência de ocultação das mesmas; isso tem sido um comportamento bastante frequente que traz, na verdade, uma apropriação simbólica dos recursos e, consequentemente, o sentido de poder.

Outro fator, que caracteriza o pescador, é o fato dele ser extremamente desconfiado e cético principalmente quanto às informações vindas de fora de meio social. Sendo assim, tal desconfiança é perceptível, em particular, nas relações estabelecidas entre pescadores e mercado assim como quem vem de fora (visto como forasteiro). Além disso, a identidade dos pescadores também é resultante de sua relação com a natureza, ou seja, é uma troca. Há uma grande reciprocidade norteadora da organização do seu trabalho, de suas tarefas sendo, então, determinantes nas relações sociais nas comunidades de pescas marítimas. Portanto, podemos considerar que, juntamente com a natureza, sua observação sobre ela, sobre seu habitat, seu meio produtivo, há uma noção de

princípios com os segredos e a apropriação de determinados conhecimentos e saberes. Nesse contexto, Moldonado (1986, p. 34-35) contribui com nossa argumentação ao afirmar que:

> Assim, temos um elenco de traços dos pescadores que formam sua maneira de ser e sua identidade: a independência, suspeita e desconfiança para com elementos externos à sua tradição e todos os outros que vimos, dentro os quais um dos mais fortemente registrados é o conservadorismo, ou seja, a mentalidade esquiva à mudança.

É nesse contexto que compreendemos a formação da identidade cultural dos pescadores nas comunidades tradicionais que trazem o sentido de identidade concebida a partir dos sistemas culturais e, assim, a autoidentificação. Com isso, há a relação direta entre a formação identitária e o sentimento de pertencimento vivenciado nas realidades sociais por construírem um conjunto de elementos significantes. Tal conjunto de atribuições de elementos culturais interrelacionados compreende o sentido de cultura como contexto[22], pois é representado, na narratividade, e compartilhado pelos membros da comunidade tradicional pesqueira e pode favorecer a reconstrução de sua memória social e coletiva[23] e (re) definir o modo de vida. Desse modo, haveria a relação direta entre o fortalecimento do sentimento de pertencimento e o reconhecimento social na dimensão comunitário, iniciando um senso de justiça na própria comunidade pesqueira. Isso se torna o ponto de partida em nossa discussão sobre a comunidade tradicional pesqueira de Arraial do Cabo como veremos nos próximos capítulos.

[22] Cf in Geertz (2005).
[23] Cf in Halbwachs (2003).

CAPÍTULO IV: QUEM SÃO OS CABISTAS: A CULTURA COMO CONTEXTO NA FORMAÇÃO DO POVO DO MAR DE ARRAIAL DO CABO

Segundo Geertz (2015, p.10), “compreender a cultura de um povo expõe sua normalidade sem reduzir suas particularidades”. Isso significa dizer que, para compreendermos seus sistemas simbólicos, os traços culturais precisam estar referendados no que eles praticam, como praticam e por que praticam. Desse modo, é perceptível a correspondência entre tais sistemas simbólicos que são refletidos nas suas ações.

> Deve atentar-se para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação. Elas encontram-na também, certamente, em várias espécies e artefatos e vários estados de consciência. Todavia, nestes casos o significado merge do papel que desempenham (*Wittgenstein* diria seu “uso”) no padrão da vida decorrente, não de quaisquer relações intrínsecas que mantenham umas com as outras (GEERTZ, 2015, p.12-13).

Além dos vários estados de consciência e a articulação com os elementos simbólicos e as ações, a perspectiva geertziana traz outra concepção sobre a cultura. Não apenas como padrões determinantes do comportamento, mas também como um conjunto de mecanismos de controle. Nesse conjunto encontram-se planos, receitas, regras, instruções que, na verdade, irão governar a conduta humana dentro da comunidade em que vivem Tal fato demonstra a dependência humana por tais mecanismos que são programas culturais que culminam no ordenamento objetivo do comportamento para estar no “mundo”. Dessa forma, Geertz (2015, p. 33) afirma que: A perspectiva da cultura como “mecanismos de controle” inicia-se com o pressuposto de que o pensamento humano é basicamente social e público – que seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado, a praça da cidade. Em outras palavras, é na convivência social que é apreendido. Será nas ações sociais que as regras, normas e códigos de conduta terão significados, por isso, percebemos a importância da definição da cultura enquanto contexto e, assim, como um conjunto de mecanismos de controle que norteia, governa tais ações e forma o sistema eticidade.

Ambas as ideias desenvolvidas por Geertz (2015, p. 32-33) – a primeira que determina a cultura como um complexo de padrões concretos de comportamento, que traz os ritos, as tradições, os costumes, hábitos, e a segunda como o conjunto de mecanismos de controle –, sobrevivem e se recriam na memória social coletiva. Ambas são essenciais para o sujeito social ser formado e assim estar "apto" para viver na comunidade propriamente dita. Podemos dizer que tais símbolos são dados ao indivíduo, na sua grande maioria, pela socialização e são base da identidade de resistência. Ou seja, o sujeito social os encontra já na dinâmica social quando nasce e eles continuarão a circular após sua morte. Isso é um fato, embora saibamos que segundo a dinâmica social encontremos alterações, alguns acréscimos e redefinições. Como Sahlins (1990, p. 147) diz: "a transformação de uma cultura é um modo de sua reprodução". Mas a base será intermediada nas interações via narrativas. São tais narrativas que permitem a sobrevivência, manutenção e ressignificações da memória social e coletiva que é uma prerrogativa para as alterações e reinterpretações da própria cultura da comunidade tradicional.

Desse modo, quando refletimos sobre as comunidades pesqueiras tradicionais encontramos aquele acervo cultural alicerçado em um contexto que orienta a constituição da identidade de resistência. Logo, segundo Geertz (2015, p. 17), o objeto da etnografia é descrever e compreender "uma hierarquia estratificada de estruturas significantes". Nesse sentido, é fundamental para que haja compreensão da importância da cultura, a relação entre passado e presente tornando possível a determinação de tais estruturas significantes. Consequentemente, há a análise cultural do desenvolvimento de ações, ressignificação das tradições e rituais, manutenção de costumes, definição de regras e exercício de tarefas sociais.

Assim, qualquer análise que efetuemos será uma interpretação dos significados. Tais significados têm em seu bojo o conteúdo simbólico que as gerações anteriores passaram (e passam muitas vezes) para as gerações atuais. Logo, a partir de estruturas significantes mediadas pela linguagem, há variações e novas variáveis de um sistema significado que é compartilhado entre os membros da comunidade. Por isso, há adequação da identidade de resistência e de projetos na realidade social. Ou seja, compreendemos a relevância do conjunto de elementos culturais materiais e imateriais da mesma

forma que suas transformações e reproduções. Eles são definidores e determinantes das especificidades desenvolvidas no contexto sócio-histórico cultural. Devido a isso, esses elementos são recontados e reinterpretados permitindo a constituição da memória social individual e coletiva que está sempre sendo reconstruída, reinterpretada. A memória social e coletiva, então, está na contextualização histórica e é formadora da comunidade por intermediar as interações na dinâmica social da comunidade pesqueira tradicional, especificamente, de Arraial do Cabo, possibilitando sua sobrevivência às adversidades da Modernidade.

4.1. A questão sócio-histórico-cultural e a formação da comunidade cabista.

Partindo da contextualização feita por Aguiar (2005), a Região dos Lagos tece seu processo iniciado 6.000 a 10.000 anos a.c. fato este que é comprovado pela existência de diversos sítios arqueológicos conhecidos por "sambaquis", distribuídos por toda a Região dos Lagos. Estes povos primitivos eram cercados por uma abundância de caça e pesca que utilizavam os recursos naturais sem degradar ou dizimar o ambiente (HANSSEN, 1988 apud AGUIAR, 2005).

Entretanto, com o processo de colonização iniciado em 1500, algumas cidades da Costa brasileira tiveram fundamental importância na história do Brasil. Isso se deve ao fato de algumas delas vivenciarem a chegada das grandes explorações oriundas, principalmente, de países europeus como Portugal, Espanha e Holanda no século XVI. Dentre essas cidades destacamos Porto Seguro, Recife, Rio de Janeiro e Olinda. Pouco se sabe, a nível nacional, da importância de Arraial do Cabo no processo de colonização do Brasil. Mas podemos afirmar, segundo Aguiar (2005), que a história dessa cidade da Região dos Lagos inicia-se em 1503, quando o navegador *Florentino Américo Vespúcio,* a serviço da Coroa Portuguesa, desembarca na Praia da Rama em Arraial do Cabo com um contingente de 24 homens e 12 peças de artilharia. Estes 24 homens, possivelmente, seriam os mesmos que foram resgatados do naufrágio ocorrido com a embarcação Nau Capitania em Fernando de Noronha.

Segundo Aguiar (2005), o navegador os deixa em Arraial do Cabo com mantimentos suficientes para seis meses. Foi dessa forma que houve a primeira construção de benfeitoria do lugar denominada a Casa da Pedra (*Casa da Piedra*, hoje fundação Roberto Marinho). Sabe-se que três anos depois seria erguida a primeira Igreja, já demonstrando a relação existente entre a Coroa, a Igreja Católica e a burguesia mercantil nas expedições além-mar. Tal Igreja seria conhecida como a Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, onde seria realizada a Primeira Missa no Brasil em local fechado. Neste ponto se iniciaria a exploração do pau-brasil na Região dos Lagos.

> Então, a povoação começou pela parte de lá, onde hoje é a *Casa da Piedra*, a Igreja foi feita de frente pra lá, justamente onde Ra povoação. A Igreja ficou de costas pra gente, costumo dizer às vezes que a gente é tão ruim, que a população daqui é tão ruim, que a te a santa ficou de costa pra paca. Ela ficou de frente para o Porto, justamente ali é que começaram as primeiras casas. Aí, para não ficar de costas para o mar, por uma superstição, não sei, qualquer coisa assim, eles botaram ela ali de frente à *casa da Piedra*, que é hoje a Fundação Roberto Marinho (PRADO, 2002, p.61).

Nesse roteiro etnográfico, Prado (2002, p. 28) afirma que em 26 de maio de 1511, a nau *Bretoa* trouxe o feitor *João Lopes de Carvalho* que partiu no dia 28 de julho com 5mil toras, 40 escravos (na maioria mulheres), 22 tuins, 16 sagüis, 16 gatos, 15 papagaios e 3 macacos. Depois disso, encontramos um vácuo histórico entre os séculos XVI e XVII. Tal vácuo tem sido preenchido com pirataria e genocídio indígena, dos *Tamoios,* reconhecidos como os originais donos da terra dessa região. Segundo Prado (2002, p. 29), há relatos que tais índios tinham expectativas de derrotarem os invasores portugueses, denominados pelos índios como “perós”. Temos o início, então, de uma guerra extremamente violenta que culminará com a morte de mais de 10 mil guerreiros *Tamoios* e escravização dos restantes pelo governador da província: *Antônio Salema*.

Porém, o fato é que as raízes da pesca remotam ao século XVIII, período que é conhecido como a consolidação da conquista portuguesa desse novo espaço geográfico e no qual teremos a exploração dos arrendamentos do direto à pesca que era denominada “pescaria”. Nesse aspecto, Prado (2002) salienta que há documentação que data desde 1729 a legitimação dessa exploração marítima. Assim, longe de sua terra natal, tais colonizadores irão

aprender a viver nessa nova terra. O que teremos sucessivamente é um processo de aculturação, ou seja, esses europeus irão "misturar" seus conhecimentos aos novos saberes, aprendendo novas técnicas de pesca, cultivo, usar matérias primas para construção de ferramentas e utensílios. Logo, há a definição da formação das particularidades materiais dos nativos de Arraial do Cabo para com a territoriedade por estarem voltados para as questões ambientais específicas dessa região. Tal fato, alimentado pelo isolamento geográfico será de suma importância para sua própria sobrevivência. Portanto, teremos aqui uma grande fusão cultural entre os colonizadores portugueses, negros (africanos ou/e afro-descendentes) e os índios escravizados, que aqui já viviam, pertenciam ao "arraiá". Sendo assim, teremos a constituição da população cabista (população de Arraial do Cabo).

> O cabo de terra, que não tinha estradas ligá-lo ao continente, sofria por conta também de um isolamento político: o arraial não possuía escolas, policiamento, hospitais ou médicos, ligando-se ao resto do mundo unicamente pelo porto. Os natos temiam muitas vezes seus visitantes, estranhos homens desembarcados por dias, que tomavam inclusive feições e atitudes agressivas, como espancar os rapazes e estuprar as moças, daí uma certa recorrência de filhos sem pai no bairro portuário da Praia dos Anjos (PRADO, 2002, p. 30).

Por conseguinte, inicia-se um processo bem característico do cabista ser considerado um povo desconfiado de tudo e de todos. É perceptível que a formação dos nativos de Arraial do Cabo é, na verdade, uma formação dos filhos do isolamento social e geográfico (ambiental). Esses nativos têm como referência determinadas culturas como indígenas, africanas e dos colonizadores, em sua maioria, portugueses. Nesse aspecto, Prado (2002) denomina os nativos de "descendentes do isolamento", devido não só à morfologia de Arraial do Cabo, mas também devido ao seu caráter histórico e contextual de sua imigração inicial. Prado (2002) ainda salienta que até 1960, Arraial do Cabo era um distrito de Cabo Frio (era o 4º. Distrito de Cabo Frio[24],

[24] Segundo Beranger (2015, p.41) Arraial do Cabo foi o ponto de desembarque de Américo Vespúcio em 1503 e primeira feitoria do Brasil. Foi criado pela Lei Provincial no. 29 de 1824. Possui 7.262 almas. Foi ligado à sede por boa estrada de 12 quilômetros de extensão. Compreende a vila propriamente dita e os lugares da Figueira e Massambaba. Figueira é constituído de salinas e possui bela praia com bons loteamentos. Massambaba também é constituído de salinas. É o Cabo zona de pescaria organizada. Hoje aí funciona a Sociedade Pesca Tayo Ltda. Companhia japonesa para a pesca de baleia e fábrica para

que só terá sua emancipação na década de 80 do século passado) e não tinha estradas. O que se tinha, eram (e ainda tem) dunas de areia e o grande mar. Assim, Prado (2002, p. 17) afirma que:

> Praticamente apartado do continente, Arraial do Cabo até a década de 1960 não conhecia estradas. Os caminhos que levavam até ele, ou para fora dele, seguiam por montes de areias, fossem elas da Praia do Pontal, eu outrora recebera o nome de Praia do Burro, por conta dos comerciantes ambulantes freqüentes por ela transitavam, rumo a Cabo Frio, ou pelos mais de 30 quilômetros da Praia de Massambaba, rumo a Saquarema.

Em seguida, o que percebemos é que a teoria evolucionista do século XIX estaria presente na formação de estigmas da população, que, como foi dito, é filha do isolamento social e geográfico. Essa teoria evolucionista teve forte influência na formação intelectual e política no Brasil no século XX. Assim, haveria todo um arquétipo e definição do sentido de civilização tendo como base a cultura europeia ocidental. As demais culturas, diferentes do padrão europeu, existentes em outros lugares, seriam conhecidas como bárbaras e primitivas. Logo, o Brasil, uma nova República ainda estaria num processo evolutivo e, por isso, compreenderia a sua formação e processo evolutivo a partir de tal teoria. Nesse contexto, houve a definição de quem seria civilizado, assim como, os territórios que estivessem num caminho rumo à civilização. Consequentemente, haveria a "constatação" daqueles que permaneciam em estagio primitivo. Nesse contexto, Arraial do Cabo seria percebida como um lugar, no qual a população ainda estaria num nível inferior na escala evolutiva, considerando a comunidade como primitiva, devido a seu modo de vida. Isso constituiu estereótipos determinando essa comunidade como *muxuango.*

Segundo Prado (2002), o *muxuango* representaria uma caricatura ficcional, com referência nas teorias científicas imbricadas nos preconceitos determinados pelo o que seria visto como civilizado e primitivo a partir de um padrão cultural dominante e daquela teria antropológica evolucionista. Dessa forma, os *muxuangos* seriam considerados como uma forma inferior de sociabilidade. Em outras palavras, tal população da pequena comunidade de

aproveitamento dos diferentes produtos oferecidos pela industrialização desses mamíferos. Aí se instalou também a Companhia Nacional de Álcalis.

pescador seria pintada como primitiva, incivilizada, inferior, assim como o jeca tatu, o caipira, o matuto, o interiorano.

> Em oposição ao citadino, o bicho-do-mato brasileiro não chegou ainda à civilização: ele é rústico e primitivo, não evoluiu, degenerou, não progrediu, estagnou, não tem força de vontade, é apático, não se esforça, é indolente.
> Julga-se que ele resiste à ação e, por assim dizer, ao movimento. Seu modo de vida parece ter caído em um infindável processo de repetição do mesmo. Afinal, se a pesca artesanal é uma força de trabalho, evidentemente para os detentores do poder político e do raciocínio intelectual, não se trata de um trabalho compensador por não estar vinculado aos mecanismos da economia industrial, valorizados pelos grandes nações do mundo. São estas as premissas disseminadas pelos discursos das políticas públicas queriam a necessária indução à mudança (PRADO, 2002, p. 32-33).

Dessa forma, partindo desse pensamento positivista e evolucionista, desenvolvidos no século XIX pela sociologia Francesa de Auguste Comte e a Antropologia evolucionista de Edward Tylor, a elite intelectual brasileira compreenderia as diferenças socioculturais, justificando-as conforme tais pressupostos. Assim, demonstraria que as sociedades e comunidades estariam (ou deveriam estar) num processo de modificação para o progresso e civilidade, sendo compreendidas em distintos estágios evolutivos.

> Isso pode surgir de um breve exame preliminar do problema: como o fenômeno da cultura pode ser classificado e arranjado, estágio por estágio, numa ordem provável de evolução. Pesquisados a partir de uma ampla perspectiva, o caráter e o hábito da Humanidade exibem, de imediato, aquela similaridade e consistência de fenômenos expressas no provérbio italiano: “o mundo todo é uma aldeia” (*tutto Il mondo è paese).* A partir da semelhança geral da natureza humana, de um lado, e da semelhança geral das circunstâncias de vida, de outro, essa similaridade e essa consistência podem, sem dúvida, ser traçadas, sendo estudadas com especial proveito na comparação de raças que se encontram em torno do mesmo grau de civilização (...) um primeiro passo no estudo da civilização é dissecá-la em detalhes e, em seguida, classificá-los em seus grupos apropriados (TYLOR apud CASTRO, 2005, p. 74-76).

Logo, na Era Vargas, Arraial do Cabo será um grande objeto de estudo por dois motivos: a política desenvolvimentista nacionalista e a necessidade de elevar a população rumo ao sentido de civilizado. Desse modo, será

fundada a Companhia Nacional de Álcalis (CNA). Segundo Aguiar (2005), os estudos para a implantação da referida indústria química começaram em 1943, mas as obras só seriam iniciadas em 1954. O lugar era visto como promissor devido à grande quantidade de conchas na Lagoa de Araruama que serviria de matéria-prima para a fabricação do produto (a barrilha). Outro fator para a implementação dessa indústria era a constatação de que existiam águas frias na Praia Grande que seriam utilizadas para o resfriamento de seu maquinário.

Conforme o estudo e levantamento de dados feitos, concluiu-se que Arraial do Cabo seria o local perfeito para abrigar a estatal. O espaço físico destinado à Álcalis conquistou 23km² dentro da Restinga de Massambaba, suprimindo grande extensão de vegetação nativa. Aguiar (2005) afirma que, com o início da fase operacional da Álcalis, desencadeou-se em Arraial do Cabo uma explosão demográfica. Isso seria uma consequência da necessidade de mão de obra qualificada para atender às necessidades da empresa. Por conseguinte, o lugar passou a ser classificado como área de atração, havendo grande fluxo migratório proveniente do Nordeste do Brasil, do Estado do Espírito Santo e do Norte-Noroeste Fluminense.

> A chegada da industrialização com a implantação da Companhia Nacional da Álcalis, entre os fins de década de 1940 e na primeira metade da década de 1950, produziu um contexto modernizantes para os natos, com novos ritmos e modelos de trabalho e produção. Na segunda metade da década de 1950, e por toda a década de 1960, em um segundo movimento, os fluxos contínuos de imigrantes e turistas inserem padrões de comportamento e valores.
> O arraial também é descoberto nestas décadas por cientistas sociais, interessados em acompanhar de perto o processo de industrialização, posto que na época este tema se apresentava como obrigatório para a antropologia, enquandrando-se na categoria de Mudança Social (...) (PRADO, 2002, p. 82).

A mudança social era uma necessidade para a política desenvolvimentista. Ainda que fosse reconhecida como maior produtora de pescado da região, a política desenvolvimentista rumo ao progresso era a justificativa para a mudança social. Desse modo, tal paradigma aliado à teoria evolucionista, fomentaria a hierarquização entre as diferenças culturais, constituída por um processo evolutivo em escalas. Ambas estariam presentes nas formulações teóricas, teocráticas e desenvolvimentista que justificaram Arraial como um lugar que deveria ter a implementação da indústria.

> Mesmo o Arraial sendo reconhecidamente o núcleo pesqueiro mais importante de Cabo Frio (MASSA, 1967, P.195), percebe-se no primeiro jornal cabista, criado em 1959, que entre os letrados a CNA passou a ser um motivo de destaque. A Companhia sobressaía como a maior potência econômica da América do Sul, capaz de projetar o Brasil sobre o resto do continente e elevá-lo até diante das grandes nações do mundo. Admirava-se o crescente desenvolvimento de um progresso assutador, que parecia ter tomado conta do lugar (PRADO, 2002, p.87).

Assim, além de buscar a elevação do Brasil diante do continente, objetivava-se civilizar os nativos de Arraial do Cabo, promovendo mudanças sociais vistas como necessárias que levasse ao desenvolvimento dessa população *muxuanga*. População, essa, que teve construção de seus costumes, hábitos e sua identidade cultural determinadas pelo isolamento social e geográfico. Tais nativos abandonados entre os morros, dunas e restingas, alimentaram-se de um orgulho do passado histórico de "conquistadores" de terras, formando, então, a memória social e coletiva.

A constituição do sentimento de pertencimento entre os membros dessa comunidade foi desenhada pela pesca artesanal. Assim, logo criaram entre si um denominador comum: pescadores, homens do mar, que adquiriram novos saberes e técnicas com os índios e negros que aqui viviam, além de novas técnicas com aqueles que fixavam no Porto que vinham da Europa: Portugueses (colonizadores), holandeses, espanhóis, ingleses (pirataria). Logo, a partir da ideia de um "refinamento cultural e intelectual", havia na sociedade uma nuança progressivista que traria o culto à civilidade baseada no padrão cultural vigente, alimentada pela corrente evolucionista, determinando aquela comunidade como primitiva.

> De fato, a comunidade de pescadores de Arraial do Cabo foi alvo da aplicação de um modelo científico de mudança dirigida, com o objetivo de induzir às transformações sociais a partir de um aparato teórico de fundo desenvolvimentista e, porque não dizer, evolucionista (PRADO, 2002, p. 33).

Beranger (2015), por sua vez, também afirma que a implementação da CNA (Companhia Nacional de Álcalis) seria um reflexo do pensamento desenvolvimentista. Desse modo, o desenvolvimento, o progresso viria para aquela comunidade, além de promoverem as questões de infraestrutura como

abertura de estradas, água e luz. Também se faz referência a novas oportunidades de emprego, embora a maioria da mão de obra tenha vindo de outras regiões. Um novo processo estaria por vir e aqueles pescadores, quando buscavam outros empregos, fariam trabalhos menores em tal indústria ou a função de marítimos. Prado (2002) ainda relata que eles seriam estigmatizados com novos rótulos. Agora quem era pescador seria visto como desempregado, vagabundo, preguiçoso, sem certezas sobre a própria pesca, ou seja, seria definido como indivíduo sem objetivos e projeções futuras, lhe faltava sentido e projetos de vida, o que significaria que não queria progredir. Assim, seus descendentes buscariam novas formas e meios de sustento e projeções sociais.

> O oficio de pescador passa a ser desvalorizado dentro da comunidade, por filho e netos de pescadores, por conta da incerteza dos resultados da pesca, como também, pela inconstância da administração dos ganhos. O pescador se recusa a pensar no futuro, posto que seu produto tem renovação natural, dependente de uma ecologia de ciclos reprodutivos e imigratórios que pertencem a Deus. O amanhã não faz parte da pescaria e, por assim dizer, de seu sistema econômico, não há por conta disso nenhuma orientação, no sentido sugerido por Paulo, ou seja, referido a uma projeção financeira (PRADO, 2002, p. 95-96).

Nessa perspectiva etnográfica efetuada por Prado (2002), a pesca, confecções de redes e cestos, salga do peixe (feita nas pedras, deixando o peixe exposto ao sol e realizado pelas mulheres), a renda, artesanatos e a poesia eram as principais atividades dos cabistas que também tinham outras formas de subsistência como a caça[25].

Já como forma de lazer, as atividades, festas religiosas de origem portuguesa tinham grandes espaços. Além disso, diante do isolamento, contavam com parteiras, rezadeiras, além de curandeiros e boticários que ficam no cais do Porto. A mistura entre os elementos culturais portugueses, dos “piratas”, indígenas e africanos encontram-se no dia a dia dos cabistas, agora nativos do “arraiá”. Assim, suas histórias, lendas e narrativas eram

[25] Tais elementos culturais desenvolvidos por essa comunidade em sua totalidade, hoje são remontadas pelas comunidades fragmentadas presentes em Arraial do Cabo, nas distintas praias. Há uma busca da ancestralidade como elemento unificador nas comunidades. Essa informação foi obtida pela presidente da cooperativa feminina da Prainha Creusinha.

impregnadas por um teor mágico, um grande realismo fantasioso e uma maneira de formação moral de manter os “bons costumes” para que houvesse a integração social. Nesse contexto, os elementos culturais funcionavam sobre a comunidade como um conjunto de mecanismos de controle exposto na teoria geertiziana.

Há inúmeros simbolismos refletidos nas condutas sociais que remetem à forma de organização desta comunidade. Tais símbolos partem do que seria a formação do juízo de valores morais e das motivações determinantes nas ações sociais, e não só são perceptíveis nos costumes, nos hábitos e nos rituais aculturalizados. Entretanto, os elementos que se destacariam são da cultura portuguesa. Sabe-se que esses elementos imateriais foram essenciais para organização do próprio “arraia”, passados de geração em geração, contando histórias e lendas. Assim, além do processo da socialização feito nesse contexto cultural, os mecanismos de controle repressivo eram uma maneira de coerção social e formação moral, criando o medo como limitador das condutas das gerações mais novas e uma estratificação social na própria comunidade, fomentada pelo racismo que segregou a comunidade (o que discutiremos mais adiante).

Entretanto, há relatos que afirmam que quando chega à luz, boa parte dessas histórias e lendas desaparece junto ao medo de andar à noite pelas ruas onde os sons dos ventos, das matas e dos bichos ganhavam corpo no imaginário social. Mas, ainda assim, esta comunidade vivenciará em seu cotidiano determinados valores que definirão a limitação do reconhecimento social comunitário da mesma forma que formarão determinados elementos estruturantes do modo de vida.

> Pescar, fazer renda e poesia eram as principais atividades dos cabistas que também caçavam, principalmente nos finais de semana. Como forma de lazer, faziam suas festas religiosas. Impera, em referência ao passado, uma série de combinações mágicas incluindo não só as imagens religiosas, como também os naufrágios. Se nos aproximamos mais dessa realidade fantástica, encontramos algo de pragmático para o devir da comunidade, pois se entregando aos contos de estórias e mágicas religiosas assombravam não apenas com prazer as crianças, mas depositavam sobre si mesmos a responsabilidade de garantir a moral e os bons costumes de sua integração social (PRADO, 2002, p. 37-38).

Constantemente, encontramos presente, em tais histórias que serão vistas no capítulo V, uma forma de narrativa memorística, como por exemplo, a contada por Creusinha[26] "(...) minha reunião todo mundo na sala, e sob a luz de vela, ela falava se saíssemos seríamos levados e nunca mais voltaríamos para casa, pois havia um bicho nas ruas". Logo, a memória dos fatos narrados, do "acontecido", seria uma maneira de ilustrar a tradição, ou melhor, o peso das tradições para organização do modo de vida cabista, assim como da reprodução dos mecanismos de controle repressivo ao longo do processo socializador. Esses foram sendo consolidados a partir do isolamento social e geográfico. Tal fato permitiu que os indivíduos pertencentes a essa comunidade criassem fortes laços afetivos e de parentesco, porém segmentados nas praias da região. Assim, tiveram em suas relações sociais o sentido de "companherismo", edificando um conjunto de valores, costumes, que foram vivenciados em seu cotidiano e fundamentais para sua organização social. Para Prado (2002, p. 23-24), é bastante pontual a mudança dessa forma de convivência quando é instalada a CNA[27]. Logo, existiria um antes e um depois da CNA.

Até então, a relação que se faz em ser cabista seria "ser cabista é ser pescador" e com um grau de parentesco que traduzia a subjetividade na convivência social como sentimento de pertencimento. É sabido que existem elementos objetivos que orientam a organização social de uma comunidade (BEGER & LUCKMANN, 1985), mas, também, há a subjetividade que intermediará as motivações das ações sociais no cotidiano. Hoje em dia, diante de tais transformações como foram ditas, existem, ainda, entre aqueles que são pescadores, elementos culturais materiais e imateriais. Por isso, encontramos entre os pescadores mais antigos a verdade naquela afirmação: "ser cabista é ser pescador".

Contudo, outros cabistas natos ou que adotaram Arraial do Cabo como sua cidade e que são adoradores dessa cidade e nunca exerceram o ofício de pescador não a consideram correta. Dizem que ser cabista era ser pescador, mas no tempo dos seus avós.

[26] Creusinha é pescadora e presidente da cooperativa de Mulheres da salga do peixe e artesantato da Prainha.
[27] Companhia Nacional de Álcalis.

Ou seja, ha uma redefinição dos meios geradores do sentimento de pertencimento e, assim, do reconhecimento comunitário. Isso é possível através da ressignificação cultural, quando os elementos significantes trazidos pela migração e aqueles que foram passados de geração em geração se desdobram e são reinterpretados. Assim, há a aculturação dando um novo formato à sociedade cabista na atualidade. Além disso, com o fluxo da migração e o paradigma desenvolvimentista com a implantação da CNA, um novo contexto cultural e econômico é formado. Há a constituição de novas identidades, além da identidade de pescador cabista, trazendo a sua desvalorização e a deterioração do que é ser pescador e, consequentemente, dos bens primários: respeito, autorrespeito e autoestima.

> A deterioração desta identidade profissional se apresenta como produto da associação de idéias externas sobre o trabalho industrial, em relação aos valores locais atribuídos á escrita e ao salário fixo, fato que propicia a emergência e ascensão de novas identidades. Enquanto a pescaria é duvidosa, o salário fixo é certo; aliás, para o pescador comum, que é, como podemos perceber nas falas, não-alfabetizado, ou pré-letrado, esta aparece ser a única vantagem de trabalhar na Companhia, mesmo assim não tão atraente, por conta do valor irrisório pago ao serviço subalterno no qual ele normalmente é admitido. Trabalhar no escritório é sinônimo de ter estudado. E para ser marítimo é fundamental ter carteira de marinheiro, isto é, ter passado por curso aplicado pela Marinha, como também saber ler (PRADO, 2002, p. 97).

Neste aspecto, é perceptível, a partir dos pressupostos honnethianos, a importância da correspondência do respeito e do autorrespeito para que exista o sentido de dignidade. Tal fato estará atrelado à formação de indivíduo como pessoa de direito e relações recíprocas. A adoção das normas sociais pelos integrantes da comunidade significa dizer que eles aprendem quais obrigações ele deve cumprir em relação aos demais membros. Mas, ele também adquire um saber sobre seus direitos de modo que ele percebe a existência do respeito na vida social por quem é. Entretanto, com a constituição de novas funções e a deterioração da sua tarefa social – ser pescador – o respeito se torna fragilizado, logo, o autorrespeito também. Isso se deve ao fato desse sujeito social – o pescador – não mais se perceber como membro completamente aceito nessa nova realidade e, assim, não constituir relações de reciprocidade diante dessas novas atribuições sociais. Isso fomentara a perda do sentido da dignidade de ser

membro da comunidade e no exercício de sua função. Da mesma forma, as relações de reciprocidade perecem com a ausência do respeito e do autorrespeito. Nesse contexto, Honneth (2009, p. 109-110) contribui para nossa reflexão ao afirmar que:

> (..,) Os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade – o respeito de cada pessoa pela particularidade biográfica de todo outro formaria de certo modo o fermento habitual dos costumes coletivos de um sociedade.

Já na contextualização histórica da formação da comunidade cabista e suas nuanças, existiam outros pontos socioculturais que favoreceram o reconhecimento social da comunidade cabista. Entre eles, salientamos o grau de parentesco e a formação dos apelidos. Como dito anteriormente, o sentido de companheirismo é muito forte nas comunidades tradicionais e é factual na comunidade cabista. Dessa forma, o companherismo e parentesco eram essenciais nessa comunidade e podemos observar que, ainda hoje, estão presentes, ainda que com algumas modificações diante da realidade social.

Nessa perspectiva, é fundamental entendermos a origem da formação e do sentido do companheirismo e parentesco nessa comunidade. Desse modo, no modelo de parentesco de Arraial do Cabo, encontramos o modelo religioso muito forte do catolicismo (origem portuguesa; colonizador). A maneira como há atribuição de sobrenomes, as alianças entre os compadres locais, foram geradas a partir do modelo ritualístico de batismo católico.

Como forma de exemplificar o peso das tradições religiosas em Arraial do Cabo, Damaceno (2003, p. 60) afirma que as festas religiosas, assim como a adoração a Nossa Senhora dos Remédios (primeira Igreja erguida) eram respeitadas e extremamente relevantes na formação cultural. Como exemplo, destacamos alguns rituais. Entre eles, levantamos que na sexta feira da Paixão e Finados, por exemplo, ninguém pescava, não se varria a casa, não se usava banha na comida ou canoas ganhavam cruzes de madeira. “Aquele que se aventurava a pescar, diziam que estava de rabo. Ninguém ia à restinga pegar frutas; as casas ficavam fechadas e não se ouvia música nesses dias santos” (p.60).

Já ao que se refere ao batizado e compadres, há nesses rituais uma reelaboração bíblica e um grau de amizade e confiança ao eleger o padrinho dos seus filhos. Como forma de provar a integridade desses laços afetivos baseados na total confiança entre os sujeitos sociais envolvidos é inserido o sobrenome do padrinho no batismo. Como parte dessa relação, recaía sobre o padrinho uma grande responsabilidade sobre os afilhados. Ele representava o segundo pai. Eles, os padrinhos, davam presentes às crianças, mas não no Natal, e sim na quinta-feira Santa, denominada nessa comunidade como “consoa” que vem da palavra consolo. Os presentes eram dados uma vez ao ano, pois a pobreza imperava, daí o “consoa” ser análoga à palavra consolo; seria um consolo anual na Páscoa ser presenteado e seria uma responsabilidade dos padrinhos já que firmaram uma aliança religiosa. Nesse aspecto, Prado (2002, p. 54 - 59) afirma que:

> Os sobrenomes, estes nomes que seguem aos primeiros nomes e identificam a ascendência, ou a “linhagem”, como diz Paulo, eram oriundos dos padrinhos, e recebidos apenas após o ritual do batismo, quando os mesmos assumiam responsabilidades sociais em relação aos infantes, através da aliança religiosa.
> O pai, quando atribuía ao filho o sobrenome do padrinho, estava demonstrando, em relação a ele, extrema consideração. Um amigo, um convidado para ser compadre era inserido como membro da família, e a inclusão do sobrenome ao nome da criança significava a prova concreta deste fato (...) o padrinho tem como dever ser legítimo, normativo e cognoscitivo, esta é a sua responsabilidade moral em relação ao afilhado, do qual é o segundo pai, pois assumiu esse compromisso religioso, de acordo com as regras reais e genuínas, sabidas por todos, mesmo que despreparadamente, projetadas no parentesco sagrado que sobrepõe o microcosmo das relações pessoais entre amigos, ao macrocosmo das realizações divinas (...) na relação padrinho/afilhado no ido de Arraial, o sacramento religioso toma a forma de “lei natural” dentro da sociedade (...).

No que se refere aos apelidos, é muito comum entre os cabistas a identificação a partir dos mesmos e não pelos nomes. Dessa forma, o apelido torna-se a maneira de um cabista ser apresentado e representado o que traduz elementos estruturantes significativos. Tais apelidos, muitas vezes, são reduções do nome, algumas vezes, estranhos ou ainda podem ser representações da motivação presente nas entrelinhas do dia a dia. Ou seja, há um contexto cultural experimentado para atribuição de cada apelido. Muitas vezes os apelidos foram definidos por um acontecimento peculiar que traz

marcas significativas, conteúdos mnemônicos que favorecem a reconstrução histórica e das estórias desse lugar e são significativos para aqueles que compartilham os fatos originários de tais apelidos.

> Várias são as origens dos apelidos, riquíssimas as situações que eles contam, de modo que se torna importantes investigá-las, isto é, se queremos conhecer realmente os “costumes” da vida local. Neste sentido, de transmissão da memória e, por assim dizer, do passado, os apelidos são um modo particular de fazer a história oral, e são também instrumentos da tradição (PRADO, 2002, p. 66).

Isso significa dizer que os apelidos trazem uma história, já que a sua maioria parte do real acontecido. Logo, na sua atribuição há elementos socioculturais vivenciados. Além disso, de certa forma apresentam tanto as mudanças quanto a conservação do que determina o modo de vida cabista, os seus costumes e tradições. Para Prado (2002, p. 68), os apelidos “são informações cognominadas, autobiográficas e, ao mesmo tempo, coletivas que se somam como narrativas às “experiências do cotidiano” e tomam corpo na condição de “marcas relembradas”. Por isso, há uma grande quantidade dos apelidos e, por conseguinte, eles são ações comuns nessa comunidade. Em suma, os mesmos são tomados de significados, marcas históricas e culturais de uma relação entre o passado e presente. Eles retomam a existência da memória social e suas possíveis reinterpretações e nuanças. Isso é uma forma de dar sentido para a comunidade, já que os mesmos tornam-se meios de transmitir suas tradições e fatos ocorridos desenhados por lembranças, significações e ressignificações.

Neste aspecto, Le Goff (2013, p.202) afirma que “a maior parte das sociedades considera o passado modelo do presente. Nesta devoção pelo passado há, no entanto, fendas através das quais insinuam a inovação e a mudança”. Logo, compreendemos a história como um processo contínuo, assim como a cultura é sempre recriada, é viva. História e cultura estão na dinâmica social e, por isso, permitem aos envolvidos darem novas conotações aos fatos, aos valores e sua historicidade. Nossa reflexão sobre essa questão também é marcada pelos conflitos internos encontrados nessa comunidade, como o

racismo local, o qual dificulta a constituição do reconhecimento social na dimensão comunitária e, assim, o sentido de justiça.

Embora seja uma comunidade tradicional pequena, marcada pelo isolamento, cercada por dunas, morros e mar, encontramos muito presente uma segregação, consequência do racismo local. Como mencionamos anteriormente, tal preconceito foi alicerçado pelos dogmas religiosos e a dominação cultural portuguesa. Estes alicerçaram um racismo que determinara os sujeitos dessa comunidade de maneira diferenciada e hierarquizada, definindo em lugares específicos, as praias. Nesse contexto, em cada praia há a presença maior de um determinado grupo, de origens distintas e, por isso, com fenótipos distintos. Com isso, há a constituição de preconceitos e racismos, o que provoca o não reconhecimento social por não existir uma "sensibilidade social para a diferença[28]". Assim sendo, as experiências que deveriam favorecer uma relação intersubjetiva de reconhecimento passam a ser compostas por experiências morais de desrespeitos sociais, motivando os conflitos sociais internos nessa comunidade pesqueira de Arraial do Cabo.

FIGURA 1: Imagem de Formação geológica de Arraial do Cabo vista do Lido de Cabo Frio – Demonstração do Isolamento sociogeográgico

Há nessa comunidade, ainda hoje, um enorme "racismo" local. Essa segregação advinda da colonização portuguesa e demais europeus – na sua

[28] Termo definido por *Georg Simmel* citado no livro Luta por reconhecimento de Axel Honneth (2009, p.254).

formação histórica – promoveu o estranhamento e o conflito diante do que se diferencia do que foi, então, determinado como padrão a ser seguido. Assim, tal racismo trouxe como consequência a segregação e o preconceito e foi cultivado, em particular, pelos moradores da Praia dos Anjos, onde foi construído o porto no qual existe a concentração da população de origem portuguesa e outras etnias europeias. Como Padro (2002, p. 61) afirma, “havia uma divisão étnica no espaço”. Em outras palavras, nessa praia portuária temos, quase em sua totalidade, famílias tradicionais de origem portuguesa. O casamento entre primos era comum, o que justificava os problemas genéticos por conta dos males hereditários. Outra maneira de justificar tais problemas era com a traição, ou seja, a mulher havia traído sendo, então, punida, castigada por Deus com um filho com distúrbios.

Entretanto, o fato é que os negros eram excluídos dessa praia, mas na Praia Grande já eram encontrados relacionamentos interpessoais nos quais o “racismo” é menor. Os sujeitos sociais da Praia dos Anjos casavam com brancos natos ou que chegavam ao porto. Assim, há também os descendentes de holandeses, franceses, espanhóis e ingleses que se concentravam nessa praia. Segundo Prado (2002), esses criavam relações matrimoniais e estabeleceram o parentesco com os de origem portuguesa.

Diante disso, o domínio cultural português em Arraial do Cabo sempre foi uma realidade e isso trouxe, como consequência, um clima desagradável e competitivo endógeno entre os moradores dessas praias e, assim, um reconhecimento comunitário limitado entre as praias. Tal fato explica a dificuldade de existir uma relação dialógica que privilegie o denominador comum da comunidade pesqueira artesanal como um todo: a busca pelo reconhecimento social societário. Sem essa interlocução, há a reprodução de situações de desrespeito social e de conflitos sociais entre as distintas colônias e cooperativas. Essas situações, por sua vez, foram construídas historicamente e dificultam o fortalecimento do sentimento de pertencimento. Nesse contexto, Honneth (2009, p. 265) afirma que:

> Somente a referência a uma lógica universal da ampliação das relações de reconhecimento permite uma ordenação sistemática do que, caso contrário, permaneceria um fenômeno incompreendido; pois as lutas e os conflitos históricos, sempre ímpares, só desvelam sua posição na evolução social quando se torna apreensível a função que eles desempenham para o

> estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento.

Para nós, tal afirmação, é de extrema relevância para que haja entre as diferentes praias e pescadores artesanais a constituição do reconhecimento social, ultrapassando os conflitos internos que foram construídos historicamente. Nesse sentido observa-se a ausência entre eles mesmos do que seriam relações de reciprocidade independentemente dos fenótipos e etnias. Logo, não haveria adoção de normas sociais que pudessem regular as relações de cooperação da coletividade entre os diferentes indivíduos, das distintas praias, embora todos fossem pescadores e vivessem da pesca. Isso enfraqueceria não só a solidariedade social e a estima social, mas sabotaria a existência dos bens primários respeito e autorrespeito. Logo, encontramos em Honneth (2009, p. 135-136) a base para nossa reflexão, quando ele afirma que;

> O indivíduo em crescimento não aprende só quais obrigações ele tem de cumprir em relação aos membros da sociedade; ele adquire, além disso, um saber sobre os direitos que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas de suas exigências: direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará. Nesse sentido, pela concessão social desses direitos, é possível medir se um sujeito pode conceber-se como membro completamente aceito de sua coletividade.

Isso significa dizer que quando há estratificação social entre os membros dessa comunidade, há distinções verticais hierarquizadas entre as praias pela formação étnico-racial. Em outras palavras, não há a constituição da relação de reciprocidade em sua totalidade na comunidade cabista. Logo, há o enfraquecimento do sentimento de pertencimento e, consequentemente, há grandes dificuldades para a constituição do reconhecimento social na dimensão comunitária. Ao contrário de relações de reciprocidade, houve a atribuição de estereótipos e estigmas. Assim sendo, o racismo difundido pela praia dos Anjos historicamente toma grandes dimensões e ainda percorre a vida cotidiana.

Prado (2002) afirma que os moradores da Praia Grande acusavam os da Praia dos Anjos de racistas e agressivos. Nesse aspecto, Prado (2002, p. 61) diz que “Na Praia dos Anjos, os negros eram excluídos da relação de namoro e casamento, todavia estabeleciam, eventualmente, tais relacionamentos na Praia

Grande, onde o racismo era menor". Além disso, os moradores da Praia Grande diziam que a Praia dos Anjos seria espaço dos "filhos do Porto" (filhos sem pai), uma forma depreciativa sobre os que viviam nessa praia. Entretanto, esse estigma viria na verdade de outro fato; traduzindo, filhos sem pai existiam, mas era devido à quantidade de violência sexual também vivenciada. O fato é que sempre existiram disputas e rinchas entre essas duas praias que desembocam na atualidade.

Já a famosa Prainha seria o espaço dos negros. Isso porque, de acordo com Prado (2002, p. 62), os negros foram para Prainha em 1888 após a abolição. Da mesma forma que aqueles que não eram escravos ou fugiam passaram a morar lá antes da abolição. Essa praia seria mais distante do centro do "arraial"; é cercada por morros e dunas. Os moradores mais antigos dizem que havia uma pequena trilha pelo morro que levarva à praia do forno, mas que foi destruída para evitar a mobilidade dos negros dessa praia. Evidenciamos, então, a estratificação social pelo lugar: os brancos que "se misturavam" com os negros da Prainha. Contudo, esses seriam mal vistos pelos membros, principalmente os da Praia dos Anjos. Logo, caso houvesse a união marital teriam que mudar da praia dos Anjos. Desse modo, a Prainha passou a ser considerada local exclusivo dos negros que, sempre que podiam, se misturavam com os brancos na maioria das vezes na Praia Grande.

Essa última praia passa a ser considerada como o espaço mais democrático, o que jamais seria vivenciado na Praia dos Anjos. Isso favoreceu que os negros pudessem freqüentar a Praia Grande, pescar e casar suas filhas, eventualmente com os brancos de lá. Embora existisse essa relação com a continuidade da Prainha na Praia Grande, o racismo ainda era perceptível no fato de sempre se preferir o casamento, á união entre os membros pela cor da pele. Em outras palavras, eram escolhidos os mais brancos que determinava uma relação de poder, status local. Nesse contexto Prado (2002, p. 62-63) afirma que:

> A Prainha era então uma área exclusiva de negros que, quando possível, fugiam da endogamia imposta pelo racismo e se misturavam com os brancos, obviamente não com os da Praia dos Anjos, mas com os descendentes da imigração portuguesa, da Praia Grande. Assim, a Praia Grande estabelecia com a Prainha uma certa continuidade, dentro de um conjunto de relações que não excluía o parentesco. Os negros andavam pela

> Praia Grande, trabalhavam na pesca e casavam suas filhas, eventualmente, com os brancos de lá. Mesmo sendo vistos, em alguma medida, como subalternos, as intimidades eram concebidas. Inclusive a piada serve para ilustrar uma certa jocosidade entre eles (...) A preferência na escolha do cônjuge se dava por conta do valor atribuído à brancura da pele, como também pelo domínio da escrita, restritos a alguns poucos, por falta de professores, posto que não existiam colégios (...) a Praia Grande é a área de maior mistura étnica e, por assim dizer, com maiores possibilidades matrimoniais.

É perceptível que na constituição cultural em Arraial do Cabo encontramos fatos que são alimentados pela formação de uma consciência baseada no padrão cultural europeu português. Logo, há a legitimação do preconceito e da desigualdade nos gêneros. Há a definição de estigmas, segregações e uma hierarquização social nessa comunidade, definindo os lugares e papéis sociais desenvolvidos. Dessa forma, Prado (2002, p. 93) contribui com nossa argumentação ao afirmar que:

> Os negros, as mulheres e as crianças realizavam as atividades consideradas subalternas, todavia, as relações de parentesco, que englobavam as relações de compadrio, mantinham laços de fraternidade mesmo em situações de conflito, que na verdade eram comuns.

Nesse contexto, temos como pressuposto teórico a intersubjetividade, que acontece na relação direta entre o social e o individual, de acordo com uma abordagem do humano, da própria formação humana. Há uma relação direta entre o objeto apreendido, o objeto de conhecimento e o sujeito. Os objetos do mundo, na verdade, são organizados culturalmente. Essas organizações são mediadoras nas relações sociais, através das interações, nas quais acontece a socialização propriamente dita, e que podem ser ressignificadas.

Segundo Braga (2000, p. 73), o processo de conhecimento, no qual temos a formação do indivíduo como membro de uma comunidade, se realiza nas interações sujeito/sujeito/objeto. Assim sendo, tem-se a compreensão de que há a constituição do sujeito cabista com seus conhecimentos, formas de atuação e ações sociais. Por sua vez, essa pode ser entendida a partir da sua relação com os outros num espaço que é preenchido pela intersubjetividade e a formação da consciência social intermediada pela cultura como contexto, definida pela historicidade, narrativas e aculturação. Por isso, a base é a relação entre o “eu” e o “outro” na qual, em nosso caso específico, há a apreensão de conhecimentos

sobre a pesca, sobre seus ritos e valores. Nessa relação, os elementos estruturantes tiveram a manutenção e a modificação ao longo da historicidade da comunidade cabista por meio das interações sociais vivenciadas.

Isso significa dizer que o princípio da formação moral, da consciência moral, dos valores estéticos, éticos, religiosos, entre outros são encontrados no meio sociocultural ao qual os sujeitos sociais pertencem e passam a se reconhecer e compartilhar esse acervo de conhecimentos e valores. Da mesma forma os ritos, mitos, tradições que os membros compartilham são elos integradores entre eles. Podemos considerar, então, que a formação da comunidade cabista é uma consequência do meio em que vive e da vida que experimenta e, consequentemente, das possíveis nuanças e transformações que estarão presentes na dinâmica social.

> (...) até que em 60, por causa dessa mudança social, surgiu o filme Arraial do Cabo, feito por *Paulo César Sarraceni*, para tratar da vida do pescador e das mulheres que viviam ao seu lado naturalmente fazendo renda de bilros, pois quando éramos primitivos, vivíamos basicamente da pesca. As cordas eram feitas de cipó de imbé e os cestos e chapéus também. A gente vivia em função da restinga. Do brejo se tirava a cortiça das redes, do tucum se tirava uma fibra para fazer pequenas redes primitivas, isto antes do náilon e da evolução, pois provavelmente era uma linha indígena, mas nossa grande influência aqui é de Portugal (PRADO, 2002, p.85-86).

Por isso, a vivência no meio sociocultural constitui papel constante na determinação do indivíduo para a vida coletiva e o reconhecimento social, tanto na dimensão comunitária quanto societária (HONNETH, 2015). Percebemos que a interação entre os sujeitos sociais e o próprio meio ambiente trouxe formatos artesanais para a pesca desde os materiais utilizados como a maneira de produzir seus utensílios. Entretanto, com a dinâmica social e a Modernidade, novos materiais serão incorporados ao trabalho. Hoje, temos novas denominações e novos instrumentos mas, no entanto, a maneira de produzir ainda é artesanal. Por isso, é fato que encontramos nas distintas praias aqueles que podem ser considerados mestres artesãos. Da mesma forma, há uma grande produção de artesanatos que tem origem na pesca tendo distintos protagonistas perdidos no anonimato social.

Há uma apropriação cultural pelo sujeito do que é manifestado na interação e na memória social e coletiva presente na vida cotidiana. Consequentemente,

há a definição do sentido das significações e das representações da cultura experimentada que permitem identificar o modo de vida da comunidade pesqueira tradicional em Arraial do Cabo e suas modificações. Um exemplo trazido por Prado (2002, p. 85) é a produção de peixes salgados a qual compunha um ciclo de relações fechadas e com caráter tradicional familiar. O homem pescava e limpava e a mulher salgava. Diante da escassez tudo era aproveitado. O pescador não tinha escolaridade, tinha poucas séries e a mulher não estudava desde a época colonial, Entretanto, a partir de 1960 aconteceram mudanças como já foram ditas e, existirá, por exemplo, a mulher iniciando uma carreira como professora primária e outras, na atualidade, formando cooperativas de salga e artesanato oriundos da pesca, com o aproveitamento da escama de peixe para confeccionar bijuterias.

De acordo com Tedesco (2004, p. 56), estas modificações demonstram a relação entre memória e Modernidade. Esse truncamento acontece devido o caráter dinâmico, plural e tensionado. Contudo, tanto a memória quanto à Modernidade têm raízes sociais e culturais comuns. Elas têm suas origens no mundo em transformação. Por isso, a memória social e coletiva na Modernidade não aparece apenas como um depósito de lembranças, mas sim, com uma pluralidade de funções. Há uma rede de atividades de seleção, que filtra seus símbolos, seus saberes, sua divisão social do trabalho, suas tradições para que haja uma reestruturação. Essa, por sua vez, corresponde às necessidades, demandas do presente, diante das novas condições sociais.

Assim, partindo dessa pesquisa etnográfica se evidencia alguns dos elementos significantes dessa comunidade possibilitando a compreensão do porque da memória social e coletiva ser mediada nas pequenas coisas, nas motivações e, assim, ações sociais nas formas de pensar e nos valores que são apreendidos por meio da convivência social. Sabemos que são narrativas e histórias contadas e relembradas que também compõem a memória social e coletiva (a ser trabalhado no próximo capítulo). Do mesmo modo, é perceptível a relevância do processo de socialização composto por diversos elementos estruturantes significantes implementados, vivenciados na vida cotidiana nas interações sociais. Essas ganham sempre novos sentidos e interpretações, e, envolvem os membros da comunidade. Da mesma forma, a memória social e coletiva corresponde a uma forma de conhecimento e é uma verdadeira colcha

de retalhos que é reconstruída por meio da historicidade e das necessidades da própria comunidade. Logo, mantê-la viva é também uma maneira de dar continuidade a existência da comunidade e de seu modo de vida. A memória social e coletiva torna-se elemento chave para que identifiquemos a historicidade da comunidade, ainda que seja em novos contextos sociais e culturais, na relação dos atores sociais envolvidos.

> O processo de construção ou de produção opera uma dimensão em que, partindo do real, do acontecido, a memória – como elemento permanente vivido –, atende a um processo de mudança ou de conservação. A reação resultante do impacto da realidade sobre o indivíduo ou o grupo constituirá a marca que o caracteriza. Dessa maneira, a memória tem como característica fundante o processo reativo que a realidade provoca no sujeito. Ela se forma e opera a partir da reação, dos efeitos, do impacto sobre o grupo ou o indivíduo, formando todo um imaginário que se constituem uma referência permanente no futuro (MONTENEGRO, 2013, p. 19-20).

Portanto, compreendemos que a comunidade cabista, devido a todas as variáveis que permitiram o seu isolamento social, manteve se constantemente alimentada pela construção e reconstrução da sua memória social e coletiva. O que há nessa comunidade é muito intrínseco a ela mesma, por isso, tais elementos culturais ainda são tão fortes como, por exemplo, a pesca artesanal e as distintas tarefas sociais, a questão dos apelidos, apadrinhamento, rincha entre as praias, racismo local, a religiosidade, além das definições de papéis desenvolvidos por homens e mulheres em suas tarefas sociais, assim como, a sua valorização e continuidade no futuro.

Segundo Tedesco (2004, p.77-78) a ancestralidade e a historicidade de um grupo, comunidade são baseadas na reconstrução da memória coletiva. Dessa forma, o que representa essa comunidade é composto por simbologia; possibilita a ideia de continuidade, de significação atemporal. Isso é possível devido à relação objeto e sujeito no meio social, no qual o espaço, o local, permite que a memória, de maneira geral, seja funcional para a comunidade. Desse modo, a memória social e coletiva fornece maneiras de constituir recordações nas atividades, nas relações por meio das mais diversas narrativas que, ao serem lembradas, estarão presentes no imaginário coletivo, tendo um enorme valor simbólico.

> Há objetos que assumem no imaginário coletivo um enorme valor simbólico (...) a prática social e cultural reenvia a capacidade da memória exteriorizar-se e objetivar-se, isto é, de tomar forma e sedimentar as representações sociais de um certo passado em determinados objetos, símbolos, artefatos culturais e comunitários, Os objetos da memória objetiva e subjetivamente, depende do contexto, dos grupos e significados em questão, possuem um poder evocativo, ao mesmo tempo em relação de reciprocidade (TEDESCO, 2004, p. 80-81).

A própria formação de pescadores a qual ainda traz as tradições e os conhecimentos, saberes adquiridos pela oralidade é vivenciada na relação com a natureza e entre eles enquanto pescadores ou sujeitos envolvidos com a pesca artesanal. Isso permite a formação da consciência de si mesmo e (re) constituição da sua representatividade social. Neste aspecto, haveria um desdobramento normativo e um progresso moral determinantes do reconhecimento recíproco e, posteriormente, das três formas de reconhecimento definidas na teoria honnethiana. Sendo assim, ainda que persistam determinados conflitos internos e a formação de estigmas e estereótipos, estes poderiam ser ultrapassados diante das novas condições sociais, em prol da existência da comunidade no futuro. Isso favoreceria tanto a sua continuidade quanto a luta pelo reconhecimento social societário.

> (...) são as três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima que criam primeiramente, tomadas em conjunto, condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos; pois só graças à aquisição cumulativa de autoconfiança, autorespeito e autoestima, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento (HONNETH, 2009, p. 266).

Além disso, a socialização realizada por meio da herança cultural permitiu e ainda permite que valores sejam rememorados e recontados nas suas narrativas intermediando as interações cotidianas. Essas ainda hoje são peças de um grande quebra-cabeça entre passado e presente e existência (sobrevivência) no futuro. É nesse aspecto que percebemos a importância da intersubjetividade na relação entre os sujeitos sociais. Essa intersubjetividade tem como alicerce um quadro de referências que ainda é desenhado pela memória social e coletiva. Por isso, a memória social e coletiva percorre o processo de socialização e/ou endoculturação e introspecção. Desse modo, poderão existir novas significações e representações preenchendo lacunas, as

quais favorecerão a existência de novos sentidos e a constituição da consciência dos envolvidos por meio do contexto vivenciado pela comunidade na atualidade.

O fato é que não há uma separação do indivíduo e sociedade, ou indivíduo e comunidade. O entendimento da realidade social só é possível a partir dessa relação, pois essa relação demonstra a representação daquilo que o indivíduo vive. Isso é determinado por uma rede de interações sociais que permite a ele socializar e ser socializado (TEDESCO, 2004, p.44).

Segundo Berger & Luckmann (1985, p.62), tal processo de socialização acontece porque há um acervo social de conhecimentos. Tal acervo inclui um conhecimento sobre a realidade social, assim como conhecer os limites que existem. Dessa forma, quando o indivíduo participa da vida cotidiana, ele está participando desse acervo de conhecimento, que permite a sua "localização" no grupo, na comunidade, além de permitir que ele exerça sua função social de maneira apropriada. Isso se deve a um acúmulo de conhecimentos que são, primeiramente, selecionados e significados, para que sejam rememorados, narrados, repassados de uma geração para outra. Da mesma forma acontece com os códigos morais e estéticos e a formação da consciência de si mesmo para a vida comunitária.

> Vivo no mundo do senso comum da vida cotidiana equipado com corpos específicos de conhecimento. Mais ainda, sei que outros partilham, ao menos em parte, desse conhecimento, e eles sabem que eu sei disso. Minha interação com os outros na vida cotidiana é por conseguinte constantemente afetada por nossa participação comum no acervo social disponível de conhecimento (BEGER & LUCKMANN, 1985, p. 62).

A partir dos pressupostos de Beger & Luckmann (1985), entendemos que essa comunidade de pesca artesanal traz em seu interior um acervo de conhecimento, que ao longo de sua história também passou por um processo seletivo e significador. Hoje, não seria diferente. Essa comunidade encontra-se no meio social sendo desafiada a todo instante. É colocada à prova diante de novos enfrentamentos. Há uma redefinição do seu acervo de conhecimentos e suas estruturas significantes. Como por exemplo, citamos a instalação da CNA. Houve abertura de estradas, o que quebrou o isolamento social e geográfico. Trouxe uma infraestrutura e, paradoxalmente, a favelização dos morros com o fluxo de migração desordenada. Permitiu que o turismo exarcebado, em suas

lindas praias, fosse uma nova realidade nem sempre positiva e também possibilitou um processo de aculturação. Além disso, favoreceu o surgimento de novas funções sociais, determinando um novo status local em detrimento do que seria ser um pescador tradicional.

Nesse sentido, é factual que essa comunidade, para sobreviver ao tempo, reinvente suas tradições, seus elementos culturais. Porém, nessa reinvenção há a persistência de seu orgulho sobre sua própria formação, sobre sua memória social e coletiva. A forma pela qual essa memória social e coletiva é vivenciada no cotidiano possibilita a existência de estruturas significantes fundamentais para o reconhecimento comunitário ainda que haja as limitações como já foi demonstrado. O fato é que, embora muitas vezes os conflitos internos existam, quando se trata de ser cabista, há o sentimento de pertencimento entre os membros dessa comunidade respaldados por tais estruturas significantes presentes na memória social e coletiva em torno do que a pesca artesanal representou no passado e ainda representa. E ainda, segundo a rememoração, é perceptível nas gerações mais velhas um grande lamento nas suas narrativas.

Em tais narrativas encontramos a saudade do passado, de como era o modo de vida, segundo alguns cabistas. No entanto, há relatos de outros membros dessa comunidade de que foi a partir da CNA que eles se tornaram “civilizados”, tendo pela primeira vez a carteira de trabalho assinada, o que significaria um orgulho. Até então, viviam do extrativismo visto por eles mesmos como primitivo por se aproximarem da cultura indígena. Nesse contexto, Prado (2002, p. 85) diz que “Antes da CNA, era das pescarias que a comunidade subsistia, pois através do processo de conservação do pescado pela salga se estabelecia comércio com a capital do Estado e com os municípios da economia agrícola próximos”. Na verdade, quando se teve a implantação da CNA também foi difundida a visão da tecnocracia no cenário brasileiro, por isso, a chamada “mudança dirigida” feita pelo governo (baseada nos ideais positivistas e evolucionistas) seria fundamental. Essa, por sua vez, teria uma equipe de etnólogos e antropólogos para que pudessem trazer para aquela população a luz do que seria civilizado e, consequentemente, uma nova construção da consciência de si mesmo.

> Contava-se com o abandono da pesca artesanal no local, a partir da adoção das novas técnicas de produção industrial que estavam sendo inseridas. Foram utilizados nesse empreendimento vários métodos de pesquisa, desde os quantitativos da sociologia aos qualitativos da etnologia, co o objetivo de produzir, através dos etnólogos participantes, uma reformulação do próprio método analítico empregado: aplicando observações experimentadas em tribos primitivas em segmentos locais de culturas modernas (...) Castro Faria, que também participou dessa equipe de pesquisadores que trabalharam em Arraial, despe o rei de forma rápida e sucinta: havia "então os programas com financiamento do Departamento do Estado para dirigir e apressar a mudança, a chamada mudança dirigida" (PRADO, 2002, p. 83).

Entretanto, acreditamos que a cultura, assim como a história, está permanentemente num processo. Em outras palavras, há sempre a construção de um novo contexto cultural, redefinindo seus sistemas simbólicos e suas estruturas significantes. Logo, consideramos que nesse novo contexto sociocultural, ambiental e econômico, a cultura representa não só a caracterização da comunidade; ela traz novos objetivos significativos que se relacionarão com a identidade que está em construção.

> Os objetos significativos estão sempre em relação com a identidade em construção. A lembrança ganha corpo nos objetos significativos, que gestionam a memória. Os objetos são portadores de significados simbólicos que os indivíduos podem reconhecer a partir do pertencimento a uma comunidade e as conseqüentes possibilidades de inserir na memória coletiva da referida comunidade. Desse modo, é sempre a memória coletiva que atribui significados aos mesmos (TEDESCO, 20004, p. 82)

Nesse novo contexto comungado pelos membros, há a incorporação de novos objetos significativos que também constituirão a identidade de resistência, quando há entre os pares a consciência em si mesmo e para ela mesma podendo, então, promover o fortalecimento do sentimento de pertencimento e assim do reconhecimento social comunitário. Esse reconhecimento é considerado o ponto de partida para que haja o reconhecimento societário no contexto de justiça tanto social quanto ambiental.

Há a partir de sua dinâmica social a possibilidade de uma ressignificação do que seria ser um cabista devido à relação entre historicidade, a rememoração e a constituição das identidades de resistência e projetos. Isso é de suma

importância para que sobrevivam como comunidades tradicionais pesqueiras no século XXI. Obviamente, tendo um novo arquétipo na organização social e cultural que reinventa e ressignifica o seu modo de vida, com novos símbolos e objetos significativos que trazem em seu bojo novas interpretações e sentidos. Desse modo, quando as estruturantes significantes fossem compartilhadas pela comunidade permitiriam que o desrespeito social provocado pelo racismo local, por exemplo, fosse superado. Sendo assim, haveria o reconhecimento social entre os envolvidos por meio da execução das tarefas sociais que envolvem a pesca artesanal, assim como pelos elementos culturais que são construídos por meio da pesca artesanal. Isso favoreceria o seu fortalecimento e, consequentemente, propiciaria que essa comunidade de pesca artesanal fosse considerada como parte integrante da definição identificadora multicultural, no que concerne à formação do povo brasileiro.

4.2. O contexto da pesca em Arraial do Cabo: a etnografia na pesca

Ao analisarmos a comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo, percebemos que, além de determinados elementos culturais estruturantes imateriais, há toda uma organização da comunidade pelo trabalho. Dessa forma, a compreensão das modalidades de pescas artesanais que existem nessa comunidade torna-se para comunidade uma forma de se identificarem entre si, assim como permitiu a construção de seus símbolos, rituais e divisão de tarefas sociais.

A pesquisa etnográfica feita por Damaceno (2003) relata que em Arraial do Cabo cada praia tem seus mestres artesãos e as canoas que, geralmente, eram em quantidades exatas. Tais canoas são talhadas pelos mestres artesãos das praias do mesmo modo que os consertos são realizados pelos mesmos. Um trabalho árduo e magnífico que tende a se perder diante das adversidades. Bem, mas retornemos às canoas e às praias. Damaceno (2003) afirma que na Praia dos Anjos, há muitos anos, eram apenas doze canoas pescando. Seus espaços de pescaria eram acordados e definidos pelo período da pesca e do pescado. Nesse contexto, o INSITUTO ACQUÁ/ PETROBRÁS (1992) contribui com a identificação das pescas em Arraial do Cabo ao definir que existem nove modalidades de pescas artesanais. São elas: rede de cerco de traineira, arrastão

de praia ou rede de praia, de cerco, rede de armar, linha de fundo, corrico, espinhel, mergulho, puçá e tarrafa. Geralmente, o maior número de pescadores concentra-se na rede de arrasto na Praia Grande e na linha de fundo.

Dessa forma, quando estamos falando da pesca de linha, quando não há um bote, é um tipo de pesca que usa caniços como instrumento na beira da raia ou nos costados dos morros com anzóis, linha de náilon. Além disso, esse tipo de pesca exige também o carregador de madeira, onde os peixes pescados são pendurados e transportados. Já a pesca de cerco consiste no fato de literalmente cercar o cardume de peixes à beira mar. Segundo Prado (2002), com esse objetivo é fundamental usar as canoas, as quais são herança indígena. Essas canoas são feitas por um só tronco e medem entre 6-12 metros de comprimento que traz um pescador experiente e talhador (mestre artesão de canoas) da madeira para construí-las. As redes têm 180 braças e a pesca é realizada geralmente por 9 pescadores, que são denominados como companheiros tendo posições entre si diferentes: mestre, vigia, proeiro, contraproa, contra-ré, ré, cabeiro, corticeiro e chumbeiro. Damaceno (2003 p.195), por sua vez, afirma que “antigamente, as canoas saíam uma vez por semana: a pesca era realizada no Marmutá, na Ilha, nas Prainhas e Praia do Forno, mas com a escassez do pescado, isso mudou”.

FIGURA 2: Embarcações e instrumentos de pesca da Prainha:

Outro fator salientado por Damaceno (2003) é o costume em Arraial do Cabo das canoas pescarem apenas em seus lugares de origem. Mas quando se trata dos pescadores, esses, por sua vez, podem pescar em qualquer praia de Arraial e poderiam exercer outras funções para seus companheiros de pesca, como vigia para outras canoas e em qualquer praia de acordo com a necessidade. Isso significa dizer que só as canoas não podiam sair de seu lugar de origem. Podemos considerar que isso é uma espécie de acordo secular, mas nem sempre harmonioso. Isso se deve ao fato de que quando houve uma grande quantidade de peixes na praia dos Anjos, essa foi invadida por diversas canoas. Tal fato gerou um documento que foi criado junto à colônia de pescadores, estipulando a quantidade de canoas que poderiam pescar na Praia dos Anjos. Essas canoas, por sua vez, são nomeadas, por exemplo de: Ventusora, Pituca, Princesa, Boa fé entre outras. Mas é importante salientarmos que há famílias que dominam a pesca, são donas de várias canoas e criam artifícios para que outros pescadores trabalhem para elas, não permitindo a sua autonomia[29].

FIGURA 3: Praia dos Anjos, onde foi formada inicialmente a comunidade de Arraial do Cabo:

[29] Relato obtido por um dos pescadores atuais que demonstrara sua insatisfação e enfatizara a necessidade de mudança para que todos possam exercer seu ofício sem ser explorados, obtendo dignidade pela pesca. Já que ganham 1,00 real por pescado e são reféns de pagamentos.

Quando falamos da pesca da Prainha, sabe-se que, inicialmente, existiam noves canoas em atividade, que também eram utilizadas para a pesca do cerco (iremos definir ainda os tipos de pescas). Segundo os relatos contados por Damaceno (2003, p. 195), por dia saíam três canoas que revezavam os lugares da pesca. Geralmente, essas pescavam no Canto e no Porto que são consideradas as partes centrais da praia e no Canto Grande, local próximo ao moro onde passava a canalização da Álcalis. Em suas determinações, existe um fato peculiar: após três dias de pesca consecutivos, eles não saiam mais, ficavam, dessa forma, aguardando a pescaria das outras seis canoas e só depois retornariam. Era, então, feito um rodízio entre eles.

FIGURA 4: Prainha e as embarcações:

Na praia conhecida como Praia do Pontal havia quatro canoas de pesca e, diferentemente, apenas uma sai por dia. Em cada canoa, saía dez tripulantes. Já na Praia Grande, seriam cinqüenta e seis canoas, mas segundo Damaceno (2003), quarenta e duas estão em atividade, ou seja, pescando a intervalos de vinte e um dias consecutivos. O interessante é que cada canoa sabe quais são os seus dias estipulados da mesma forma que sabe das demais canoas. Entre as canoas na Praia Grande, as consideradas mais antigas, levam os nomes Nazira e Bacurau.

Já no que se refere aos tipos de pesca, Damaceno (2003) traz algumas diferenciações interessantes. Entre os tipos de pesca temos: de redinha, a qual é pesca da lula, geralmente iniciada no início do mês de novembro, e se estendendo até o início de abril. Para esse tipo de pesca é usado um tipo de canoa menor, com seis tripulantes. Outra característica é que essa é noturna e conta com outro método denominado “jangarejo” (esse foi trazido pelos japoneses). No “jangarejo” captura se apenas lula, com a redinha, utilizando centenas de rendinha.

Outro tipo de pesca é denominado de gancho, que funciona jogando-se a rede ao mar e deixando-a lá por uma hora e meia. Quando há peixe suficiente dentro da rede, todos puxam a rede. Já a pesca do cerco, característica de

Arraial do Cabo, é realizada cercando cardume (manta) e todos auxiliam na hora de puxar o cerco. Essa é considerada a mais antiga e tradicional de Arraial do Cabo e é muito comum na Praia Grande, embora seja realizada nas diversas praias, se tornando um evento para a comunidade. Outro ponto fundamental sobre a pesca de cerco é o papel do vigia.

FIGURA 5: Local do vigia na Praia Grande:

O vigia fica num ponto alto do morro da Praia Grande, se comunicando com os demais pescadores na praia por linguagem de sinais e determinadas palavras, indicando quantidade, tipo de peixe e localização.

FIGURA 6: Praia Grande: a organização coletiva dos pescadores na pesca de cerco e a rede

FIGURA 7: Praia Grande: pescadores e embarcações:

A rede também traz definições. Dessa forma ela é dividida em três partes denominadas, a manga do canto, a manga da praia e a parte central chamada de copi. Ainda encontramos uma hierarquização nas tarefas exercidas na pesca. O considerado posto superior na pesca é o vigia. Prado (2002) ressalta que o vigia fica mais ou menos a dois quilômetros de distância no alto, visualizando o cardume e dando orientações para os demais pescadores sobre a quantidade e tipo de pescado. O interessante é que a prática, ou seja, a formação do saber adquirido pela mancha e formação do próprio cardume, o vigia sabe a quantidade e a espécie do peixe. Segundo Damaceno (2003, p.199), tais informações foram transmitidas pela oralidade, constituindo a herança cultural da comunidade pesqueira cabista. A forma de comunicação do vigia com os demais pescadores remete a linguagens específicas e a gestos, por exemplo:

Anchova: faz-se o gesto como se estivesse puxando um curriço;

Xaréu: divide a palma da mão no meio, que significa partir a cabeça do peixe com machadinha pequena;

Tainha: faz-se o gesto de mergulho;

Xerelete: dois dedos paralelos;

Serra: gesto de serrar;

Garoupa, olhete e pitangola: gesto de puxar a rede do fundo ou de um pedalar de bicicletas;

Abarana: levanta-se a mão, que é girada de um lado para o outro, como se estivesse desatarraxando uma lâmpada;

Bonito e flaminguete: as duas mãos erguidas paralelamente, afastadas cerca de uns quarenta centímetros uma da outra;

Todos esses tipos de pesca são considerados tradicionais e remontam à formação pelo saber espontâneo, em que é determinante a oralidade, passando de geração à geração o saber da profissão. A pesca é um dos grandes eixos norteadores do modo de vida cabista. Além disso, a pesca é muito importante para a economia, ou seja, para geração de trabalho e renda em Arraial do Cabo. Logo, por existir uma falta de proteção às técnicas tradicionais utilizadas no local, essa comunidade tem sofrido, principalmente, no que se refere à questão do retorno financeiro, ainda mais quando considera-se o fenômeno de ressurgência que beneficiaria a região.

FIGURA 8: Praia grande e a pesca artesanal, trabalho coletivo e instrumentos de trabalho:

FIGURA 9: Praia Grande e organização antes da pesca:

O fenômeno de ressurgência, segundo Prado (2002, p.101), é formado por correntes de águas frias e profundas que afloram na superfície da costa. Tal

fenômeno acontece mais intensamente em Arraial do Cabo enriquecendo o mar de nutrientes que, ao serem trazidos para a superfície, formam o primeiro elo na cadeia alimentar. Esses nutrientes, então, são formados por algas denominadas *fitoplanctons* e são alimentadas por sais, que devido às condições biológicas favoráveis realizam a fotossíntese, crescendo, se desenvolvendo. Tal fato contribui para a alimentação dos pequenos peixes, os quais serão alimentos dos maiores gerando a riqueza incomparável de pescados em Arraial do Cabo, tão cobiçada pelas companhias de pescas industriais. Por sua vez, a pesca industrial é considerada um dos grandes perigos para a pesca artesanal, pois é predatória, feita pelo arrastão. Esse arrastão extrai toneladas e estaria removendo o fundo do mar, destruindo essa cadeia alimentar e matando inúmeros filhotes de peixes que ainda não estão no tamanho apropriado. Em outras palavras, essa pesca comprometeria o próprio ecossistema, além de causar impactos ambientais e, também, econômicos para a comunidade pesqueira artesanal cabista.

4.3. Desafios e dificuldades econômicas, ambientais e da cultural local do povo do mar cabista

Nessa luta constante pela sobrevivência da comunidade tradicional pesqueira cabista, determinados pontos foram pensados e articulados. Nesse contexto, surgindo não só na localidade as colônias de pescas, mas também, a Reserva Extrativista (RESEX), como órgão “protetor” dos pescadores artesanais de Arraial do Cabo. Segundo Prado (2002, p.22), a RESEX promoveu o processo de revigoramento que a profissão de pescador precisava, alimentando a valoração pelas tarefas executadas e, assim, a autoconfiança, o respeito, o autorrespeito e a autoestima. Por meio da RESEX, houve uma retomada às raízes do ofício, o qual se fundia à identidade social alimentada pelo conhecimento do local, do meio ambiente. Nesse contexto, o IBAMA aparece como um agente transformador, que possibilitou junto às entidades o “resgate” da pesca artesanal e seus conjuntos de sistemas estruturantes.

Assim sendo, objetivando garantir a exploração autossustentável dos pescadores artesanais cabistas e a própria conservação dos recursos naturais, a RESEX foi criada dia 03 de janeiro de 1997. Essa é considerada a primeira reserva extrativista marinha do Brasil em todo entorno do Cabo. Prado (2002)

afirma que a ideia da RESEX, antes de se tornar decreto, regulamentado, foi um projeto que teve como mentor o biólogo Fábio Fabiano. Esse, por sua vez, seria responsável por um posto do IBAMA em Arraial do Cabo. Junto a uma equipe de colaboradores-pesquisadores da Universidade Federal Fluminense (UFF), que lhe prestaram assessoria técnica, o projeto da RESEX foi construído. Tal projeto já traria questões da urgência social e ambiental, como a pesca predatória, destruição do meio ambiente, a necessidade de controle dos espaços marítimos, a perda da identidade do pescador artesanal, que corresponde ao sentimento de pertencimento, o sentido de coletividade e, consequentemente, o reconhecimento social comunitário e societário.

> Para além dos problemas externos, entre os pescadores do Cabo, com a implantação da RESEX, tornou-se explícita a ausência da identidade comum: se o objetivo da reserva extrativista é garantir a exploração dos recursos marinhos apenas por pescadores artesanais e tradicionais do lugar, nas assembléias internas foi muito difícil encontrar, para os mesmos, definição. É que, devido à proliferação de identidades possíveis, por conta dos mecanismos de mudança social que foram acionados no local, ninguém mais sabia dizer quem era realmente pescador tradicional do Cabo.

Mas, o fato é que Prado (2002, p. 103-104) em sua pesquisa deixa claro que a região de Arraial do Cabo foi o único município fluminense a ter regras legais sobre a pesca. Dessa forma, a constituição da Reserva torna-se um marco em Arraial de Cabo, e, possibilitaria aos pescadores artesanais um modo de preservar sua cultura. Nesse contexto, Ruben (1992) apud Prado (2002, p.104) esclarece:

> Ser pescador no Cabo, por si só, aparece genericamente como uma identidade partilhada, remetida à necessidade de laços de solidariedade, saberes comuns e organização espacial, capazes de se unificar em torno de lutas e conquistas por plenos direitos para a prática ou preservação de seus patrimônios históricos culturais.

Novos desafios e novas complicações surgem. Como dissemos, existe um antes e um depois da implementação da CNA. Antes afirmava-se que “ser cabista é ser pescador e vive-versa”. Agora com o processo migratório com o advento da “política desenvolvimentista” e, claro, a CNA, um novo contexto cultural, social e econômico é edificado. Ser cabista não mais determinado apenas pela pesca artesanal, nem por quem nasce e é criado em Arraial do

Cabo. Surgem novos personagens da mesma forma que novos elementos culturais os quais serão incorporados por essa comunidade. No entanto, no que concerne à RESEX, conforme Prado (2002, p.106) relata, houve uma avaliação da identidade como categoria de interação com a pesca artesanal, o que permitiria uma integração entre os membros dessa comunidade. Dessa forma, em uma assembleia datada 15 de julho de 1997 foi definido que:

> Pescador artesanal de Arraial do Cabo é o cidadão que efetivamente vive da pesca artesanal (seja de linha, rede de lanço, traineira ou mergulho). Ele ainda deve cumprir duas exigências: morar na cidade (no mínimo a dez anos) e votar na cidade (no mínimo há cinco anos). O cumprimento destas exigências garante, segundo consenso unânime dos pescadores presentes, o direito de fazer uso da Reserva Extrativista, de votar e ser votado em suas assembléias.

Diante desse fato, Prado (2002) diz que, com as alterações na própria dinâmica social com o processo migratório, fica evidente que, de uma certa maneira, tais migrantes seriam e foram absorvidos pelos natos cabistas. Para isso, seria convencionado um período mínimo de convivência social e, de certo modo, o que seria para a comunidade e os membros da RESEX o comprometimento. Logo, com a interação social e uma espécie de "ressocialização", esses migrantes absorveriam no cotidiano tanto os elementos simbólicos que estruturam o modo de vida dessa comunidade como os aspectos materiais: ferramentas, utensílios, vestimentas etc. Como parte da cultura cabista, logo seriam definidos os apelidos (forma peculiar cabista de chamar o outro). Entretanto, ainda haveria formas de resistência ao "forasteiro", como, por exemplo, a formação dos estigmas sobre os migrantes (chamados de cabras), tendo uma concepção negativa, sendo esses muitas vezes, associados a bandidos que se escondem nos barcos que estariam ali fugindo das penas, da lei. Nesse contexto, Prado (2002, p. 106) ainda destaca aqueles que realizavam a pesca em embarcações a motor, que ficavam na Praia dos Anjos, seriam os ditos fugitivos da Lei.

Porém, o mais importante é compreendermos que, por mais que houvesse resistência, o saber da profissão, o domínio da profissão propriamente dito, seria o elo integrador, ou seja, o elemento definidor para a aceitação do "forasteiro" no contexto socioculttural dessa comunidade. Tal fato definiria entre os indivíduos os que seriam considerados pescadores e não pescadores artesanais,

independentemente da praia que esse habitasse o que foi um primeiro e forte passo para superar o racismo local. Desse modo, a RESEX faria um papel importantíssimo, ainda que intermediada por conflitos e nem sempre com consensos para a integração dos pescadores e a recuperação da autoestima do pescador, assim como, o respeito e autorrespeito. Além disso, se retomariam, com medidas e ações voltadas para a pesca artesanal, as suas tradições o seu modo de vida, promovendo o sentimento de pertencimento e o "re-conhecimento" dos seus elementos significantes do contexto sociocultural. Não como um resgate do passado, mas sob um novo enfoque pertinente à própria dinâmica social. Dessa forma, Prado (2002, p.107) afirma que seu interesse sobre a RESEX vem ao encontro ao contexto de justiça social e ambiental:

> Minha preocupação foi registrar, para os nativos, seus costumes, submetidos às injunções de mudança que sofreram depois da implantação da CNA, posto que este objetivo apareceu como uma preocupação deles. Para mim parece óbvio que tal interesse esteja relacionado coma RESEX. Registrar a tradição do ofício de pescador, e do próprio povo cabista, legitima as atuais aspirações de viver da pesca e ser reconhecido como administrador extrativista secular de *fato* e de *direito* (...) dentro das RESEX marinhas, através de experiência dos profissionais do IBAMA, é possível conceber o tradicional não como um retorno ao passado. Novo enfoque deve ser dado.

Por conseguinte, uma nova questão toma formato na atualidade, a questão ambiental e a sustentabilidade. Ou seja, ao falarmos dos impactos ambientais, estamos trazendo à tona o medo de muitas comunidades tradicionais serem extintas, entre elas, as de pescas artesanais marítimas. Dessa forma, há uma discussão em torno da sustentabilidade, inclusive pela RESEX e a AREMAC (Associação dos Pescadores Tradicionais da Reserva Marinha de Arraial do Cabo) que incorpora as dimensões sociais, econômicas e ambientais.

O fato é que em tais discussões é possível perceber elementos da Agenda 21 – documento produzindo na Conferência Ambiental, conhecida como ECO 92, realizada no Rio de Janeiro – que reintera a questão da responsabilidade social e responsabilidade ambiental, para que haja o desenvolvimento sustentável local. Conforme a Agenda 21, há determinadas dimensões que funcionam como grandes eixos para o desenvolvimento sustentável (ACSERALD, MELLO & BEZERRA, 2006). Portanto, a preocupação com a sustentabilidade demonstra as reais necessidades da atualidade e a busca pela

garantia da preservação do espaço marítimo e, consequentemente, da geração de trabalho e renda por meio da ecoeficência. Isso fica claro quando Fábio Fabiano (apud PRADO, 2002, p. 107) em uma Assembleia realizada na AREMAC diz que:

> Algumas pescas foram inovadas, como a traineira, mas o importante é que a gente mantenha a sustentabilidade. É muito importante que a gente não se desvie da tradicionalidade, é claro que existe inovação tecnológica, mas tudo isso deve ser analisado, para saber se gera benefício ou um problema maior.

Quando pensamos nas questões ambientais na atualidade há diferentes pontos envolvidos. É nesse contexto que compreendemos os grandes desafios e dificuldades vivenciadas por essa comunidade pesqueira tradicional cabista, inclusive endogenamente. Isso é evidenciado quando ainda encontramos a segregação pelas praias advinda do racismo, tipos de pesca e questão de gênero, que persistem nesse meio social com diferenciações e desigualdades entre homens e mulheres. Além disso, há muitas colônias de pescadores como formas associativas. Tal fato provoca a fragmentação, não constitui um denominador comum, mas sim, conflitos entre as próprias colônias alimentados pelos os interesses particulares. A falta de uma consciência coletiva, que fortaleceria seus laços, assim como o sentimento de pertencimento em torno da pesca artesanal é um fator ainda precário, o que dificulta o reconhecimento recíproco. Esse pode ser considerado como uma maneira de redefinir o próprio reconhecimento comunitário para a comunidade em prol de sua sobrevivência no futuro. Os desafios podem e devem ser enfrentados, e isso só é possível (acreditamos) pela relação dialógica e democrática e, para isso, há a necessidade de existirem denominadores comuns que alinhem os membros dessa comunidade para o sentido da justiça social e, também, ambiental.

Dessa forma, Leroy (1997, p.254-255) contribui para nossa argumentação quando afirma que falar de comunidade é falar da territoriedade, em que a convivência mútua entre seus membros permite a ação conjunta e recíproca num habitat específico. Isso é de extrema relevância, pois permite que o sujeito social tenha ações que serão visíveis para o grupo e produzirá efeitos. Para Leroy (1997, p. 259), cada experiência vivida e compartilhada está dentro de um ecossistema, que circunscreve a comunidade. Assim, suas ações estariam apoiadas na tradição cultural favorecendo sua continuidade, embora a

comunidade seja confrontada com problemas internos e externos, que colocam em xeque-mate seu modo de vida. Esses, quando sanados e/ou administrados, permitem que a comunidade adquira a existência política, reestabelecendo a identidade coletiva. Com a constituição da identidade coletiva de resistência, há uma reconfiguração da própria comunidade por existir o reconhecimento entre os pares dentro de uma "microrregião". Nesse contexto, Leroy (1007, p. 264) afirma que:

> Se o lugar de realização dessas "experiências" é a microrregião tal como é definida aqui, essa regionalidade não é fechada sobre si mesma, como se fosse possível imaginar um desenvolvimento absolutamente endógeno. Para baixo, como já foi apontado na primeira parte do texto, há a articulação com as comunidades locais, com as "microexperiencias" que forma o substrato, o humo, que alimenta, dá vida e força à ação regional. É aí que se constroem as identidades políticas, que se inova, que se acumula poder de representação, que se experimenta o diálogo e a negociação. Para fora, a microrregião se articula a uma região maior, que pode ser ou não o Estado na qual está inserida, com o país e com outras regiões do mundo.

Isso é considerado fundamental diante dos enfrentamentos encontrados devido à pesca predatória, ao turismo ambiental desorganizado e à ausência da articulação do turismo cultural. O turismo cultural, por sua vez, pode beneficiar tanto as atividades artesanais quanto o sentimento de pertencimento, permitindo a integração entre os membros dessa comunidade com o reconhecimento social na dimensão comunitária por ser (re) definida a identidade cultural dessa comunidade.

Além disso, há os impactos ambientais marítimos, além dos conflitos internos da comunidade. Por isso, esse movimento endógeno, a partir das experiências compartilhadas, permitiria a organização e sobrevivência da comunidade tradicional pesqueira cabista. O que fica claro, sobre tais experiências microrregionalistas, é que o desenvolvimento da comunidade pesqueira artesanal cabista se deu por meio do trabalho, ou seja, da pesca artesanal. Sendo assim, a pesca artesanal orienta as experiências vivenciadas, e não se reduz à esfera da economia. Nas palavras de Jeroy (1997, p. 261): "trata-se da possibilidade de uma sociedade viver e se reproduzir". Não há fórmula mágica. O que tem ficado evidente em nossa pesquisa é que há fatos, valores, manifestações culturais e tradições passadas de geração em geração.

Há um enorme acervo de saberes construídos no cotidiano a partir da aculturação entre as distintas etnias e com o habitat natural, construindo a herança cultural, e formando a memória social e coletiva. Desse modo, salientamos que todos esses elementos socioculturais e ambientais quando estão no dia a dia ou são reincorporados, redefinidos nas ações e tarefas sociais, permitem a identificação entre os membros e, assim, a autoidentificação.

Diante da autoidentificação nos atemos a outro ponto, o sentido do patrimônio material e imaterial a partir de um território, a microrregião, o habitat. Nesse espaço, a comunidade estaria convergida ao que a identifica, sua cultura local. A autoidentificação permitiria aos membros da comunidade – que compartilham esses elementos culturais – a reivindicação por meio da constituição da identidade cultural de resistência e projetos, além do reconhecimento social na dimensão societária, protegendo e resguardando a cultura local. Em outras palavras, ainda que a função original da sua manifestação cultural, das suas tradições, etc, tenha se perdido ao longo do tempo, é a função simbólica de representar a identidade do grupo que se mantém. Dessa forma, Dias (2006, p. 50) afirma que:

> Nesse sentido, o patrimônio cultural simboliza a identidade cultural de uma comunidade, seja qual for sua dimensão: local, regional ou nacional. O patrimônio cultural é a expressão mais explícita da identidade de uma comunidade cultural, pois, ao se identificarem com aquele, os membros do grupo social se filiam a um mesmo agrupamento, compartilham significados e símbolos. Essa é uma importante característica do patrimônio cultural, facilitar a construção da identidade cultural no processo de socialização. A definição de uma identidade cultural sempre é a busca de afirmação de uma diferença e de uma semelhança. Quando se busca a identidade cultural, procura-se identificar aqueles que apresentam traços em comum, que se identificam entre si, o que fortalece o sentimento de solidariedade grupal.

Ou seja, o patrimônio cultural traz os traços comuns e os objetos significativos à comunidade pesqueira artesanal; os quais podem ser elementos integradores entre os membros dessa comunidade pela própria socialização. Isso significa dizer que, por meio de um possível levantamento do acervo cultural dessa comunidade que traga a pesca artesanal, a confecção de seus instrumentos, seus saberes e funções, o processo como um todo, artesanato, canções e poesias, possibilitaria a coesão social da comunidade, por serem conhecidos, comungados e mediados entre os atores sociais dessa comunidade.

Isso se deve ao fato de existir uma função simbólica compartilhada entre os membros da comunidade de pesca artesanal cabista intermediada pela narratividade.

Por isso, quando entendemos a importância de tais elementos culturais que compõem o sentido de patrimônio cultural (material e imaterial), estamos, na verdade, compreendendo o que a identifica e, por isso, poderá existir na comunidade tradicional pesqueira cabista o sentido do reconhecimento social comunitário ultrapassando os conflitos sociais. Com a existência do reconhecimento social na dimensão comunitária, os laços entre os membros são fortalecidos podendo, então, superar os enfrentamentos desafiadores vivenciados no cotidiano e que dificultam a sua sobrevivência favorecendo a reorganização em prol de seus objetivos comuns.

> A manifestação cultural, quando integrada pelos membros da comunidade, preenche todas as condições simbólicas para valorizar e para fortalecer a cultura da qual se originou, embora possa cumprir, muitas vezes, uma nova função, muito mais de construção ou de fortalecimento de uma identidade do que as funções originais (DIAS, 2006, p. 52).

Assim, seria a cultura como contexto, organizada pela pesca artesanal, um dos pilares para que haja o fortalecimento do sentimento de pertencimento. Para tanto, as particularidades culturais materiais e imateriais dessa comunidade devem promover, para além da sua sobrevivência e o reconhecimento social, uma modificação funcional da própria identidade cultural. Isso porque tal modificação funcional se reflete nas ações sociais entre os membros da comunidade, o que permite que ela se ressignifique diante das novas condições sociais que lhe são impostas. Portanto, é perceptível a importância dos elementos culturais estruturais e significantes para a comunidade tradicional pesqueira de Arraial do Cabo. Essa junção de elementos que sobrevivem ao tempo de maneira, muitas vezes, simbólica estariam presentes nas suas narrativas. Devido a isso, poderemos perceber a grandiosidade das particularidades dessa comunidade e, consequentemente, o que a caracteriza encontrando, então, a base para a articulação coletiva e, assim, a (re) construção do reconhecimento comunitário como eixo para o contexto de justiça social.

4.4. O patrimônio cultural, turismo cultural e cultura local da comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo

Quando pensamos na Região dos Lagos do Estado do Rio de Janeiro, logo nos remetemos às suas belas praias, ao seu clima tropical, em suma, à sua beleza natural. Essa região é formada por diversos municípios, entre eles, podemos citar alguns mais conhecidos: Cabo Frio, Búzios, Iguaba e Arraial do Cabo. Cada qual com suas características peculiares, principalmente na formação cultural e, também, no que se refere à beleza natural. Neste aspecto, uma das questões definidoras de Arraial do Cabo são suas praias azuis cercadas por vegetação nativa e morros, praias de areia branca e fina, de águas geladas devido ao fenômeno de ressurgência sendo considerada a capital do mergulho no Brasil.

O fato é que a dimensão da magnífica beleza do meio ambiente de Arraial do Cabo acabou por sobressair e provocou um tipo de turismo específico, exploratório do meio ambiente (turismo ambiental). De acordo com Dias (2006, p. 16-17), o modo como o turismo é implantado em uma região está, na verdade, relacionado com a política adotada pela gestão local. Assim, ao entender o turismo ambiental como forma de gerar benefícios a curto prazo, há uma manifestação periférica de acumulação capitalista. A preocupação por tais benefícios, então, não é mediada por uma organização. Há consequência dessa implementação rápida e desordenada, ou seja, há prejuízos e um desenvolvimento insustentável. Dessa forma, o turismo passa a ser visto como espaço produtivo. Assim, na constituição do turismo ambiental, o imaginário coletivo é formado por lugares, destinos específicos identificados por *sol e praia*.

Segundo Dias (2006, p. 52), o turismo, na verdade, pode ser categorizado em duas vertentes: aqueles que se referem aos espaços naturais e aqueles que estão associados aos espaços culturais. Essas duas vertentes são percebidas a partir dos últimos anos do século XX. Neste aspecto, Dias (2006, P. 17) afirma: "(...) houve uma multiplicação dos lugares turísticos, tanto dos tradicionais – *sol e praia* – quando dos novos, que exploram outras motivações para o deslocamento de pessoas", esse definido como turismo cultural. Nessa perspectiva, ao nos depararmos com uma cultura local tão rica, nosso questionamento se volta para a limitação turística dessa região.

Assim, Dias (2006, p.19) salienta que na definição do turismo cultural, encontramos elementos comuns a todas as culturas, embora apresentem conteúdos distintos. Esses elementos básicos seriam a existência de crenças, valores, costumes, normas, sanções, símbolos, idioma e ferramentas (utensílios). Dessa forma, a diversidade cultural é factual. Partindo desse pressuposto, a Convenção sobre Diversidade Cultural[30] de 2005 considera como cultura: "O conjunto de traços distintos espirituais, materiais, intelectuais e afetivos, os estilos de vida, as formas de convivência, os sistemas de valores, as tradições e as crenças". Já no que se refere aos bens culturais, esta Convenção os define de maneira mais ampla, incluindo, também, a noção de serviços culturais. Desse modo, tal documento definirá que bens e serviços culturais seriam todos aqueles bens, serviços e atividades que se originam das expressões e manifestações culturais. Dessa forma tanto os bens quanto os serviços culturais são considerados como um resultado do trabalho humano, além de transmitirem determinado significado cultural de uma comunidade que se distingue do valor comercial e gera ou pode gerar uma propriedade intelectual de um povo, comunidade, grupo.

Como foi argumentado anteriormente, a formação da população de Arraial do Cabo, definida como cabista, se deu em torno da pesca artesanal independentemente da praia. Tal constituição populacional aconteceu a partir de distintas etnias, que foram reféns do isolamento geográfico. Isso possibilitou uma definição bastante peculiar de suas particularidades, ou seja, dos elementos culturais estruturantes tanto materiais quanto imateriais, assim como dos seus bens e serviços culturais. Portanto, entendemos que o turismo, quando atrelado aos espaços culturais, favorece não só a autoidentificação dos membros da comunidade e o fortalecimento do reconhecimento social comunitário, mas, também, a organização da comunidade em torno do que é considerado patrimônio cultural, ou seja, a sua cultura local. Essa pode redefinir a prática turística nessa região, tendo tanto o turismo ambiental quanto o turismo cultural, promovendo uma nova possibilidade de geração de trabalho e renda para essa comunidade. Da mesma forma, favoreceria o sentido da identidade cultural e possibilidades de ressignificação, exercendo uma função social primordial entre

[30] UNESCO, Convenção sobre Diversidade Cultural 33ª. Conferência Geral da Unesco Paris, out., 2005b.

os seus membros, ao desenvolverem o respeito, autorrespeito, promovendo, então, a autoestima dessa comunidade tradicional. Nesse aspecto, Dias (2006, p. 59) afirma que:

> O turismo cultural oferece oportunidade de a comunidade redefinir as funções do fato cultural, ao adaptá-lo a uma nova realidade, sem perder de vínculo com o grupo social, que o insere em um novo contexto, no qual passa a figurar também um elemento simbólico, que contribui para a definição e para a consolidação da identidade coletiva. O estímulo dado pela atividade turística contribui para o resgate de muitas tradições, as quais, embora, redefinidas, transformadas, mantêm-se como elemento que dá coesão ao grupo a que estão vinculadas historicamente e que continua a encená-las como sua. Esse processo é o responsável pelo resgate de muitas tradições que estavam ameaçadas de desaparecimento em todo país.

Obviamente, sabemos que a história é recontada, e é a memória social e coletiva vivenciada na realidade social que favorece a presença de tais manifestações e traços culturais no dia a dia dos membros da comunidade. Porém, ao pensarmos no “resgate” de uma cultura, estamos, na verdade, refletindo sobre a reinvenção das tradições, os objetos significativos diante de novas condições sociais. Nesse sentido, há uma relação direta entre tais reinvenções e objetos e a autenticidade da cultura local. Isso acontece devido à autenticidade ser percebida dentro do contexto social, dentro de um processo que é contínuo e dinâmico, no qual serão incorporados novos elementos e sentidos sem descaracterizar a comunidade propriamente dita, tendo a manutenção de seus elementos estruturantes significativos. Nas palavras de Dias (2006, p.60): “O fato cultural autêntico sofre mutações em função de novas realidades vividas pela comunidade e, embora possa ter como referência o passado, articula-se com o presente e cumpre novas funções sociais”.

Para, além do fato cultural e suas novas funções sociais, Candau (2016) afirma que a memória coletiva tem um eixo, uma trajetória que é constituída por um marco, traz referências de acontecimentos. Há uma seleção mnemônica e simbólica de certos fatos reais e imaginários. Neste aspecto Candau (2016, p.99) afirma que:

> São átomos que compõem a identidade narrativa do sujeito e asseguram a estrutura dessa identidade (...) a força da memória dependerá da coerência gera do campo memorável, quer dizer, da estruturação mais ou menos homogênea do conjunto de

> lembranças a partir de um momento de origem e de uma sucessão de fatos. Como demonstrou *Halbwachs*, o trabalho de produção de um campo memorável será mais fortalecido quando encontrar um eco naquilo que ele denomina de pensamento coletivo e que é, de fato, um certo grau de convergência entre as representações que cada indivíduo mantém e se esforça em compartilhar com outros membros do grupo.

Há um processo na recuperação da memória social e coletiva, por procurar cada vez mais incorporar manifestações e elementos culturais, de uma maneira geral, que representarão o passado por meio de uma sucessão de fatos que são determinados por condições sociais no presente, experimentados pelos membros da comunidade. Esse processo parte da recuperação da memória histórica, de fatos narrados, contados e recontados que sobrevivem no cotidiano da comunidade tradicional pesqueira cabista. Isso possibilita a adaptação da memória social e coletiva àquelas condições sociais que aparecem no dia a dia, e que fomentam o fato cultural e suas nuanças.

Dessa forma, compreendemos que a cultura local pesqueira cabista é uma produção histórica advinda de “eco” do pensamento coletivo na atualidade. Então, a cultura local é parte das relações sociais travadas no cotidiano, em que há expressões e manifestações culturais nas quais, encontraremos representação do passado no presente. Por isso, existe uma relação da autenticidade com a identidade cultural a qual estará refletida nessas manifestações que percorrem a realidade social. Tal relação pode ser considerada uma maneira de driblar as tentativas de homogeneização cultural que se tornaram comuns na atualidade. Por isso, a reinvenção das tradições preserva a própria comunidade, fortalecendo, então, o sentido de identidade cultural por meio da sua cultura local, dos seus bens e serviços culturais, além da sua historicidade, quando os membros estão envolvidos nessa relação.

> Em decorrência disso, se uma manifestação cultural popular não apresentar pessoas que integram a comunidade retratada, ela não poderá reforçar a identidade cultural dessa comunidade, pois não existe a condição fundamental da continuidade – existência de integrantes da cultura local – da manifestação tradicional. Portanto, a participação de membros da comunidade na manifestação é condição necessária para que cumpra sua função social de fortalecer a identidade do grupo. Segundo Ferreira, a festa é um simbólico retorno às origens – uma origem muitas vezes imaginária ou reinterpretada – necessário para garantir a integridade do indivíduo. Isso significa dizer que a manifestação cultural imaginada, reinterpretada ou reinventada

> pela comunidade, ao ser incorporada à alma coletiva, serve de amálgama na consolidação da identidade grupal, que fortalece o indivíduo por fornecer-lhe a base de sustentação psicológica necessária para enfrentar a realidade, que será comprometida a partir da cultura constituída pelo grupo social do qual faz parte (DIAS, 2006, p.61).

Nesse contexto, o patrimônio cultural que representa uma comunidade não pode ser segmentado de seu contexto histórico e de sua ressignificação. Deve ser primeiramente vivenciado e compactuado pelos membros da comunidade. Ou seja, a valorização da própria particularidade cultural se depara com um processo pela busca do reconhecimento social. Assim sendo, quando refletimos sobre o reconhecimento social da comunidade tradicional pesqueira de Arraial do Cabo, estamos pensando no valor de sua identidade cultural. Portanto, haveria relevância dos traços culturais e manifestações culturais que compõem a cultura local, assim como os bens e serviços culturais. Esses possibilitariam um novo tipo de turismo nessa região: o turismo cultural. Isso se evidencia quando compreendemos que a cultural local dessa comunidade pesqueira se expressa pela definição simbólica de seus objetos significativos e elementos estruturantes historicamente construídos tanto materiais quanto imateriais, dando sentido ao que é definido como Patrimônio Cultural e sua relação com o turismo cultural.

Pelegrini & Funari (2008, p.26-27) definem a cultura material e imaterial, partindo do pressuposto de que material traz a noção de matéria designando algo concreto que é resultado do trabalho humano e que é apropriado pelas comunidades e sociedades. Em nosso caso, envolve o trabalho definido pelo desenvolvimento da pesca artesanal, da produção de diversos instrumentos, de artesanatos, de sua historicidade e narrativas e do processo produtivo ao longo da história constituindo o modo de vida. Já no que concerne ao imaterial, esse seria definido como algo intangível, intocável e, por isso, representa a “cultura da alma”. Ambos definem a identidade cultural de uma comunidade, de uma sociedade. No entanto, de maneira geral, a compreensão da cultura imaterial na sua totalidade de significações seria maior do que a materialidade por si mesma.

Partimos de Funari & Pelegrini (2008) que possibilitam a reflexão sobre a cultura imaterial e a constituição do patrimônio imaterial segundo a Convenção de 2003 realizada pela UNESCO. Tal Convenção é denominada “Convenção

para a Salvaguarda do patrimônio Imaterial". Essa Convenção, então, dedicou-se à problemática que envolve o patrimônio cultural imaterial. Tais elementos imateriais teriam seu reconhecimento nas tradições, saberes, expressões orais, incluindo o idioma como o grande veículo do próprio patrimônio imaterial. , Além disso, estariam nas expressões artísticas, práticas sociais, rituais e atos festivos, os conhecimentos, técnicas artesanais tradicionais e práticas relacionadas à natureza e ao universo criado e recriado pela comunidade tradicional, muitas vezes, transmitidos oralmente pelas narrativas.

> A despeito da análise dos avanços e retrocessos no processo de reconhecimento da pluralidade cultural, nunca é demais lembrar que a acepção do patrimônio intangível assentou-se na idéia de que esse patrimônio se constitui de um conjunto de formas de cultura tradicional, popular e folclórica, ou seja, "obras coletivas" que emanam de uma cultura e se fundamentam nas tradições transmitidas oralmente ou a partir de expressões gestuais que podem sofrer modificações no decorrer do tempo por meio de processos de recriação coletiva (...) essa diversidade resulta numa "multiplicidade de pontos de vista, de interesses e de ações no mundo" que, por sua vez, influencia valores que definem sua relação com o patrimônio e o sentido de pertencimento de uns agentes sociais, em relação aos outros, sejam eles homens ou mulheres, crianças ou adultos, jovens ou idosos (PELEGRINI & FUNARI, 2008, p.62-63).

Desse modo, o patrimônio cultural e a valorização das distintas culturas locais tradicionais são condicionados pela vida cotidiana e pela recriação coletiva, em que há a narrativa como grande instrumento. Logo, com a interação social entre os integrantes da comunidade tradicional ha reestruturação das identidades culturais que representam as comunidades tradicionais, o que também aconteceria se houvesse a prática do turismo cultural. Isso se deve ao fato, da cultura ser considerada um grande produto humano, que edifica a identidade cultural e como tal, é digna de preservação.

> A valorização do patrimônio imaterial na atualidade advém, portanto, das alterações sofridas pelas acepções do conceito cultura e patrimônio. Ela está articulada às transformações das formas de convívio social e aos padrões culturais que regem a existência humana. A própria dinâmica cultural expressa nos movimentos que deram origem à discussão sobre a necessidade de salvaguarda do patrimônio imaterial e à historicidade dos conceitos que a envolvem explicam o reconhecimento de que o patrimônio materializa as mais diversas formas de cultura (...) (PELEGRINI & FUNARI, 2008, P.31).

Diante de tal afirmação, no que se refere à cultura imaterial, essa seria a representação da “cultura da alma” da comunidade tradicional, por isso, enquanto patrimônio cultural imaterial deve ser resguardado diante de sua historicidade e da “materialização” de seus significados. Portanto, a cultura imaterial da comunidade de pesca cabista criou, devido à sua formação, diversos signos, símbolos, valores, rituais, saberes, sonoridades e sabores. Estes são expressos nas suas percepções, narrativas e manifestações culturais difundidas pela relação dialógica e experimentadas nas relações sociais por meio da memória social e coletiva. Logo, a cultura imaterial cabista constitui um grande acervo simbólico e pode favorecer o fortalecimento da identidade cultural, pois ordena o seu “mundo”. Nesse ponto, fica óbvia a importância do turismo cultural para a identidade cultural e vice-versa.

Nossa reflexão se debruça, então, sobre a importância da organização dos elementos materiais e imateriais dessa comunidade e como o turismo cultural seria uma forma de provocar a coesão da comunidade. Esse possibilitaria a revitalização do sentimento de pertencimento e, consequentemente, do reconhecimento social na dimensão comunitária, por meio das novas condições e funções sociais (re) definidas pelas adversidades e desafios cotidianos. Haveria a recriação coletiva e, assim, redefinições e ressignificações do próprio fato cultural, os quais seriam fundamentais para que esta comunidade não se perca nem no espaço nem no tempo. Desse modo, encontraremos em suas narrativas os elementos estruturantes significativos, com histórias e enredos, que embora sejam rememorados e ressignificados, permitem a definição da sua cultura local da mesma forma que permitem a constituição da memória social e coletiva, ambos presentes no cotidiano dessa comunidade artesanal pesqueira.

CAPÍTULO V: NARRATIVAS E HISTORICIDADE: A MEMÓRIA SOCIAL E COLETIVA E O RECONHECIMENTO SOCIAL DA COMUNIDADE PESQUEIRA TRADICIONAL DE ARRAIAL DO CABO

> *"O homem sem seu legado não é nada. O homem seus suas histórias perde seu legado" (Entrevista efetuada pelo Projeto PESCARTE com o Pescador da Praia de Siqueira).*

5.1. As memórias, a socialização e a narratividade

Ao constatarmos o papel integrador da linguagem, compreendemos que ela permite a interação entre os interlocutores constituindo um grande acervo de sedimentações coletivas. Estas são adquiridas e podem ser reinventadas e reinterpretadas diante das nuanças vivenciadas pelo grupo, ou seja, pela própria dinâmica social. O fato é que pela relação dialógica e interação social o processo de socialização é praticado, tanto o primário quanto o secundário. A socialização forma o indivíduo a partir das sedimentações coletivas construídas historicamente e passadas de geração em geração. Conforme Bosi (1994, p.49), a socialização é um exercício que retoma determinados elementos, símbolos, gestos e palavras que os retoma até a fixação transformando-os em hábitos, em ações que estão dispostas no cotidiano.

Dessa maneira, haveria a memória-hábito. Nas palavras da autora (1995, p. 49): "A memória-hábito faz parte de todo o nosso adestramento cultural". Entretanto, num outro extremo, haveria a memória pura formada pelas lembranças que compõem a ligação entre passado e presente. A partir dessa ligação haveria, então, "as ressurreições do passado" que se atualizam por meio da "imagem-lembrança". Esta, por sua vez, "traz à tona a consciência um momento único, singular, não repetido, irreversível, da vida. Daí, também, o

caráter, não mecânico, mas evocativo do seu aparecimento por via da memória" (p.49). Neste aspecto haveria a distinção da própria vida, uma vida dita como contemplativa e a outra, a vida ativa.

> A imagem-lembrança tem data certa: refere-se a uma situação definida, individualizada, ao passo que a memória-hábito já se incorporou às práticas do dia-a-dia. A memória-hábito parece fazer um só todo com a percepção do presente. A tipologia, vem, aliás, de longe: *vita contemplativa e vita activa* (BOSI,1995, p. 49).

A socialização é um processo compreendido a partir dos quadros sociais preexistentes no meio social (aquelas sedimentações coletivas) e a existência das memórias. Estas memórias são perceptíveis nas interações da vida cotidiana e ganham novos contornos, sentidos, significações. Bosi (1995), por conseguinte, retoma um dos clássicos da sociologia, Èmile Durkheim, ao afirmar que o eixo das investigações sobre "*psique*" e o "espírito" provoca um deslocamento essencial para o sentido das funções que são representadas pelas ideias dos seres humanos ao exercerem suas representações no interior do grupo por meio das relações sociais. Desse modo, haverá o predomínio do social sobre o individual[31] devido à alteração substancial dos fenômenos psicológicos como a percepção, a consciência e a memória. Isso se deve à formação daqueles quadros sociais e culturais que são condicionantes da socialização, tornando os atores sociais membros de um grupo, de uma comunidade específica e numa perspectiva macrossocial de uma sociedade. Segundo Beger & Luckman (1985, p.173):

> (...) o indivíduo não nasce membro de uma sociedade. Nasce com a predisposição para a sociabilidade e torna-se membro da sociedade. Por conseguinte, na vida de cada indivíduo existe uma sequência temporal no curso da qual é induzido a tomar parte na dialética da sociedade. O ponto inicial deste processo é a interiorização, a saber a apreensão ou interpretação imediata de um acontecimento objetivo como dotado de sentido, isto é, como manifestação de processos subjetivos de outrem, que desta maneira torna-se subjetivamente significativo para mim (...) Sem dúvida, este assumir em si mesmo constitui em certo sentido um processo original para cada organismo humano e o mundo, uma vez assumido pode ser modificado de maneira criadora ou (menos provavelmente) até recriado. Em qualquer

[3131] Tal fato pode ser considerado como base da teoria durkheimiana coma definição do que são os fatos sociais. Neste aspecto Durkheim (1995) afirma que "os fatos sociais consistem em modos de agir, pensar e sentir, exteriores ao indivíduo e dotados de um poder coercitivo pelo qual lhe impõem" (DURKHEIM, 1995, p.20).

> caso, na forma complexa de interiorização, não somente compreendo os processos subjetivos momentâneos do outro, mas compreendo o mundo em que vive e esse mundo torna-se meu próprio.

Nesse contexto, Bosi (1994) afirma que a memória é uma construção social e, como tal, tem uma importância fundamental para os envolvidos daquele meio social. É nesse ponto que a narrativa percorre a memória social e coletiva. Portanto, ela possibilita a definição de especificidades culturais formadoras de seus elementos culturais, bens culturais e, porque não, patrimônios culturais das distintas comunidades que transitam entre os envolvidos por meio da narrativa. Candau (2016, p.31), então, ressalta a importância da memória social, ao afirmar que esta é composta por um conjunto de lembranças reconhecidas por um determinado grupo, em nosso caso, por uma determinada comunidade. Já a memória coletiva seria definida por lembranças comuns a um grupo, ou uma comunidade. Neste contexto, em nossa análise, compreendemos a relevância da junção do sentido de ambas, para que entendamos como tais imagens, lembranças e recortes, fatos e acontecimentos se tornam elementos significantes que integram os membros na vida social dessa comunidade tradicional.

Entretanto, evidenciamos que a memória não permanece inalterada, mas sim, ao longo da historicidade da comunidade na qual há vivências e experiências sociais compartilhadas. A memória social e coletiva pode, a todo momento, sofrer ressignificações e reinterpretações. Tais reinterpretações podem conter elementos da realidade social, mas também serão fictícias já que há um processo de reinterpretação que percorre o imaginário social individual e coletivo, possibilitando distintas conotações as quais são dadas pelos indivíduos envolvidos. No entanto, os elementos estruturantes significativos permitem a existência da significação e, por isso, compõem as particularidades da comunidade, em nosso caso específico na comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo. Isso se deve ao fato de tais elementos culturais serem compartilhados pela narrativa na dinâmica social, permitindo a constituição de sua representatividade e ressignificação.

Quando estabelecemos a relação da memória com o processo de socialização, é perceptível o papel de tais quadros sociais e culturais que são

intermediados pela narrativa (BOSI, 1994, p. 53-54). O interessante na constituição desses quadros sociais e culturais é a constituição do reconhecimento social (HONNETH, 2009) em suas distintas dimensões. Isso é evidenciado quando o indivíduo é moldado pela realidade vivenciada nas instituições sociais. Sendo assim, a memória do indivíduo depende de suas relações com a família, com a classe social, com os diversos grupos sociais com os quais convive. Em outras palavras, tais grupos são referências para esse ator social se tornar um membro da comunidade sendo reconhecido e reconhecente. A socialização, então, acontece tendo a memória e a linguagem como instrumentos decisivos. É por meio da linguagem que há aproximação dos espaços históricos e culturais, também permite a redefinição dos quadros sociais e culturais, além de permite uma relação de tempo, de causas e consequências, de motivações, que moldam e identificam os pensamentos, as ações e a forma de se conceber e conceber o outro nessa realidade social. Nesse sentido, Bosi (1994, p. 59 e 67) argumenta que:

> Entenda-se que não se trata apenas de um condicionamento externo de um fenômeno interno, Isto é, não se trata de uma justaposição de “quadros sociais” e “imagens evocadas”. Mais do que isso, entende que já no interior da lembrança, no cerne da imagem evocada, trabalham noções gerais, veiculadas pela linguagem, logo, de filiação institucional. É graças ao caráter objetivo, transubjetivo, dessas noções gerais que as imagens resistem e se transforma em lembranças (...)
> Um dos aspectos mais instigantes do tema é a construção social da memória. Quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há uma tendência de criar esquemas coerentes de narração e interpretação dos fatos, verdadeiros “universos de discurso”, “universos de significados”, que dão material de base uma formação histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos. O ponto de vista do grupo constrói e procurar fixar a sua imagem para a história.

Nesta construção, a narrativa permite a relação dialógica e a convivência social. Partindo de tal afirmação, salientamos que o cotidiano é formado pelo contar histórias, preenchido pelas estórias e significações, tendo distintos narradores que fazem um trabalho colaborativo, inclusive no ato de rememorar tais histórias, hábitos, costumes, imagens-lembranças. Logo, a narratividade é um grande instrumento de integração entre os membros da comunidade. Por meio das narrativas, há o compartilhamento de imagens-lembranças de recortes dos elementos culturais materiais e imateriais, das historicidades e de suas

vivências. Essas podem ser ressignificadas, a partir de representações que estão dispostas no cotidiano que, consequentemente, são redefinidas pelos narradores e, da mesma forma, pelos receptores.

É efetuada uma relação dialógica na qual há inferência do novo contexto da nova realidade social na constituição dos sentidos e das representações individuais. Neste aspecto, Bosi (1994, p.55) afirma que: “a menor alteração do ambiente atinge a qualidade íntima da memória. Por essa via, *Halbwatchs* amarra a memória da pessoa á memória do grupo”. Os elementos, símbolos, tarefas sociais, então, constituem tanto a memória-hábito quanto a memória lembrança (memória pura), e são fundamentais para a formação e co-existência das memórias social e coletiva, por pertencerem à historicidade da própria comunidade. Nesse contexto Reuter (2002, p.127) afirma que:

> Antes de tudo, jamais algo é dito ou contado de maneira neutra.Toda palavra e todo enunciado correspondem a uma dupla escolha fundadora: escolha do que é dito, escolha da maneira de dizer. Nesse tocante, toda palavra, todo enunciado e toda narrativa portam vozes e intenções que os opõem potencialmente a outras palavras outros enunciados e outras narrativas. Portanto, o contar é sempre acompanhado de saberes, valores e efeitos.

Logo, compreendemos a narratividade como catalisadora entre os indivíduos e como a fonte de imagens-lembranças, objetos e significações que serão inspiradores, descritos e captados pelos sujeitos sociais através das relações sociais. O ato de contar permite a transmissibilidade de saberes, valores, lembranças, memórias que se ressignificam ao serem compartilhadas na interação social. Por outro lado, a memória seria definida também pelo seu caráter livre e excepcional. Isso define a fluidez da dinâmica social como processo definidor dos quadros sociais e da própria memória. Tal fato pode ser percebido na afirmação de Bosi (1994, p. 55):

> O caráter livre, quase onírico da memória, é segundo *Halbawchs*, excepcional. Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideiais de hoje as experiências do passado. A memória não é um sonho, é trabalho (...) a lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam a nossa consciência atual.

Para Halbwachs (1990), cada memória individual pode ser considerada um ponto de vista sobre a memória coletiva, daí a relação existente com o caráter fundador duplo da narrativa de um enunciado ao escolher o que é dito e como é feito.. Nesse sentido, a unidade é formada por múltiplos sujeitos sociais. Fazendo uma analogia a um novelo, Bosi (1994, p.413) descreve a interseção desses diversos pontos de vista como um ponto de convergência fundamental para a constituição da memória social e coletiva. Nas palavras de Bosi (1994, p. 413):

> Nossos deslocamentos alteram esse ponto de vista: pertencer a novos grupos nos faz evocar lembranças significativas para este presente e sob a luz explicativa que convém à ação atual. Para localizar uma lembrança não basta um fio de Ariadne; é preciso desenrolar fios de meadas diversas, pois ela é o ponto de encontro de vários caminhos, é um ponto complexo de convergência dos muitos planos do nosso passado.

Segundo Reuter (2002), há vozes nas narrativas, pois ao narrar estaremos contando histórias, fatos, com diferentes perspectivas e diferentes sujeitos sociais envolvidos. Isso se deve ao fato da percepção ter diferentes formatos e ser intersubjetiva, depende do indivíduo, o que permite a construção das distintas significações. Nesse quadro, a relação entre os envolvidos em seu interior colabora com as impressões que têm diferentes prismas e estarão sendo mediadas pelos narradores. A narrativa evidencia uma maneira de contar histórias; ela é percorrida pelas memórias individuais, as quais corresponderão às formas de interpretar fatos do passado no presente e sua relação direta com o cotidiano. Dessa forma, o ato de narrar é uma rememoração de fatos, acontecimentos que estarão no interior de um grupo, de uma comunidade; é o de”desenrolar fios de meadas” (BOSI, 1994, p. 413). Funciona de maneira simbólica diante de sua própria construção. O ato de narrar tem elementos objetivos e subjetivos que encarnam denominadores comuns dos diversos membros envolvidos e, por isso, tais elementos podem ser considerados parte integrante da vida social na comunidade e, consequentemente, fundamentais para a memória social e coletiva.

O fato é que todas as narrativas sejam elas orais ou escritas, pessoais ou coletivas, oficiais ou não-oficiais, são narrativas de identidades (ANDERSON apud ERRANTE, 2000, p.142). Nesse aspecto, Errante (2002, p.142) afirma que as narrativas são fontes da realidade social construídas historicamente, e

que o narrador, por sua vez, comunica como ele se percebe, assim como percebe os demais e é percebido. Por conseguinte, o narrador alinha, por meio das narrativas, os grupos, ideais, valores e símbolos das suas representações externalizadas. Desse modo, há articulação das vozes narrativas à identidade; há articulação do narrador com o grupo e o meio em que vive (territoriedade).

> Toda narrativa se inscreve em uma cultura. Nesse tocante, ela não remete apenas às realidades extralingüísticas do mundo, mas também a outros textos, escritos ou orais, que a precedem ou acompanham e que ela retoma, imita, modifica... este fenômeno é geralmente chamado de intertextualidade (...) (REUTER, 2002, p.167-168).

Já Maluf (1999) ressalta que as narrativas são pessoais, mas, no entanto, acontecem num espaço (ambiente/territoriedade) em momentos específicos da interação social, e este seria um dos motivos para podermos entendê-las como representantes do próprio *ethos* do grupo no qual o ator social está inserido. Desse modo, ao falar de si, de suas memórias, recortes e lembranças, ou ainda, recontar histórias que trazem representações da própria comunidade, significa que o indivíduo recai na esfera coletiva. Assim, por mais que sejam experiências singulares e íntimas, ao compor a narrativa, o sujeito social traz um aspecto essencial da afirmação de si e da demarcação simbólica da identidade cultural, tanto individual quanto coletiva, constituindo pelas diferentes formatos narrativos o fenômeno da intertextualidade. Nesse sentido, Bosi (1994, p. 414) afirma que:

> As lembranças grupais se apóiam umas nas outras formando um sistema que subsiste enquanto puder sobreviver a memória grupal. Se por acaso esquecermos, não basta que os outros testemunhem, comunicando e recebendo impressões para que nossas lembranças ganhem consistência.

É nesse contexto que compreendemos a origem da palavra memória, que está associada à Deusa *Mnemosyne*. Essa Deusa, conhecida como musa inspiradora e protetora das Artes e da História estaria no caminho dos seres humanos por permitir que eles se comuniquem uns com os outros, assim como tenham a recordação, possibilitando o sentido da sua existência entre seus pares. (LE GOFF, 2000, p. 21- 44). Complementando, Benjamin (1987) ao falar da deusa *Mnemosyne,* afirma que ela é considerada como a deusa da reminiscência e funda a cadeia de tradição que transmite os acontecimentos de

geração em geração. Desse modo, há a constituição da herança cultural, a qual pode ser considerada como a base para a concepção do sentido de memória social e coletiva. Nesse sentido, entendemos a relação da memória e da narratividade. Segundo Benjamin (1987, p. 211): “(...) ela tece a rede que em última instância todas as histórias constituem entre si. Uma se articula na outra, como demonstram todos os outros narradores”.

Em outras palavras, quando entendemos a palavra memória, estamos afirmando que a memória permite o ordenamento do mundo antes de existirmos, ela permite que a vida coletiva seja organizada garantindo os modos de vida através de lembranças, vivências e compartilhamento de valores, rituais, tradições. Bosi (1994, p.66) salienta que a memória dos indivíduos é dependente do processo que leva à sua constituição. Sendo assim, seria um longo processo pelo qual há determinação do que permanece e do que significa. Entretanto, a permanência dos elementos estruturantes significativos não é do mesmo modo, ou seja, às vezes quase intactos, mas em outros momentos são alterados.

Segundo Bosi (1994, p. 55):

> (...) na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é, deve-se duvidar da sobrevivência do passado, "tal como foi", e que se daria no inconsciente de cada sujeito (...) por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou- se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor.

Beger & Luckman (1985) afirmam que a construção social da realidade se deve à formação do indivíduo no meio em que vive. Por conseguinte, a formação do sujeito social é favorecida pela objetividade do que é transmitido e subjetividade pela interpretação que, por isso, ganha uma ressignificação. E há influência sobre o indivíduo pelas instituições sociais como a família, a religião, a organização da vida social, econômica e política, além de aspectos da própria vida cultural. A constituição da memória social e coletiva via a narrativa torna-se, assim, vivenciada pelos membros da comunidade existindo um primeiro reconhecimento entre eles intermediado por estas instituições. Nesse âmbito, há a constituição do elo entre os sujeitos sociais, o qual permite que eles se reconheçam como pares havendo o sentimento de pertencimento. Desse modo,

por mais que haja diferentes formas de interpretar e representar a própria memória, individualmente, há pontos de interseções que traduzem a identidade cultural, seja de resistência ou/e de projetos do próprio grupo diante de uma nova realidade social.

Já Halbwachs (1990) nos diz que a memória não permanece inalterada, na verdade, a memória não reproduz de forma simétrica a imagem do que foi vivido do passado, ou seja , na verdade a memória é uma reconstituição, uma reprodução sobre o viés de pontos de vista e, por isso, também, ficcional. Dessa forma, a memória social e coletiva se constrói por meio da interseção dos sujeitos sociais ao se relacionarem uns com os outros. Isso favorece a doação de sentido na relação entre o narrador e o ouvinte; ao passado existente no consciente e inconsciente dos indivíduos: a memória parte da relação com o presente e com a necessidade de conservação de histórias, ou seja, do que é narrado.

São tais questões que permitem a redescoberta e redefinição da identidade cultural. Sendo assim, a dinâmica vivenciada possibilita que haja um acervo de detalhes do experimentado, do observado, de histórias e de lembranças das realidades sócio-históricas culturais da comunidade tradicional em questão. Além disso, esse acervo permite que haja a constituição de suas representações alusivas e memorísticas. Tal perspectiva, no que se refere ao nosso objeto de estudo, é respaldada também em Pereira (2013, p.9) ao afirmar que:

> As lendas, as crônicas e os contos que repousam nas fontes folclóricas do mundo maravilhoso e do mundo mágico em nossa terra, têm como origem a espiritualidade e a irreverência de um povo que vivia a beira mar com o sublime propósito de inserir valores literários na cultura de nossa gente (...) os contos engraçados eram passados para as pessoas da pequena colônia de pescadores de nosso quarto distrito, e seduziam, principalmente, as crianças pela forma teatral como eram narrados. Acredita-se que alguns fatos existiram, outros não passam de criações imaginárias de um povo espirituoso e participativo da história cultural e folclórica de Arraial do Cabo.

Segundo Benjamin (1987, p. 210-211), “a memória é a mais épica de todas as faculdades”. Logo, a Deusa *Mnemosyne* retorna à nossa reflexão, por ser ela a musa da narração. Benjamin (1987) salienta que a deusa da reminiscência permite a articulação de histórias. Nesse contexto, há articulação umas nas outras, do mesmo modo que há uma relação direta entre o narrador

“contador de histórias” e o ouvinte, já que quem ouve uma história, ainda que rememorada, não está só, mas sim em companhia do narrador. Logo, a partir da narrativa podemos compreender a existência da interação social e o seu papel na integração desses atores sociais. Assim, há a articulação daqueles elementos significativos e fatos manifestados à memória social e coletiva, presentes na realidade social.

A narrativa é um discurso e enquanto discurso demonstra sentidos entre os interlocutores. Isso significa dizer que ao usarmos a linguagem como forma de manter nossas relações dialógicas, há mais do que transmissão de informações. Segundo Orlandi (2002, p.15), a linguagem além de transmitir informações com o discurso, forma um complexo processo na constituição de sujeitos sociais e seus sentidos nos quais há identificação de tais sujeitos, há argumentações, subjetivações e construções da realidade social. Por isso, a linguagem permite que haja relações entre os sujeitos e os significados, assim como os seus efeitos múltiplos e variados provocados na organização social. Para Orlandi (2002), é inegável que o tempo todo, os sujeitos sociais estejam envolvidos com a linguagem e as possibilidades de interpretações. Isso se deve ao fato da narratividade trazer em seu bojo objetos simbólicos que podem ser interpretados ganhando sentido e representações no meio social. Nesse sentido, a linguagem traz consigo uma fluidez, um movimento de sentidos, diversidades e unidades, vestígios, trajetos, rememorações. Seja como for, esses movimentos representam o próprio ritual da palavra nas relações sociais, as quais compõem a capacidade do ser humano significar e significar-se. Nas palavras de Orlandi (2002, p. 15): “no trabalho simbólico do discurso está a base da produção da existência humana”.

Nesse contexto Bosi (1994, p. 84-85), partindo dos pressupostos de Walter Benjamin, analisa o ato de narrar. Sua reflexão ressalta que haveria dois tipos de narradores. O primeiro seria aquele que “vem de fora e narra suas viagens” (84). O segundo seria aquele que permanece no seu lugar, na sua terra, ou seja, “conhece sua terra, seus conterrâneos, cujo passado o habita” (p.84). Assim, para Bosi (1994), o narrador vence a distância em distintos espaços, está no cotidiano, não apenas nos livros. Nas palavras de Bosi (1994, P.85): “A arte da narração não está confinada nos livros, seu veio épico é oral. O narrador tira

o que narrar da própria experiência e a transforma em experiências dos que o escutam".

É nesse aspecto que compreendemos as possibilidades de interpretações, de (re) significações e da constituição da memória social e coletiva pela relação dialógica. Candau (2016, p.70-71) afirma que, ao relacionarmos a memória e a constituição da narrativa, encontramos uma reorganização, uma articulação no fato de contar história. Tal articulação é baseada num processo de criação e interpretação que parte do processo mnemônico. Assim, nos remetemos ao redimensionamento da própria memória social, coletiva e individual nessa comunidade tradicional de pesca. Nessa redefinição, a comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo estaria realizando a articulação pela criação mnemônica. Logo, quando há o redimensionamento da própria memória social e coletiva, com a "apropriação do passado", há a essência da história, pois o narrador retoma aos fragmentados contados e definidores da memória social e coletiva ordenando tais fatos e elementos simbólicos com suas reinterpretações. Isso significa dizer que o narrador unifica os fatos e os torna coerentes.

> Entre o ouvinte e o narrador nasce uma relação baseada no interesse comum em conservar o narrado o que deve poder ser reproduzido. A memória é a faculdade épica por excelência. Não s e pode perder, no deserto dos tempos, uma só gota da água irisada que, nômades, passamos do côncavo de uma para outra mão. A história deve reproduzir-se de geração a geração, gerar muitas outras, cujos os fios se cruzem, prolongando o original, puxado por outros dedos (...) o narrador está presente ao lado do ouvinte. Suas mãos, suas experiências, fazem gestos que sustentam a história, que dão asas aos fatos principiados pela sua voz (CANDAU, 2016, p.70-71).

Nesse aspecto, encontramos os fatos ocorridos a partir da percepção de serem significativos no momento em que acontece a narrativa e a relação dialógica entre o narrador e o ouvinte. É nessa relação que intermedia a interação social que é possível vislumbrarmos a interpretação e a ressignificação dos elementos estruturantes significativos, compondo a historicidade de uma comunidade, assim como sua identidade cultural. Nessa relação, a narrativa sofre a ressignificação que pode enfraquecer ou fortalecer o sentimento de pertencimento entre os membros da comunidade. Em outras palavras, a memória social e coletiva apenas mantém- se forte quando as identidades

culturais permanecem fortes. E ainda que sejam modificadas, há as representações identitárias nas imagens refletidas na linguagem que ordenam e refazem o mundo da comunidade permitindo a autodefinição (ou autoidentificação). Portanto, nas palavras de Candau (2016, p. 71):

> (...) restituições, ajustes, invenções, modificações, simplificações, sublimações, esquematizações, esquecimentos, censuras, resistências, não ditos, recusas, "vida sonhada", ancoragens, interpretações, reinterpretações constituem a trama desse ato da memória que é excelente ilustração das estratégias identitárias que operam em toda narrativa (...) ele oferecerá, portanto, uma visão dos acontecimentos passados em parte transformada pelo presente ou, mais exatamente, pela posição que ele próprio ocupa nesse presente.

É nesse aspecto que percebemos a importância da memória social e coletiva para a construção da identidade cultural e, consequentemente, da realidade social da comunidade pesqueira cabista. Nessa realidade vivenciada cada sujeito social se torna um narrador. Seriam versões de histórias rememoradas e interpretadas. Essas são de suma relevância para que os sujeitos sociais possam garantir a existência de seus elementos estruturantes significativos e do que isso simboliza no seu mundo. Tais elementos permitem a coesão do grupo por meio do que seria rememorar convergindo para o sentido da existência da memória social e da memória coletiva. Por conseguinte, Candau (2016) salienta que a constituição da memória nunca é puramente individual, pois existe algo definidor que é o meio social, o qual incorpora os sistemas simbólicos comuns ao grupo. Dessa forma Candau (2016, p. 77) afirma que: "A forma do relato, que específica o ato de rememoração, se ajusta imediatamente às condições coletivas de sua expressão, o sentimento do passado se modifica em função da sociedade".

Nesse contexto, é sabido que aquelas comunidades em que encontramos um forte conhecimento entre seus membros – conhecimento que formam seus saberes – há uma relação recíproca entre os membros. Diante desse fato, tais comunidades seriam mais propícias a constituírem a memória social e coletiva e, assim, o sentimento que garante a sua organização social ainda que sofram modificações. Isso é possível por existir a "escuta compartilhada", na qual há a focalização de elementos comuns, assim como acontecimentos, fatos, que demonstram a relação entre as lembranças e suas representações do passado e sua rememoração. Desse modo, Candau (2016, p. 470) afirma que: "uma

memória verdadeiramente compartilhada se constrói e reforça deliberadamente por triagens, acréscimos e eliminações feitas sobre as heranças".

Nesse contexto, Prado (2002, p. 127) afirma que a palavra tradicional na comunidade de pesca cabista assume o significado de pertencimento a uma identidade que se orgulha do seu passado histórico. Desse modo, é muito comum, no dia a dia, encontrar entre os membros dessa comunidade a constituição de uma memória que traz o orgulho de sua historicidade e suas belezas naturais e dos saberes acumulados no ofício da pesca. Nas suas narrativas, encontramos presentes a memória hábito e memória lembrança articulando o seu modo de vida. Para esses sujeitos sociais, saber nomes, apelidos, saberes e transmitir suas histórias, seus mitos, lendas, valores, tradições seria conjugar o sentido de ser cabista com denominadores comuns recheados de elementos culturais.

Em nenhum momento é negada a existência de memórias individuais. Ao contrário, a própria constituição da memória dita como social e coletiva só é possível a partir das memórias individuais. Quando essas, por sua vez, se abrem umas para as outras a partir de objetivos comuns e elementos significativos, existe um grande denominador comum que é coletivo. Ou seja, elas se integram doando sentido e representação para a comunidade propriamente dita. Isso se deve àquela relação dialógica. Bosi (1994, p. 67) compreende que há uma elaboração grupal comum, decisiva para a constituição da memória social e coletiva.

Isso significa dizer que há a evocação[32] de fatos narrados, de maneira que haja comunicação entre os membros da comunidade. Salientamos que por mais que haja a articulação das relações sociais ainda orientadas por aquela memória individual, as distintas memórias (memórias individuais) partem de um quadro social. Segundo Halbwachs (1990), esses quadros sociais são tão invisíveis quanto o ar que respiramos e, por isso, se fazem presentes na vida cotidiana de todos os membros pertencentes ao grupo, à comunidade. Assim sendo, há uma quadro social que é compartilhado pelos membros, o que permite as condições da abertura recíproca entre os envolvidos, a inter-relação, e,

[32] Evocação, segundo Maurice Bloch (apud CANDAU, 2016, p. 49), implica em uma comunicação com o outro, e no curso desse processo, a lembrança individual, sem cessar, submetida às transformações e reformulações, perde seu caráter isolado, independente e individual.

portanto, a confluência entre as memórias. Essa confluência é o eixo norteador para a constituição da memória social e coletiva, a qual está presente no processo de socialização possibilitando o reconhecimento social na dimensão comunitária por meio da cultura como um grande contexto.

Por isso, encontraremos particularidades que são refletidas entre os pares no seu cotidiano, nas histórias contadas e recontadas. Desse modo, as identidades culturais – como mencionado no segundo capítulo – representam, na verdade, uma maneira da comunidade resistir ao modelo homogenizador e dominante imposto pela sociedade (CASTELLS, 1999). Elas são estruturadas pelas particularidades da comunidade tradicional e, de certa maneira, fomentam a organização da consciência coletiva, quando há o reconhecimento social na dimensão comunitária e, assim, autoidentificação. Há, então, uma perspectiva que pode definir a identidade de resistência e de projetos na e para a comunidade, o que colabora para que haja o sentido de justiça social.

Em outras palavras, diante das significações e representações simbólicas, é perceptível a constituição e reconstrução da memória social e coletiva como possibilidade de sobrevivência do modo de vida, concebida pela autoidentificação. Dessa forma, o modo de vida teria redefinições mediantes as novas urgências, desafios, experimentações, dificuldades e necessidades sociais compartilhadas pela comunidade tradicional. Além disso, há re-significações no ato de narrar seja oral ou escrito e, ainda, há possibilidade de organizar os fatos que estão sendo contados. Esses, por sua vez, passam a ser contemplados na comunidade como acontecimentos que constituem a memória social e coletiva e, consequentemente, a identidade cultural como perceberemos a seguir.

4.2. A narrativa de Arraial do Cabo: “seus contos e encantos”

Por escolher essa comunidade tradicional pesqueira, utilizaremos como fonte de análise o livro: “Arraial do Cabo seus contos e seus encantos”, organizado e documentado por Wilnes Martins Pereira. Tal livro foi o resultado de um trabalho etnográfico de coletar de informações de histórias orais organizadas pelo autor. Desse modo, esse livro realmente é uma fonte grandiosa de elementos estruturantes significativos na construção da memória social e

coletiva e da identidade cultural da comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo. Por isso selecionamos alguns contos.

Nesse processo seletivo buscamos a compreensão da conexão entre representações do contexto sociocultural e o seu isolamento social geográfico, os elementos estruturantes significativos e particularidades narradas entre os membros da comunidade. É perceptível a importância da relação da territoriedade, ancestralidade, meio ambiente e o sentido de comunidade tradicional; o desenvolvimento da pesca artesanal e sua definição; e as vivências experimentadas no cotidiano com determinação de funções e saberes, além das lendas com caráter mágico e ficcional construídas na vila de pescadores. Entendemos, então, que esse livro é uma fonte de informação sobre a comunidade tradicional pesqueira de Arraial do Cabo. Assim sendo, podemos compreender como o aprendizado informal construído historicamente demonstra a relação do conhecimento espontâneo na composição dos seus saberes, sabores, valores, divisão de papéis sociais e racismo local mediante a formação étnica da comunidade cabista.

Nesses contos, percebemos a possibilidade de compreensão da própria experiência da realidade narrada por diferentes interlocutores, de maneira que fica evidenciada a diversidade sequencial da narrativa (REUTER, 2002). Segundo Reuter (2002, p.128-129), isso significa dizer que na narratividade há componentes que são dissecados no texto no momento em que há a escolha das palavras, desenvolvimento dos personagens, as ações descritas entre outros. No entanto, esses componentes podem ser formados sob uma forma seqüencial, na qual está presente uma maneira de organização própria descritiva, argumentativa, explicativa. Em outras palavras, as histórias contadas podem alternar as sequências desenvolvidas. Nas palavras de Reuter (2002, p.128-129):

> Esses componentes podem permanecer disseminados no texto (na escolha das palavras, das personagens, das ações, dos subentendidos...). Mas também podem ser formalizados sob a forma de sequências, dotadas de uma organização própria, passíveis de serem isoladas como tais. Assim, uma narrativa pode alternar sequências narrativas (com sua organização em cinco etapas), sequências descritivas (que desdobram as propriedades e as partes de um personagem, um lugar ou um objeto) ou sequências explicativas (caracterizadas pela construção de uma resposta sob a forma de explicação de uma questão implícita ou explicitamente formulada). Podemos ainda

> alternar seqências argumentativas (passando de uma tese contestada para outra, por meio de argumentos refutações, concessões...), seqências injuntivas (articulando ações por fazer ou por mandar fazer) ou seqências dialogais (caracterizadas por um encadeamento de réplicas sob formas de afirmações ou de perguntas-respostas.

Nesse sentido, ao compreendermos a importância da narrativa e seus diferentes formatos, há diferentes componentes que são fundamentais para seu desenvolvimento. No que se refere à relação dialógica entre os membros da comunidade encontramos diferentes sequências explicativas, argumentativas, dialogais e descritivas. Desse modo, há um grande acervo cultural que passeia em suas histórias recontando o seu modo de vida e, por isso, é um bem cultural, o que as torna, então, além de ficções por percorrer o imaginário social, uma fonte de elementos definidores do modo de vida, de vivências e memória social e coletiva, reafirmando os elementos materiais e imateriais, bens culturais, e a constituição do sentido do patrimônio cultural dessa comunidade e da sua identidade cultural.

Segundo Azevedo e Júnior (2012), as diversas linguagens colaboram para revestir o espírito dos que com ela se relacionam. Desse modo, ao compartilhar a linguagem por meio de distintas narrativas, as interlocuções constituem sentidos e significados possibilitando a continuidade de representações, apreensão de valores e, assim, de patrimônio. Tais valores se exteriorizam nas ações dos indivíduos, membros da comunidade, determinando o que o indivíduo pode ou não fazer. Por conseguinte percebe-se a associação existente entre a idéia de patrimônio cultural e a própria concepção de cultura como algo inteligível. Isso se deve à apropriação daqueles sentidos objetivos e subjetivamente definidos no meio social em questão.

Por meio dessas narrativas, entendemos que a sua importância e suas perspectivas convergem com a nossa reflexão sobre a existência do reconhecimento social na dimensão comunitária e sua relação com a cultura como contexto. Em outras palavras, em tais narrativas há a cultura como contexto, particularizada pelas especificidades vivenciadas no processo de socialização, mantendo o sentido do que forma os cabistas. Isso significa dizer que as narrativas possibilitam a compreensão dos elementos significantes desta comunidade, que são compactuados e compartilhados entre seus membros por

meio da interlocução. Portanto, a cultura, vista no contexto social no qual são vivenciados tais elementos significativos, pode permitir o fortalecimento do sentimento de pertencimento e, consequentemente, do que Honneth (2009) definiu como reconhecimento social comunitário entre os membros da comunidade tradicional pesqueira de Arraial do Cabo.

Por conseguinte, encontramos nos contos organizados por Pereira (2013), de maneira geral, tradições, costumes, crenças, saberes, costumes. Há uma edificação do tornar-se humano sobre diferentes prismas, que são fundamentais e que caracterizam a cultura como contexto da comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo. Podemos dizer que é um patrimônio imaterial que permite aos sujeitos sociais conhecerem e se reconhecerem. Assim, em tais contos que foram "remontados" por Wilnes Martins Pereira, há uma narrativa que provoca o imaginário e traz uma espécie de visão de mundo, de estar no mundo, ao qual os interlocutores dessa comunidade se sentem pertencentes. A narrativa permite a escuta compartilhada, de maneira objetiva e descritiva entrelaçadas às questões subjetivas, permeando o processo ficcional por estar presente no imaginário social e, ao mesmo tempo, trazendo elementos da realidade social. É uma escrita repleta de achados e perdidos que passeiam na memória social e coletiva.

4.3. Análises dos contos:

Segundo Benjamin (1987, p.210), o cronista é o narrador da história. Concordamos com o autor ao afirmar que o narrador mantém sua fidelidade à época, ao seu olhar sobre os fatos contados, reinventados, reinterpretados. Por isso, uma história recontada não será a mesma, passa pela intersubjetividade, influenciada pelos valores, pela socialização, pelo tempo que refugiam a formação do indivíduo. Mas, para que a narrativa mantenha-se viva, há uma relação ingênua entre o ouvinte e o narrador, a qual é dominada pelo interesse de conservar o que foi narrado. "Para o ouvinte imparcial, o importante é assegurar a possibilidade de reprodução" (210).

O que isso significa? Segundo o autor (1987), o narrador tem suas raízes no povo, na sua comunidade, é um artesanato de palavras que tem a musa da reminiscência, inspirando a formação da memória. O narrador é capaz de

provocar o sentido de vida e moral da história passada de geração à geração. Nas palavras de Benjamin (1987, p. 214): “Em suma, independentemente do papel elementar que a narrativa desempenha no patrimônio da humanidade, são múltiplos os conceitos através dos quais seus frutos podem ser colhidos”.

Logo, nos questionamos como o narrador favorece para que haja representatividade e não-representatividade na narrativa. Isso acontece por existir um hibridismo nas histórias com a rememoração e as possíveis ressignificações. Assim, encontramos a ressignificação nas histórias cabistas, passadas de geração em geração. Estas são construídas por elementos significantes que compõem a própria vida social, principalmente, quando pensamos na historicidade dessa vila de pescadores que é retratada nas narrativas. Os fatos descritos são compartilhados, ganham um novo leque de sensações e emoções quando construídos e captados pelo narrador. Tais fatos, lendas e estórias estão voltados para a evocação de um referencial: elementos culturais da realidade social cabista.

A fim de demonstrar o que foi acima mencionado, aqui abordamos quatro contos: “Shangri-lá”, “O Vigia da Praia Grande”, “Pé de cabra”, “A Pedra de Isabel”, uma narrativa composta por características específicas da comunidade pesqueira cabista remontando uma base sequencial dialogal, argumentativa, explicativa e descritiva (REUTER, 2009). Nos contos, há elementos socioculturais e territoriais, além da questão da religiosidade, das tradições, dos saberes e da sua historicidade. Isso significa dizer que são perceptíveis às questões que envolvem a profissão do pescador e do desenvolvimento da sua percepção da pesca (descrição cultural: pormenores culturais). Do mesmo modo, o orgulho no que se refere aos encantos voltados para a natureza (descrição geográfica e territorial), ou seja, a exuberante beleza dessa região que tem o mar de águas azuis, claras; o conhecimento produzido pela observação do meio ambiente, como por exemplo, o vento que sinaliza o sinal de chuva ou de sol. Da mesma forma que a observação da maré e das correntezas forma saberes que direcionam a divisão de funções e são determinantes sobre local da pesca, pois demonstram por onde andam os cardumes. Nesse aspecto, Prado (2002, p. 127) afirma que:

> Assim, quando conjugada com a palavra cabista, a palavra tradicional assume o significado de pertencimento a uma

> identidade que se orgulha de seu passado histórico; de ser descendente de uma imigração que remonta ao descobrimento; de pioneiros que desde o século XVI chegaram à terra dos Tupinambás para se assenhorar e criar a primeira feitoria de pau-brasil, que acabou ficando, simplesmente, Brasil. Significa também sorrir vaidoso das belezas naturais de sua terra natal; saber contar naufrágios e casos de pirataria; conhecer os fantasmas da restinga por seus nomes; saber sobre as imagens das santas das igrejas e da organização de suas festas anuais; é saber fazer renda de bilros e identificar uma planta que pode ser tomada para libertar deste ou daquele mal físico; é ter comido pirão de peixe em panela de barro, cozido no fogão de lenha; é ter iluminado suas noites com lampião, em casinhas de pau-a-pique (...) é ter o sobrenome do próprio padrinho ou do padrinho do pai, é ser chamado no mínimo por um apelido e, ao rechaçar alguém, de preferência usar a via da acusação: "você tem o pé na Prainha". Quando conjugada à palavra pescador, a palavra tradição já adquire outro significado, já não esboça nenhuma relação com a terra, mas apenas com o mar e com o ofício de quem vive de enfrentá-lo (...) ser pescador é exercer uma atividade tradicional à medida que foi a primeira profissão que os imigrantes tiveram, ou que puderam ter, por conta do isolamento em que viviam. Não há como se manter estática uma tradição, aliás, sabemos disso, quando abrimos mão do absurdo "um" pelo humano "múltiplo", encontrado na diversidade cultural (...) a tradição muda, mesmo que seja imã da permanência, que neste caso representa o registrado, o transmitido, que se faz distinto entre os nativos mais velhos e os mais jovens.

Na entrelinhas há interpretações e ressignificações que provocam sensações e percepções nos envolvidos na sequência dialógica. Desse modo, a história é recontada, reinterpretada, reinventando a comunidade cabista. Nas narrativas, além da escuta compartilhada, desvelam-se os elementos da tradição misturados à realidade da vida social. Esta vem sendo preenchida por uma cultura referida às concepções da natureza, da pesca e suas funções, de um universo relacional, compondo um conjunto de práticas sociais dotadas de sentidos que são transmitidas pela linguagem. Hoje, a organização de suas histórias transmitidas pela história oral possibilitou a construção dos contos num livro.

Mas estes contos tomam forma na realidade social da comunidade cabista por envolver o cerne dessa comunidade: os pescadores e sua natureza relacional. Os pescadores, ou melhor, o exercício da pesca artesanal e o que os envolve (universos simbólicos, territoriedade, funções sociais e instrumentos) são base da identidade cultural e, por isso, alimentam a memória social e coletiva. Assim sendo, essa interlocução entre os membros da comunidade

permite que tais elementos sejam descritos, narrados e, consequentemente, possam ser compartilhados favorecendo a autoidentificação do membro da comunidade, o que possibilita a constituição do respeito e autorrespeito, por comungarem tais elementos. Ou seja, a narrativa é socializadora e, por isso, formadora e mantenedora da memória social e coletiva, além da memória lembrança e hábito.

Por mais que seja ressignificada, redefinida, a narrativa, ao trazer elementos estruturantes significativos, a percepção dos atores sociais como membros da comunidade. Em outras palavras, eles constituem a sua autoimagem e a imagem (Mead apud HONEETH, 2009) dos demais membros havendo, então, o sentido de respeito e autorrespeito. Sendo assim, se percebem como pares e iguais na comunidade cabista provocando a definição dos bens primários no cotidiano e, assim, a possibilidade do princípio de justiça como equidade (RAWLS, 1997) entre os envolvidos na dimensão comunitária.

É desse modo que compreendemos a relação direta que existe entre tais contos narrados, história e lendas contadas e recontadas como um dos pilares fundamentais da socialização dos membros dessa comunidade. Tais histórias se transformaram em experiências de vida na comunidade. Isso possibilita à comunidade o reconhecimento social na dimensão comunitária, ultrapassando os conflitos, permitindo a construção de sua identidade cultural de resistência e de projetos.

É inegável que, por meio da existência de tais narrativas, haja sequências descritivas, argumentativas e explicativas. Desse modo, tais sequências da narrativa permitem a redescoberta dessa comunidade tradicional pesqueira. Isso se deve ao fato das narrativas serem fontes de conhecimento que incorporam um sentido amplo dos aspectos culturais, territoriais e cotidianos. Compreendemos que tais narrativas demonstram particularidades culturais da pequena vila de pescadores artesanais de Arraial do Cabo. É perceptível que enquanto comunidades tradicionais, as especificidades encontradas em suas histórias representam o seu modo de vida, se diferenciando das outras comunidades tradicionais e grupos sociais.

Primeiro conto: Shangri-lá

Nesse primeiro conto intitulado Shangri-lá, existe um evento que é descrito através de pormenores, definidores da representação dos perigos que os pescadores sofreram ao descrever um evento traumático. Assim, para os membros daquela comunidade, a história narrada torna-se real, dissolvendo a fronteira entre o passado e presente sendo rememorada pelas diferentes gerações. Ao ser narrada há a "escuta compartilhada". Isso significa que traz o sujeito, o ouvinte, o leitor para dentro do evento narrado, provocando suas emoções, interpretações e suas significações. Isso é mais evidente quando tal evento, parte da memória social e coletiva vinculadora do grupo, da comunidade, incluindo, assim, a dimensão participativa no ato de narrar.

É nesse aspecto que entendemos a particularidade presente no conto *Shangri-lá*. Tal conto "narrado" por diferentes indivíduos tem sido uma das histórias contadas e recontadas entre as gerações. Foi mantendo-se viva pela oralidade articulada na relação direta entre os membros da comunidade cabista. Assim, em *Shangri-lá*, especificamente, encontramos quando remontada e escrita por Pereira (1983) elementos culturais materiais e imateriais, com uma grande riqueza de detalhes descritivos em torno do evento traumático.

Em tais histórias narradas, de maneira geral, além daqueles elementos significantes, há uma margem para diferentes simbologias que percorrem a socialização e provocam distintas conotações. Em *Sangri-lá*, por exemplo, há uma relação entre as lembranças doídas e sofrimentos causados à vila dos pescadores ao evento descrito como histórico. Esse conto é desenvolvido em torno de um evento traumático para a comunidade e, hoje, narrado como:

> Uma das histórias mais tristes ocorridas em Arraial do Cabo foi, sem dúvida alguma, o bombardeio ao Shangri-lá. Muitas versões sobre o ocorrido foram citadas ao longo do tempo, segundo pesquisa realizada em arquivos oficiais, é esta, contada aqui em poucas linhas (PEREIRA, 2013, p. 130).

Partindo dos pressupostos teóricos de Benjamim (1983) entendemos que há uma relação entre narrador e sua matéria (a história) que seria a própria vida humana. Portanto, não é apenas uma relação artesanal de elementos trazidos da experiência, mas, também, de detalhes descritivos da realidade sociocultural e histórica (em nosso caso) e vividos por outros em outro tempo. Entretanto, tal evento traumático descrito nas interações sociais da comunidade pesqueira

artesanal de Arraial do Cabo remonta ao presente, pelas emoções e percepções com a narrativa do que teria sido o bombardeio (evento traumático) ao barco pesqueiro denominado *Shangri-lá*:

Shangri-lá

"Uma das histórias mais tristes ocorridas em Arraial do Cabo foi, sem dúvida alguma, o bombardeio ao Shangri-lá. Muitas versões sobre o ocorrido foram citadas ao longo do tempo, segundo pesquisa realizada em arquivos oficiais, é esta, contada aqui em poucas linhas.

O barco São Martinho, também denominado Shangri-lá, tripulado por dez pescadores, deixou o porto de Arraial do Cabo em uma tarde de junho de 1943. Navegando em direção leste-oeste, por fora do farol de Cabo, e São Martinho varria algumas milhas à procura de bons cardumes. Aquela tarde prenunciava excelente pescaria; teoria sábia dos mareantes da Praia dos Anjos devido à pigmentação da água e correntes fracas que corriam em direção sul. Existem coisas que só o céu e o mar podem explicar... E o homem do mar aprende certos mistérios por costumes, profissão e, também, é claro, com a mãe natureza.

O mundo estava em guerra e a Marinha do Brasil provia algumas embarcações com rádio transmissor e um livro ilustrado com bandeiras de todos os países; a ordem era para qualquer embarcação, navio ou avião de guerra estrangeiro, visto em águas ou espaços do territorial brasileiro, emitir, de imediato, mensagem para terra, em uma frequência que o aparelho dispunha.

Certa noite, por volta de vinte e uma horas, surgiu, como por encanto, um barco de guerra que os tripulantes do Shangri-lá não sabiam distinguir sua nacionalidade. Era um submarino alemão identificado com as iniciais U-199, considerado o maior e mais moderno navio de guerra da frota de Hitler – "informações contidas nos anais da segunda guerra, segundo relatos da Marinha".

O barco de pesca semi-iluminado por um candeio era assediado pelo submarino que fazia várias manobras com um canhão de 105 mm de um mero exercício de tiro ao alvo para testar o poder bélico dessa poderosa arma.

O mestre do Shangri-lá, impelido pelo desespero, apagou a lanterna e deixou o pequeno barco escuro. O comandante alemão *Hans Kraus*, em poder das

coordenadas de ataque, deu volta e meia e, contra o bombordo do pesqueiro, autorizou os disparos de sete tiros de canhão, destruindo, por completo, o indefeso barco de pesca.

Após os disparos, nenhum gemido humano foi ouvido naquele ponto do mar. A marejada, em murmúrio sepulcral, denunciava o repouso daqueles bravos pescadores em sua morada eterna.

As claras águas do mar, por razões maternais, não devolveram os corpos de seus filhos, porém, restos do pesqueiro boiaram e seguiram trajetórias diferentes; uma grande porção dos destroços rumou para o alto mar, e outra fração devolvida às praias de Arraial do Cabo. Recentemente, o que se tem conhecimento desse episódio, após setenta anos, foi o anúncio feito pela Marinha do Brasil cientificando tal fato e condecorou, através de uma placa no Monumento Nacional dos Mortos da II Guerra Mundial, os nomes dos dez pescadores tidos, também como HERÓIS DE GUERRA".

(PEREIRA, 2013, p.130-132).

O narrador, ao contar a história do barco pesqueiro São Martinho, se volta para o acontecimento vivido pela comunidade e que, embora não tivesse, no barco, deixa subentendido as consequências desse bombardeio, doando sentido, emoções e representações para aquela comunidade. Isso possibilita identificarmos, na narração de histórias como essa, a utilização da oralidade, numa perspectiva memorística. Isso se evidencia em detalhes como: "os destroços do pequeno barco retornaram às praias em Arraial do Cabo". Portanto, os destroços possibilitaram que os membros da comunidade naquela época tivessem ciência do que tinha acontecido. Isso favoreceu uma relação entre as gerações no ato de "contar a história" de Shangri-lá. Isso ganha proporções enormes na comunidade por ser um evento traumático vivenciado por aquela comunidade na Segunda Guerra Mundial. Comunidade que vivia isolada geográfica e socialmente. Logo, a narrativa fomentará a constituição da memória social e coletiva por narrar tal "história", mantendo-se viva com a ressignificação da memória social e coletiva.

> As claras águas do mar, por razões maternais, não devolveram os corpos de seus filhos, porém, restos do pesqueiro boiaram e seguiram trajetórias diferentes; uma grande porção dos

> destroços rumou para o alto mar, e outra fração devolvida as praias de Arraial do Cabo (PEREIRA, 2013, p. 132).

Hoje, com a documentação e organização de tais histórias por Pereira (2013), podemos perceber o que o conto Shangri-lá, especificamente, provoca nessa comunidade. Por ser um evento traumático, faz face às recordações vivenciadas por outras gerações, e que sobreviveu ao tempo, por constituir parte da memória social e coletiva. Agora com o registro, não mais composto apenas pela oralidade, o evento narrado permite uma reinterpretação, ressignificação por meio das sequências descritivas e explicativas. Há uma estreita ligação entre narrador e leitor, embora, seja um movimento solitário vivenciado pelo leitor, ao realizar uma introspecção sobre o evento traumático.

> O mestre do Shangri-lá impelido pelo desespero, apagou a lanterna e deixou o pequeno barco escuro. O comandantes alemão *Hans Kraus*, em poder das coordenadas de ataque, deu volta e meia e, contra o bombordo do pesqueiro, autorizou os disparos de sete tiros de canhão, destruindo, por completo, o indefeso barco de pesca. (PEREIRA, 2013, p.130-131).

Nesse âmbito, ao analisarmos os contos confirmamos nossa hipótese de que a narrativa é socializadora para quem a compartilha no dia a dia. Além disso, consideramos a narrativa como um instrumento revelador de uma cultura, pois ela possibilita conhecer os elementos culturais, que se edificam como contexto e são vivenciados pelos membros da comunidade. Desse modo, o detalhamento dos saberes produzidos ao longo da historicidade dessa comunidade, desde sua formação até a atualidade, permite que encontremos na constituição da herança cultural as tradições e os costumes. Há particularidades da identidade cultural da pequena vila de pescadores cabista. Por exemplo, evidenciamos a percepção desenvolvida pelo pescador dessa região sobre o meio ambiente havendo uma sequência explicativa de como forma o saber desse homem do mar: *"E o homem do mar aprende certos mistérios por costumes, profissão e também, é claro, com mãe natureza" (Shangri-lá).*

> Navegando em direção leste-oeste, por fora do farol de Cabo, e São Martinho varria algumas milhas a procura de bons cardumes. Aquela tarde prenunciava excelente pescaria; teoria sábia dos mareantes da Praia dos Anjos devido à pigmentação da água e correntes fracas que corriam em direção sul. Existem coisas que só o céu e o mar podem explicar... E o homem do mar aprende certos mistérios por costumes, profissão e também, é claro, com a mãe natureza (PEREIRA, 2013, p. 130).

Por meio das narrativas há concepção do que é ser pescador e como tais saberes permitem práticas cotidianas. Ultrapassam o aspecto objetivo da pesca, ganhando um sentido subjetivo do que é ser pescador para essa comunidade de pesca artesanal constituindo a identidade cultural coletiva. Saber o que significam os ventos, as luas, as tonalidades de azuis de suas águas, as marés, da mesma forma, os tipos de pescado, representa um conhecimento vivenciado que forma um legado para as próximas gerações. Tal saber é perceptível na sequência descritiva no trecho: *"Aquela tarde prenunciava excelente pescaria; teoria sábia dos mareantes da Praia dos Anjos devido à pigmentação da água e correntes fracas que corriam em direção sul" (Shangri-lá).* Por isso, a narratividade e a memória social e coletiva são tão relevantes para a sobrevivência do modo de vida da pesca artesanal nessa comunidade.

Dessa forma, a narrativa enquanto linguagem possibilita que as relações dialógicas sejam constantes na formação dos indivíduos que vivem na comunidade. Assim sendo, através da narrativa há a relação dialógica constante com a multidão de vozes, a qual também modela, coloreia e recheia a memória, construindo as subjetividades, nutrindo o mundo com um rico acervo de significações como, por exemplo, encontramos em *Shandri-lá*: "Após os disparos, nenhum gemido humano foi ouvido naquele ponto do mar. A marejada, em murmúrio sepulcral, denunciava o repouso daqueles bravos pescadores em sua morada eterna" (PEREIRA, 2013, p.130).

Nessa narrativa mantiveram-se vivas determinadas lembranças que remontam à memória lembrança, além da memória social e coletiva. Entretanto, o que existe são retalhos de histórias e, por isso, retalhos de narrativas que descrevem os fatos que alimentam as subjetividades e rememorações. Desse modo, em tais narrativas compreendemos pormenores que estruturam um modo de vida que tem elementos estruturantes significativos que permitem que seus membros se reconheçam entre si. Tal reconhecimento, só é possível devido às narrativas serem "recheadas" de significações que são dadas por aqueles que as compartilham. Na vila de pescadores cabista materializaram-se eventos como esse descrito em *Shangri-lá*, um evento traumático.

> Recentemente, o que se tem conhecimento desse episódio, após setenta anos, foi o anúncio feito pela Marinha do Brasil

> cientificando tal fato e condecorou, através de uma placa no Monumento Nacional dos Mortos da II Guerra Mundial, os nomes dos dez pescadores tidos, também como HERÓIS DE GUERRA (PEREIRA, 2013, p.132).

Assim sendo, a narrativa provoca o imaginário e significações para quem o conhece e desemboca na realidade da comunidade cabista deixando a emoção, o suspense fluir. Do mesmo modo, suas recordações e lembranças são redefinidas na memória social e coletiva a qual, como já dissemos, constitui representações e subjetividades da historicidade cabista, entre elas, o bombardeio ao barco São Martinho na Segunda Grande Guerra Mundial.

Segundo conto: O vigia da praia grande

Por conseguinte, o segundo conto selecionado é denominado “O vigia da praia grande”. Neste conto é perceptível a relação do homem e o mar; o homem e a natureza e a constituição de seus saberes. Há a relação direta entre a tradição na formação das funções e tarefas sociais passadas de geração em geração. Assim, por meio da oralidade e da observação dos sinais do meio ambiente há a definição da profissão de pescador e a sua maneira de traduzir seus conhecimentos para os outros membros envolvidos na pesca. A definição desse conto se deu exatamente por permitir tais reflexões e, assim, por meio das sequências descritivas, explicativas, dialogais e argumentativas, há a compreensão desses grandiosos universos simbólicos definidores da cultura como contexto, vivenciada pelos membros da comunidade pesqueira cabista, que permite que seja compreendida como artesanal.

Neste conto nos deparamos, então, com um dos seus sistemas de pesca. Sabe-se que em Arraial do Cabo há vários tipos de pesca artesanal, no entanto, a pesca de cerco ou de arraste[33] na Praia Grande é considerada uma das mais tradicionais e envolve vários pescadores e indivíduos que estejam na Praia Grande. É um evento em distintos momentos, mas na hora de puxar a rede,

[33]Segundo Prado (2002, p. 117): “a pescaria de cerco consiste, como o nome indica, em cercar o cardume de peixes na beira da praia. Com este objetivo, são usadas canoas de herança indígena feitas de um só tronco e medindo de seis e 12 metros de comprimento, redes de 180 braças e um conjunto de nove pescadores, que recebem o título de companheiros, assumindo as seguintes posições: mestre, vigia, proeiro, contraproa, contra-ré, cabeiro, corticeiro e chumbeiro”.

encontramos o ápice, pois todos se esforçam e participam. Há diferentes funções desempenhadas na canoa e fora dela, entretanto, há uma extremamente importante e respeitada por esta comunidade, a de vigia. Segundo Damaceno (2003, p. 199):

> Na hierarquia da pesca, o vigia representa o posto superior na pesca. Entre um e dois quilômetros de distância, ele pode visualizar um cardume ou manta e, a partir da formação do cardume, sabe a quantidade e a espécie do peixe. Se, por acaso, não acerta com exatidão a quantidade, erra por dez ou quinze, quantidade irrelevante diante do cardume de mais de oitocentos peixes, por exemplo. O vigia também identifica o tipo de peixe e passa a informação para os pescadores da canoa por gestos.

O vigia seria considerado na hierarquia da pesca uma função nobre por ter a sabedoria sobre os tipos de pescados e quantidades. Ele traduz as marés e as correntezas para apontar para os demais pescadores na canoa onde o cardume estaria. Ele orienta os pescadores de cima de uma pedra. Tal local fica num ponto alto no morro da Praia Grande para que o vigia possa visualizar o cardume e poder se comunicar com os demais pescadores através de sinais. Como foi dito, sua formação se dá pela oralidade, apreende com os mais velhos os saberes, os conhecimentos necessários para atuar nesta tarefa social. Neste aspecto, encontramos a existência da memória social e coletiva que é vivenciada no dia a dia entre os pescadores para realizar seu ofício.

A herança cultural por meio da interlocução tem dado continuidade aos saberes do vigia e permite que este tipo de pesca ultrapasse o passado e permaneça vivo no presente, sendo notório o orgulho daquele que pratica esta função e o respeito que lhe é dado pelos demais pescadores. Neste contexto, compreendemos a relação do reconhecimento social e a importância do respeito e autorrespeito entre os membros da pesca artesanal de cerco efetuada na Praia Grande. Nesse âmbito, o grande protagonista neste conto é o vigia, por orientar a pesca e difundir seus saberes apreendidos pela herança cultural. Por isso, esse conto é uma demonstração da grande representatividade da pesca artesanal na comunidade cabista e, para muitos, seria apenas “história de pescador” de um vigia da Praia Grande:

O vigia da Praia Grande

A grande movimentação que o pescador fazia em cima do morro, ao lado de uma guarita, era notada por um mineiro que, com olhar fixo, observava aquela cena sem nada entender. A princípio, pensou que fosse alguém que estivesse fora de suas faculdades mentais. Com semblante pasmo, espiava aquela cena com muita desconfiança, enquanto se banhava nas águas límpidas e cristalinas da Praia Grande. O sol estava brilhante e sem nuvens no céu. Aquele homem simples, em cima da colina, com um pedaço de pano branco na mão, agitava-se de um lado para o outro com gritos estridentes e acenava para alguém embaixo dele, com estranhos sinais. O mineiro ficou perplexo e resolveu caminhar morro acima para entender melhor aquela cena tão curiosa.

Ao chegar ao topo do morro, encontrou o vigia com os últimos acenos e viu que, lá embaixo, no meio das águas claras do mar, uma canoa havia largado a sua rede. O mineiro se aproximou e viu que esse homem, que tanto acenava feito doido, com um pedaço de pano na mão, estava ofegante, ao lado de uma pedra, dentro de uma simples casinha.

- oi! Bom dia senhor pescador. O senhor está se sentindo bem, hoje?

- Perfeitamente bem, meu caro turista. Obrigado pela preocupação!

- Por que o Senhor fica feito louco batendo com o pano branco pra lá e pra cá?

- É um jeito próprio da pescaria de Arraial do Cabo – eu indico para meus colegas que estão lá embaixo dentro da canoa, sobre a movimentação e direção do cardume, e deixo o peixe exatamente no centro da rede. Se um amigo turista olhar o mar na direção daquele primeiro “pau” que fica a três milhas daqui, verá um cardume que se aproxima lentamente, e nós devemos cercá-lo em breve.

O mineiro coçou a barba desacreditando do pobre pescador. Olhou o mar e não viu nada e tornou a pedir a localização do cardume. O vigia, estendendo o braço indicou o local. E novamente, o turista nada viu e insistia na localização do ponto onde o peixe se encontrava.

- É por fora daquela arrebentação de mar que a gaivota acabou de passar! Indicou o pescador. Se o senhor observar atentamente verá a mancha que ora se desloca para fora da arrebentação, ora se aproxima da praia, mas segue em direção única que é vir direto ao canto onde estamos pescando.

- Ai meu Deus do céu, não vejo nada. O senhor tem certeza que está vendo um cardume vindo em nossa direção? Isso não é embromação? Desconfiou o mineiro.

Mais uma vez o vigia olhou fixamente aquele ponto... Analisou o tamanho da mancha, a evolução e velocidade do cardume, e disse:

- Tudo indica, seu turista, que são sessenta peixes dos grandes; para ser exato ao senhor são cavalas, qualidade muito comum na Praia Grande. Isso vai nos render uns bons trocados porque é peixe de carne nobre e de bom mercado.

-Louvado seja meu Bom Jesus, que esse homem está caçoando de mim! Por acaso está querendo me enganar, seu pescador? Aí o senhor me desagrada! Desesperou-se o mineiro. Primeiro o senhor me diz da movimentação do cardume, da quantidade de peixe que está na água; se é grande ou pequeno, e por último a qualidade? Pelo amor de Deus, meu senhor, pega mais leve uai!

O visitante resolveu ficar mais um pouco por ali para averiguar aquela situação, e sua curiosidade se aguçava a cada minuto. É impossível ao homem, sem tecnologia alguma, descobrir algo desconhecido à razão humana.

Lá embaixo, a canoa já com a rede embarcada, preparava-se para uma nova atividade.

De repente, o vigia novamente tomado pelo desespero. De pé, com um pano branco na mão, corria, novamente, de um lado para o outro feito louco.

Gesticulava daqui, gritava dali, batia o pano para o lado esquerdo, ora para frente, ora para o lado direito e, incansavelmente, acenava para a canoa que, no mar procedia ao cerco com grande rapidez, segundo seu comando.

- pronto o cardume está no meio da rede, gritou o vigia com ar fatigado.

- Aonde? Eu não vejo nada! Falou o mineiro.

- É aquela mancha que está no meio da rede moço. Eu não disse? É cavala grande e deve ter sessenta peixes, como eu havia afirmado.

O mineiro mais uma vez coçou os poucos cabelos de sua cabeça, e meio incrédulo, disse de si para consigo.

- Eu vou descer daqui porque tenho certeza que esse pescador biruta está caçoando de mim! E desceu morro abaixo.

Na praia, a rede chegava à areia, e os tripulantes da embarcação trabalhavam risonhos ajudados pelos turistas que visitavam a belíssima praia grande.

O mineiro curioso chegou devagar. Com as mãos para trás e perguntou a um pescador:

- Moço, o que aí no lance?

-Cavala, seu turista; só cavala!

O mineiro se assustou e tornou a inquirir:

- Quantos peixes são?

- Cinquenta e nove peixes grandes e somente um pequeno.

O mineiro sentiu frio na espinha dorsal.

- Nossa, uai! Não é que aquele doido estava certo! Não vou contar em Minas nada do que eu vi aqui, senão, vão dizer que o louco sou eu!

(PEREIRA, 2013, p.71-76)

Assim como os demais tipos de pescas artesanais nos diferentes espaços e praias de Arraial do Cabo, a de cerco pode ser compreendida pela relação direta entre a experiência compartilhada, a territoriedade, a ancestralidade, o meio ambiente, a observação. Há a produção de instrumentos, de tarefas e funções sociais, de bens materiais e de saberes que são passados de geração em geração, como podemos perceber na construção da narrativa “O Vigia da praia grande”. Entre os saberes produzidos, a linguagem de sinais, usada pelo vigia como forma de comunicação com os demais pescadores na canoa, norteia a pesca como se evidencia:

> Ao chegar ao topo do morro, encontrou o vigia com os últimos acenos e viu que, lá embaixo, no meio das águas claras do mar, uma canoa havia largado a sua rede. O mineiro se aproximou e viu que esse homem que tanto acenava feito doido, com um pedaço de pano na mão, estava ofegante, ao lado de uma pedra, dentro de uma simples casinha (PEREIRA, 2013, p. 71-72).
> De repente, o vigia novamente tomado pelo desespero. De pé, com um pano branco na mão, corria, novamente, de um lado para o outro feito louco. Gesticulava daqui, gritava dali, batia o pano para o lado esquerdo, ora para frente, ora para o lado direito e, incansavelmente, acenava para a canoa que, no mar procedia ao cerco com grande rapidez, segundo seu comando (PEREIRA, 2013, p.74).

Essa linguagem continua sendo uma ferramenta comunicativa específica dessa comunidade para a realização da pesca de cerco ou de arraste. Por outro lado, provoca um estranhamento e deslumbramento para aquele que vê da areia da praia. Cidade marcada pelo turismo ambiental é muito comumestar repleta de

turistas que vão para lá buscando a beleza de suas praias. Logo, aqueles que não conhecem as particularidades culturais e saberes, principalmente, no que diz respeito à pesca artesanal de cerco/arraste, serão impactados com suas formas de linguagem e sabedoria:

> A grande movimentação que o pescador fazia em cima do morro, ao lado de uma guarita, era notada por um mineiro que, com olhar fixo, observava aquela cena sem nada entender. A princípio, pensou que fosse alguém que estivesse fora de suas faculdades mentais. Com semblante pasmo, espiava aquela cena com muita desconfiança, enquanto se banhava nas águas límpidas e cristalinas da Praia Grande. Aquele homem simples, em cima da colina, com um pedaço de pano branco na mão, agitava-se de um lado para o outro com gritos estridentes e acenava para alguém embaixo dele, com estranhos sinais. O mineiro ficou perplexo e resolveu caminhar morro acima para entender melhor àquela cena tão curiosa.
> Nossa, uai! Não é que aquele doido estava certo! Não vou contar em Minas nada do que eu vi aqui, senão, vão dizer que o louco sou eu! (PEREIRA, 2013, p. 71/76).

É evidenciada a relação entre a constituição da memória social e coletiva e manutenção da pesca artesanal nessa região e suas tradições pela oralidade e, assim, o aprendizado do vigia desde as questões ambientais como tipo de peixe e quantidade. Nesse conto, encontramos um exemplo do orgulho da profissão e como este conhecimento tem sido um dos pilares da pesca de arraste, o de cerco e, consequentemente, enfatizando o papel do vigia presente na sequência dialógica:

> É um jeito próprio da pescaria de Arraial do Cabo – eu indico para meus colegas que estão lá embaixo dentro da canoa, sobre a movimentação e direção do cardume, e deixo o peixe exatamente no centro da rede. Se um amigo turista olhar o mar na direção daquele primeiro “pau” que fica a três milhas daqui, verá um cardume que se aproxima lentamente, e nós devemos cercá-lo em breve.
> Tudo indica, seu turista, que são sessenta peixes dos grandes; para ser exato ao senhor são cavalas, qualidade muito comum na Praia Grande. Isso vai nos render uns bons trocados porque é peixe de carne nobre e de bom mercado (PEREIRA, 2013, p.73).

Por mais que existam diversos modos de formar o indivíduo, é fato que nas sociedades tradicionais o uso dos saberes a partir da tradição oral entre os seus membros seja um dos meios privilegiados ao longo da socialização, passando a herança cultural formada pela sua historicidade. Portanto, os

saberes e conhecimentos espontâneos, assim como as tradições dão continuidade pela apropriação e significação, ainda que sejam redefinidos diante das adversidades e desafios encontrados no cotidiano. Essas tradições são muito específicas na vila de pescadores artesanais cabistas e proporcionam a constituição da sua identidade cultural pela definição das tarefas, funções sociais e saberes.

Partindo dos pressupostos de Prado (2002), o que se evidencia nesta comunidade é a redefinição da identidade cultural. Sabe-se que inicialmente ser cabista seria ser pescador. Assim a definição de pescador tradicional de Arraial do Cabo apresentava-se a partir da naturalidade, ou seja, nascido em Arraial do Cabo. Entretanto, com as dinâmicas sociais ocasionadas pela migração e instalação da Companhia Nacional de Álcalis, houve uma modificação nessa concepção. Há o estabelecimento de que pescador tradicional seria aquele que exerce a profissão, independentemente de ser nascido ou não em Arraial do Cabo, deveria ter competência e saberes para a prática da profissão, além de viver em Arraial do Cabo no mínimo 10 anos. Desse modo, Prado (2002, p.130) nos diz que:

> O vínculo com a tradição não tem nenhuma relação com o fato de ser ou não nativo, mas de estar inserido dentro do modo de vida local e de saber pescar, ou melhor ainda, de viver da pesca. O tradicional, aparentemente, toma feições do ofício de pescador, de modo que mesmo um migrante não sendo um cabista nato, o fato de ele exercer uma profissão que se constitui como a principal, dentro do que foi explicitado como base da economia tradicional e obter o reconhecimento coletivo deste fato, acaba por determinar que ele possa ser considerado um profissional tradicional.

Parece-nos evidente que há uma modificação do que é considerado ser pescador tradicional em Arraial do Cabo. Mas, no entanto, ao incorporar os novos sujeitos sociais que no dia a dia apreenderam suas tradições e saberes, há a redefinição do próprio reconhecimento social na dimensão comunitária. Estes passam a ser reconhecidos como pescadores tradicionais e, por isso, merecedores desses saberes que norteiam a pesca artesanal. As particularidades culturais foram e são construídas a partir da relação com a natureza, com o ofício de pescador e suas funções, apreendidos pela socialização. A dinâmica social entre os membros da comunidade pesqueira artesanal redefine quem é esse pescador. O ofício de ser pescador e as distintas

funções que envolvem a pesca são mediados na interação social, contendo, então, os elementos estruturantes significativos. Estes elementos são considerados como um conjunto de conteúdo recebido por um grupo geracional e que no seu dia a dia foi significado e/ou ressignificado obtendo, então, representação para os membros da comunidade.

Prado (2002, p. 131), ao analisar as tradições da comunidade pesqueira de Arraial do Cabo, ressalta que: “A tradição, aqui, serve para reformular o passado, atualizar o que dele é relevante”. Por conseguinte, entendemos que os saberes do vigia foram constituídos pela apropriação da relação do homem com o meio ambiente. Além disso, os saberes e conhecimentos representam o respeito à hierarquia da pesca artesanal.

Nesse aspecto, a constituição da memória social e coletiva, seja memória-hábito ou memória-lembrança se encontra no meio social havendo um fluxo de informações numa relação dialógica entre passado e presente. Isso pode ser perceptível no conto na sequência dialogal retomada pelo vigia e pelo turista. Isso se deve às vozes da narrativa que articulam suas sequências descritivas, explicativas e argumentativas e, ainda, a sequência dialógica e na constituição do próprio conto. Portanto, as particularidades comungadas pela comunidade estarão atreladas às tradições e suas reinvenções e são preenchidas de significados pelos membros da comunidade no presente, o que favorece entre os membros o reconhecimento social na dimensão comunitária e, assim, o fortalecimento do sentimento de pertencimento, contribuindo para edificação do trabalho cooperativo entre os envolvidos na pesca artesanal, definindo a relação de companheirismo. Isso possibilita a constituição dos bens primários de Rawls (1997) e do fortalecimento da identidade cultural de resistência.

Terceiro conto: Pé de cabra

Já o terceiro Conto, denominado Pé de Cabra, foi selecionado para que possamos compreender o antes e o depois da instalação da Companhia Nacional de Álcalis na década de 50. Assim, ha uma descrição sobre o processo de instalação da CNA, das suas funções e como a migração propiciou uma maneira de perceber este “forasteiro”. O trabalho da pesca artesanal será

substituído pela possibilidade de estabilidade, principalmente, por ter a carteira de trabalho assinada pela primeira vez ao se tornar funcionário da Companhia.

Além disso, este conto está impregnado de questões socioculturais da organização da comunidade, demonstrando especificidades ocasionadas pelo isolamento social e geográfico e sua alteração. Assim, a simplicidade no modo de vida, os estereótipos e a ingenuidade podem ser percebidas nas ações dos membros dessa comunidade da mesma forma que as novas perspectivas de vida.

Neste aspecto Prado (2002, p.130) argumenta que:

> O conteúdo cultural, oriundo de uma geração anterior, que se transmite pela tradição, através da linguagem, é sempre muito mais do que um fluxo de palavras; ela compõe, por analogia, uma série significante que serve de suporte e garantia às variações de uma série significada, que parte de um contexto, de forma a possibilitar o enquadramento significativo de algo novo, daquela descoberta, do que não se sabia e agora se sabe, porque ocorreram mudanças. É por conta disso que em cada avanço material, ou em cada conquista técnica, são inseridos novos significados, que são os "novos moradores" das casas vazias ou dos significantes que, por conta das mudanças ocorridas, não encontram sua significação original, ou seja, imediatamente transmitida pela geração anterior, no presente, gerando uma nova ordem significável. Chega-se, portanto, a um só caminho, de mão dupla, que não opõe a estrutura de acontecimentos. É deste modo que o significante "tradicional" ou "pescador" ou "cabista" pode ter diferentes significados contextuais: posto que o conteúdo cultural vai sendo modificado no decorrer de sua passagem ou transmissão.

No conto Pé de Cabra, o narrador retrata a redefinição da vila de pescadores no cenário nacional e as novas realidades que seriam compartilhadas. Tais realidades seriam variações significativas para esta comunidade partindo de um contexto determinado com a implementação da Companhia Nacional da Álcalis e novas oportunidades. Nesse conto, a narrativa discorre, de maneira ímpar, sobre as miudezas dessa comunidade e as alterações vivenciadas por ela com a mudança social dirigida e a instalação da Companhia Nacional de Álcalis

Assim, há nas entrelinhas a compreensão da perspectiva de vida dos membros dessa comunidade e a definição de pertencimento. Por outro lado, imersos no seu modo de vida, as suas lembranças perpassam nos fatos que demonstram as transformações que serão provocadas por um novo contexto

social com a industrialização. Um caminho de mão dupla seguiria o desenvolvimento dessa comunidade, já que segundo Shalins (1990, p. 147), “a transformação de uma cultura é um modo de sua reprodução”.

Pé de cabra

O povaréu se ajuntava no Morro da Boa Vista para ver as máquinas novas de terraplenagem que faziam o nivelamento do solo. Era a Companhia Nacional de Álcalis que chegava a Arraial do Cabo para fabricar o carbonato de sódio, mais conhecido como barrilha. Com essa fábrica, chegava, também, a esperança de transformar uma simples vila de pescadores em cidade industrial. Arraial do Cabo era, nessa época, o Quarto Distrito do Município de Cabo Frio.

Os moradores de Arraial do Cabo eram admitidos de imediato em cargos específicos: desde a função de serviços gerais a marítimos, pois, a lagoa de Araruama seria dragada para a exploração do calcário, matéria prima essencial para o fabrico de carbonato de sódio. Estávamos felizes por ver nossas carteiras de trabalho assinadas pela primeira vez, principalmente, por uma empresa de fama internacional. Todos vibravam de alegria expondo esse documento como se fosse um troféu olímpico.

As mocinhas da cidade ensaiavam namoricos àqueles que exerciam qualquer atividade na comunidade alcalina. Nenhum funcionário da estatal ficava sem casamento, mesmo o mais feioso; o namoro era garantido devido à estabilidade no emprego que a usina proporcionava a seu empregado.

Os grandes canteiros de obra careciam, ainda, de mão de obra não especializada. Para essa demanda, chegavam ao nosso Distrito, dezenas de operários vindos de várias partes do Brasil, principalmente do Nordeste.

Naquela época, esses trabalhadores nordestinos eram chamados de “cabras”, alcunha utilizada mais tarde, por extensão, a todos os funcionários não graduados pertencentes ao quadro fabril.

A obra transcorria satisfatoriamente; era cabra para todos os lados. Cabra caminhando com material no ombro, auxiliando na lubrificação de máquinas, nas operações de transportes, cabra segurando a baliza topográfica, enfim, cabras trabalhando 10 horas por dia, 07 dias na semana e 30 dias no mês.

Um caso curioso, ocorrido nos canteiros, foi quando um profissional de carpintaria ao trabalhar no telhado de um galpão, solicitou a um de seus ajudantes que fosse até o almoxarifado e trouxesse, com urgência, um “pé de cabra”.

O auxiliar saiu apressadamente e foi até o galpão de material solicitar a ferramenta. O almoxarife, auxiliar recém-contratado, não conhecia nenhum instrumento e nem por um instante, procurou saber da existência da ferramenta com esse nome. Viu que na requisição solicitava, simplesmente, um “pé de cabra”, chamou em particular um paraibinha recentemente admitido, e ordenou asperamente:

- Olha aqui Paraíba, o chefe da carpintaria está requisitando um pé-de-cabra. Vai tratando de suspender uma das bainhas da calça, enquanto pego o facão para amputar uma de suas pernas.

Contam alguns funcionários que o paraibinha saiu em correria e nunca mais foi visto na cidade de Arraial do Cabo.

(PEREIRA, 2013, p. 107-109)

Dessa forma, essa narrativa torna-se uma demonstração do antes e depois da instalação da Companhia Nacional da Álcalis. Além disso, nesse conto, encontramos a representação dos elementos estruturantes significativos e as possíveis modificações por existir a construção de novas escolas, novas profissões, novas residências, novos hábitos e novos sujeitos sociais. Como vimos, no capítulo III, a possibilidade de ter carteira de trabalho significaria estabilidade e uma forma de melhorar as condições de trabalho. Quando da abertura da CNA, além de inúmeras questões de infraestrutura, novos empregos e status surgem; há um novo formato social com o processo de migração, assim como, uma nova expectativa de vida.

> Os moradores de Arraial do Cabo eram admitidos de imediato em cargos específicos: desde a função de serviços gerais a marítimos, pois, a lagoa de Araruama seria dragada para a exploração do calcário, matéria prima essencial para o fabrico de carbonato de sódio. Estávamos felizes por ver nossas carteiras de trabalho assinadas pela primeira vez, principalmente, por uma empresa de fama internacional. Todos vibravam de alegria expondo esse documento como se fosse um troféu olímpico.
>
> As mocinhas da cidade ensaiavam namoricos àqueles que exerciam qualquer atividade na comunidade alcalina. Nenhum

> funcionário da estatal ficava sem casamento, mesmo o mais feioso; o namoro era garantido devido à estabilidade no emprego que a usina proporcionava a seu empregado (PEREIRA, 2013, p.107).

Assim, evidencia-se que a pequena vila de pescadores artesanais, diante da dinâmica social, reformula a concepção de quem é cabista. Percebemos tal fato quando nos deparamos com a sequência argumentativa, dialogal e descritiva, as quais demonstram que a mudança é permeada pela "re-socialização" devido à quebra do isolamento social e geográfico, processo migratório e as novas formas de trabalho e, ainda, uma sequência de diálogos sobre o "pé de cabra". Desse modo, são incorporados ao meio social outros valores, saberes e maneira de se perceber o migrante. Com a confluência de novos atores sociais, há a constituição de estereótipos de quem é o forasteiro, quem é o estranho que adentrará aquela comunidade e quem são, verdadeiramente, cabistas promovendo o reconhecimento social na dimensão comunitária para com aqueles que compartilharão o novo contexto social.

> Os grandes canteiros de obra careciam, ainda, de mão de obra não especializada. Para essa demanda, chegavam ao nosso Distrito, dezenas de operários vindos de várias partes do Brasil, principalmente do Nordeste.
> Naquela época, esses trabalhadores nordestinos eram chamados de "cabras", alcunha utilizada mais tarde, por extensão, a todos os funcionários não graduados pertencentes ao quadro fabril (PEREIRA, 2013, p. 108).

Diante desses fatos, é perceptível que a Companhia Nacional da Álcalis promoveria uma mudança na pequena vila de pescadores de Arraial do Cabo. Alinhado ao pensamento da época, daquele contexto político desenvolvimentista, a mudança dirigida seria um caminho desenhado por intelectuais e políticos. Como Prado (2002, p. 87) afirma:

> A nova ordem de produção vem de cima, de intelectuais, políticos, militares e pessoas de destaque, nas quais se deve depositar confiança, até certo ponto submissão, pois se crê que suas intervenções são legítimas e sábias e, por isso, capazes de inserir mudanças positivas.

A migração, principalmente do nordeste e noroeste fluminense, foi um fato. A população de Arraial do Cabo triplicou em poucas décadas. Até então, a

pequena vila de pescadores era definida por três lugares, três praias onde fixavam residências: Praia dos Anjos, Praia Grande e Prainha. Agora novos bairros surgiriam assim como os sentidos e representações dos elementos estruturantes significantes daquela comunidade. Segundo Prado (2002, p. 39), os demais locais foram consequências da migração que teve seu início com a Álcalis.

> (...) os outros são provenientes da migração oriunda da Álcalis. A Praia dos Anjos foi a principal área de colonização não só de pescadores portugueses como também de uma mistura étnica que incluía a pirataria francesa, inglesa e holandesa, sendo um lugar predominantemente de loiros. A praia Grande foi o segundo maior pólo, e a composição étnica ali contou com índios e negros; a Prainha, considerada uma continuação da Praia Grande, era o reduto dos negros. Com a industrialização percebemos uma nova dinâmica ocupação populacional, que criou novos bairros para os imigrantes (PRADO, 2002, p. 39).

Nesse contexto, haverá alterações na cultura, nos seus elementos estruturantes significativos incorporando novos valores, novos hábitos, novos costumes, ou seja, novos elementos culturais materiais e imateriais. Até então, tinha-se uma comunidade filha do isolamento social e geográfico, onde seus membros elaboraram um modo de vida partindo de seu processo de formação e aculturação. Agora, com a Álcalis, há um rompimento desse isolamento permitindo que novos elementos fossem incorporados ao meio social devido aos novos atores sociais. Muitos dos pescadores fomentaram participar dessa nova ordem, haveria estabilidade, carteira assinada, seria sinônimo de progresso.

Entretanto, Prado (2002) salienta que muitos retornaram para o que lhes identificava: pescadores artesanais. A pesca artesanal, dessa forma, nessa região, é um marco que se alimenta do sentido de ser pescador e, como a campanha (grupo de pesca de uma canoa) favorece o sentido de companheirismo até hoje nessa região. Tal fato é determinante na segregação da comunidade entre os nativos e migrantes. Os migrantes são considerados como membros da comunidade ou como forasteiro, o cabra, formando rótulos e definições sobre si mesmo e os demais sujeitos sociais que ali estavam a partir da cultura como contexto.

Como forma de identificar-se, determinados elementos são considerados essenciais. Estão presentes nas histórias rememoradas pela comunidade,

retomando sentidos e significações na constituição da memória social e coletiva. Em seu cotidiano, encontramos diversos simbolismos que retratam sua historicidade e, como a pesca artesanal, seus saberes, suas funções ainda são fundamentais para integração dos membros dessa comunidade. Mesmo com a Companhia Nacional da Álcalis, é perceptível um deslumbramento num primeiro instante e, também, o regresso de muitos que não conseguiram se adequar às normas da empresa e, consequentemente, retornaram à pesca artesanal.

Quarto conto: A pedra de Isabel

O quarto conto, por sua vez, retrata a historicidade da pequena vila de pescadores desde o período Imperial. Nesse aspecto, esse conto traz fatos históricos que envolvem grandes protagonistas do cenário brasileiro: D. Pedro II, Conde d'Eu e sua filha Princesa Isabel. Assim, esta narrativa é construída a partir da vinda da Família Real a Cabo Frio e o seu encontro com a comunidade da pequena vila de pescadores do 4º. Distrito de Cabo Frio: Arraial do Cabo. Além disso, a narrativa traz questões que envolvem os valores sociais, morais e religiosos católicos que são marcantes nessa pequena vila de pescadores e ainda a questão da segregação dos grupos nas distintas praias: Praia Grande e Praia dos Anjos, eternas rivais.

Seguindo a linha do tempo, essa narrativa está repleta de questões étnico-raciais e se desenvolve por meio de uma organização temporal dos fatos, promovendo uma sequência explicativa e descritiva. Ou seja, há sequência lógica no tempo com um grande marco, a Abolição, a promulgação da Lei Áurea. Logo, esse conto descreve o antes e o depois da abolição, que foi um grande fato histórico para que os negros saíssem das fazendas em torno do 4º. Distrito de Cabo Frio e seguissem, então, para a denominada Prainha. Como foi visto, essa praia de Arraial do Cabo seria o espaço de negros, afro-descendentes e passou por inúmeros processos de exclusão social, constituindo o racismo local.

Nesse contexto, a narrativa é impregnada por um teor mágico e descritivo na forma de "contar histórias" que, particularmente, foi passada de geração em geração com formatos de lendas e possíveis acontecimentos sobre a escravidão e a abolição nessa região. A criação de símbolos, lugares específicos e enredos

traz a veracidade para história e, por outro lado, ganha o imaginário social ao definir “a pedra de Isabel”.

A pedra de Isabel

É de suma importância que toda criança em idade escolar conheçam a história do seu município e suas origens, como também, fatos que marcaram a vida e o costume de seu povo.

Quando o Imperador D. Pedro II e sua esposa Dona Teresa Cristina visitavam importantes fazendas do Estado do Rio de Janeiro, fizeram um rápido repouso em Arraial do Cabo. O casal de nobres foi acomodado na casa do senhor Manoel dos Santos Moreira, preparada adequadamente, a pedido da Câmara Municipal de Cabo Frio.

Após visitar a Praia dos Anjos e fazer suas orações na Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, Dom Pedro II recebeu a pequena população de Arraial do Cabo que lhe pediu a construção de um cemitério. O imperador, em companhia de políticos, propôs-se a atender tal reivindicação assim que fosse possível.

Nossos nativos mais antigos contam que houve grande discussão a respeito do local onde deveria ser construído o campo santo. E o feito deveria ser tratado com rigoroso critério, face à rivalidade que existia entre os bairros Praia Grande e Praia dos Anjos. A necrópole teria que ficar no meio das duas vilas, porque não se admitia que um cidadão de um bairro fosse sepultado no bairro rival.

Com o passar do tempo, o povo ainda incrédulo com a promessa de Dom Pedro II, circulou um boato no Quarto Distrito de que o imperador mandaria alguns representantes seus ao pequeno Arraial do Cabo para tratar do compromisso por ele assumido.

Assim, ainda em 1868, desembarcaram de um veleiro, o Conde d’Eu e sua esposa Princesa Isabel, filha de Dom Pedro II e sucessora herdeira do trono, para realizar o sonho do povoado cabista: o de construir o cemitério. Por consenso, o local escolhido foi onde existe, até hoje, a necrópole, ou seja, a divisa da Praia Grande com a Praia dos Anjos. – Fato consumado.

Nessa mesma data, a Princesa Isabel em visita à Fazenda Miranda, de propriedade do senhor Joaquim Ribeiro Miranda, onde hoje se localiza o Clube House, observou que os escravos faziam trabalhos exaustivos e penalizou-se

por eles. O fato aconteceu quando ela descansava sentada a uma grande pedra, em frente à imensa porteira.

Em 1888, com a Lei Áurea assinada e já abolida a escravidão no Brasil, a fazenda continuava com o trabalho escravo. Juca Vieira, passando pela Pedra de Isabel, estranhou o fato de os escravos continuarem, penosamente, com seus serviços exaustivos e sem nenhuma informação sobre os seus benefícios de independência. Aproximou-se deles e falou:

- Seus bobos, vocês ainda estão trabalhando em regime de escravidão? - A Princesa Isabel acabou de assinar a Lei que dá liberdade a todos vocês.

Os pobres escravos, se rebelando contra o dono da fazenda e exclamaram:

- Se o senhor quiser ficar rico, que o faça com o próprio suor! – e saíram e correria para comemorar a liberdade, indo para uma das praias.

Conta à história que a pedra ficou mal assombrada em virtude de grandes castigos impostos aos escravos.

Alguns pescadores que por ali passavam altas horas da noite, viam negros cavaleiros galoparem em frenéticas disparadas entre as nuvens de poeiras. Iam e voltavam com grande velocidade, fazendo, inexplicavelmente, um pequeno percurso sem que fosse possível observar com exatidão a meia volta que os fantasmas faziam. E assim as aparições eram vistas por toda noite, tendo a pedra de Isabel como partida e chegada dessa competição funesta.

(PEREIRA, 2013, p.137-141)

Como forma de apresentarmos o teor poético e mágico dessa comunidade trouxemos este conto. Dessa forma, encontramos uma sequência explicativa e argumentativa, datada historicamente com fatos que foram vivenciados pelas gerações passadas como a construção do cemitério entre as praias.

> Assim, ainda em 1868, desembarcaram de um veleiro o Conde d'Eu e sua esposa Princesa Isabel, filha de Dom Pedro II e sucessora herdeira do trono, para realizar o sonho do povoado cabista: o de construir o cemitério. Por consenso, o local escolhido foi onde existe, até hoje, a necrópole, ou seja, a divisa da Praia Grande com a Praia dos Anjos. – Fato consumado.

Tal fato demonstra que os preceitos religiosos da cultura portuguesa são essenciais na constituição dessa comunidade. Desse modo, o cemitério, lugar

determinado pelas rixas entre as praias foi fundamental para aquela região. Por conseguinte, o que temos é uma junção de fatos desenvolvidos com histórias e lendas alimentadas pelo imaginário social, com as formações de mitos e elementos fantasmagóricos. Como percebemos no conto:

> Conta à história que a pedra ficou mal assombrada em virtude de grandes castigos impostos aos escravos. Alguns pescadores que por ali passavam altas horas da noite viam negros cavaleiros galoparem em frenéticas disparadas entre as nuvens de poeiras. Iam e voltavam com grande velocidade, fazendo, inexplicavelmente, um pequeno percurso sem que fosse possível observar com exatidão a meia volta que os fantasmas faziam. E assim as aparições eram vistas por toda noite, tendo a pedra de Isabel como partida e chegada dessa competição funesta (PEREIRA, 2013, p.141).

Embora tenhamos alguns elementos fundamentais na narrativa, encontramos vozes que alimentam a história contada e recontada, por sequências argumentativa e dialogais. Os pescadores mantinham a pedra de Isabel como referência dos castigos impostos e, ao mesmo tempo, como um marco do momento em que libertaram os escravos. Isto é, essa pedra remete a um simbolismo que marcara a história do próprio país além da comunidade afrodescendente. No instante em que há a sequência dialogal, os escravos se rebelam do senhor, deixando a escravidão para trás indo rumo à liberdade para as praias de Arraial do Cabo. Acreditamos que no limiar da história teríamos como referência a Prainha, local onde era encontrada a maior concentração de afro-descendentes, como acontece até hoje. Isso se deve ao fato dessa Praia ser considerada como o espaço que é legitimado para os negros. Desse modo são identificados os elementos estruturantes significativos da constituição dessa praia e que alimentaram e alimentam o preconceito racial na comunidade cabista.

Na formação dessa comunidade há uma mistura étnica racial que é definida pelos índios, afro-descendentes e europeus. Como todo o povo brasileiro, o “Brasil dos Brasis”, com uma grande diversidade sociocultural, a comunidade de pesca artesanal de Arraial do Cabo traz consigo uma grande riqueza etnográfica e histórico-cultural, que merecem ser registradas e são alicerces do Patrimônio Cultural do povo brasileiro.

Desse modo, os negros fazem parte da historicidade dessa região e colaboraram para a formação da comunidade pesqueira tradicional cabista. Há

inúmeros representantes e protagonistas da pesca artesanal, de suas funções, de seus saberes. O interessante desse conto é o marco histórico, além do fato de que colabora para criação de personagens que alimentam a representação dos cavalheiros que assombram aquela região, desde a Abolição.

> Em 1888, com a Lei Áurea assinada e já abolida a escravidão no Brasil, a fazenda continuava com o trabalho escravo. Juca Vieira, passando pela Pedra de Isabel estranhou o fato de os escravos continuarem, penosamente, com seus serviços exaustivos e sem nenhuma informação sobre os seus benefícios de independência.
> Os pobres escravos se rebelando contra o dono da fazenda, e exclamaram:
> - Se o senhor quiser ficar rico, que o faça co o próprio suor! – e saíram e correria para comemorar a liberdade, indo para umas das praias.
> Conta à história que a pedra ficou mal assombrada em virtude de grandes castigos impostos aos escravos (PEREIRA, 2013, p. 141).

Nessa narrativa com uma sequência dialogal e explicativa demonstra-se que embora a Abolição fosse um fato consumado, a escravidão perpetuou. Desse modo, muito negros ainda sofriam com humilhações, trabalho forçado, castigos e punições permanecendo na Fazenda Miranda (relatado no conto) até que um dos personagens, denominado Juca Vieira, passou e avisou sobre a Abolição. Esse diálogo mudou a realidade daqueles escravos, sendo, então, um divisor de águas, já que em seguida, a libertação seria o caminho daqueles negros, rumo às praias de Arraial do Cabo, entre elas, a Prainha.

Por fim, é uma narrativa que foi construída a partir de um dos referenciais geográficos daquela região da comunidade cabista, a fazenda dos Mirandas, onde fica a Pedra de Isabel. A descrição deste conto e suas argumentações diante do que foi a escravidão amarram as fantasias presentes no imaginário social, por isso traz um tom ficcional. Há detalhes geográficos sobre o local dessa pedra, os castigos e todo o trabalho forçado imposto aos afro-descendentes. Além disso, encontramos uma sequência dialogal quando há a informação da Lei Áurea aos negros que ainda estavam trabalhando no regime escravocrata. Nesse contexto Bosi (1994, p.41) salienta que:

> O narrador é um mestre de ofício que conhece seu *mister*: ele tem o dom do conselho. A ele foi dado abranger uma vida inteira. Seu talento de narrar lhe vem da experiência; sua lição, ele extraiu da própria dor, sua dignidade é a de contá-la até o fim, sem medo. Uma atmosfera sagrada circunda o narrador.

Nesse conto ainda há uma mistura entre a descrição territorial aos valores religiosos, em que o narrador circunda elementos da historicidade, do imaginário e da cultura portuguesa. Ou seja, eles se misturam ao longo da construção da história e permitem que o encantamento pela região passe também pelo o que nos é abstrato: a fé. Além disso, essa narrativa torna compreensível a relação da cultura portuguesa e os valores religiosos católicos como elementos estruturantes significativos para comunidade tradicional de pesca de Arraial do Cabo, pois tais valores estão imersos na fala e na percepção dos pescadores, ao definirem a necessidade da construção do cemitério para que os mortos descansem em paz. Sendo assim, essa história lendária contribuiu para que a fé fosse um dos maiores símbolos dessa comunidade, e assim, ainda hoje, fosse uma das histórias mais contadas e recontadas na pequena vila de pescadores artesanais de Arraial do Cabo. Ela é repassada inclusive para os turistas que visitam suas praias, como tantas outras que merecem ser analisadas.

CONCLUSÃO

Em nossa reflexão ficou evidenciada a importância do reconhecimento social comunitário para que uma comunidade tradicional possa pensar no sentido de justiça social, promovendo entre seus membros o fortalecimento do sentimento de pertencimento. Portanto, ao pensarmos sobre a importância do reconhecimento social, vale ressaltar que este, de modo geral, tem um papel constitutivo, por favorecer na realidade social a integração entre os membros da comunidade em questão.

Foram definidos três tipos de reconhecimento social, segundo Honneth (2009), sendo eles: reconhecimento do amor, do direito e da estima. Tais reconhecimentos podem ser pensados segundo o sistema de eticidade hegeliano, tornando reveladora a necessidade de normas e regras para os sujeitos sociais viverem de maneira cooperativa, ultrapassando o conflito social diante da complexidade social, permitindo uma ação recíproca entre os membros da comunidade. Tal fato pode ser compreendido segundo a concepção

hegeliana devido à passagem para o reconhecimento jurídico, o qual permite que os membros se reconheçam mutuamente, legitimando as tarefas sociais e funções exercidas na comunidade.

Portanto, ao refletirmos sobre a concepção hegeliana, encontramos a estrutura da relação do reconhecimento social e o sentido de justiça social. Desse modo, a passagem de uma eticidade natural, que traria formas elementares de convívio intersubjetivo para um sistema que teria como base o ordenamento jurídico, iria compor um eixo norteador para o princípio de justiça como equidade. Assim sendo, haveria a legitimação das construções de um contrato social superando a "natureza" do homem, abrangendo as interações sociais. Ao tratarmos do sentido de justiça como equidade alinhado ao reconhecimento social, partimos do pressuposto que houve um afastamento dos sujeitos das determinações naturais e um aumento da individualidade e relações de troca que passam a ser reguladas por contrato e por um processo que deve ser a universalização jurídica. Ao longo desse processo o marco seria o conflito social, já que o reconhecimento é permeado por uma luta, a luta por ser reconhecido no estabelecimento das relações jurídicas, que tangem aos direitos entre os membros da sociedade como iguais. Apenas após essa luta e vigília constante surgiria, então, uma nova forma de reconhecimento social, a societária, com a universalização de tais normas. Assim, nas sociedades o sistema de eticidade existe mediante um processo.

Durante esse processo, o reconhecimento social entre os sujeitos sociais, pertencentes a grupos, comunidades, é intermediado pela linguagem, instrumentos e tarefas sociais, valores e cultura local que permitiriam o sujeito social se conceber no mundo, a partir do grupo no qual compartilha tais elementos. Nesse contexto, nos deparamos com as comunidades tradicionais pesqueiras e seu modo de vida, por compartilharem elementos materiais e imateriais que, por meio do processo de socialização, formam o sujeito social para compartilhá-los e, consequentemente, pertencer ao grupo, sentir-se como parte integrante do modo de vida, reconhecendo os demais membros e sendo reconhecido. Há, então, o estabelecimento de relações recíprocas, mútuas caracterizando o reconhecimento comunitário num movimento endógeno da comunidade. Posteriormente, com a universalização das normas jurídicas e, assim, pensando numa sociedade democrática, que promoveria o sentido de

justiça social no que se refere aos seus dois princípios de equidade e liberdade, haveria a constituição da luta pelo reconhecimento societário.

Logo, com a constituição de tais reconhecimentos, compreendemos a distinção das dimensões comunitária e societária. Dessa forma, a reflexão sobre a relação da identidade cultural e o sentimento de pertencimento na comunidade está interligada à formação do reconhecimento comunitário. A dimensão do reconhecimento social societário, por sua vez, é reveladora quando pensamos no sentido de justiça social, numa sociedade democrática. Em ambas, encontramos desafios e grandes dificuldades quando não há vivência de bens primários, especificamente, os definidos por Rawls como respeito, autorrespeito e autoestima.

Tais bens primários são definidos como essenciais para o reconhecimento social do indivíduo, por serem fundamentais na relação dos sujeitos sociais e comunidade e comunidade e sociedade. Isso acontece porque estes bens primários favorecem a constituição do que o sistema de eticidade e os próprios bens primários representam no convívio social, pois possibilitam que os membros da comunidade se sintam pertencentes a ela, possibilitando, então, a sua autoidentificação. Ou seja, o sujeito social, para constituir o autorrespeito e a autoestima, precisa sentir que é valorado pelos demais membros, diminuindo as diferenças e as situações de desrespeito social. Isso se deve ao fato da autoidentificação dos membros de comunidades tradicionais estar baseada na concepção de pertencimento identitário, étnico e cultural, sendo assim, são os integrantes da comunidade que possuem autoridade para definir a sua autoidentificação.

Cada reconhecimento social tem seu papel na formação do sujeito social, para que possa ser integrado na vida social. Diante disso, é fato que há a articulação desses reconhecimentos sociais, sendo, então, definidas regras, valores do grupo, para que ele possa estabelecer as regras de convivência social. Para tanto, o processo de socialização seria o meio para prepara este indivíduo, para que ele possa integrar a comunidade, por compartilhar seus elementos culturais imateriais e materiais, promovendo o reconhecimento social entre os membros da comunidade.

Ficou evidenciado que há uma comunidade de pesca artesanal cabista antes e depois da implementação da Companhia Nacional da álcalis. Assim, há

um novo processo de aculturação, dando um novo formato à comunidade cabista na atualidade. Isso foi decorrente do fluxo migratório, além da perspectiva desenvolvimentista, constituindo um novo contexto cultural e econômico, novos padrões culturais e valores sobre os ofícios com o advento da Companhia Nacional da Álcalis. Esses fatos foram definidores da constituição de novas identidades, além da identidade de pescador cabista, pois até então “ser pescador é ser cabista”, havendo uma diferenciação sobre os migrantes e os natos daquela comunidade.

Além disso, fica claro, com os relatos em Prado (2002), que com a implementação da Companhia Nacional da Álcalis e o surgimento desses novos ofícios que exigiam uma qualificação específica, houve um grande processo imigratório para a região. Para os trabalhadores, a CNA concederia a carteira de trabalho assinada, logo, os pescadores alimentavam o sonho de ter carteira assinada trabalhando na empresa e isso seria vivenciado com execução de trabalhos manuais. Logo, alguns pescadores foram para a indústria; alguns se adequaram à nova realidade e outros não, retornando ao ofício da pesca. Desse modo, aqueles que retornaram ou permaneceram na pesca vivenciariam situações de desrrespeito social, pois houve a desvalorização e a deterioração do que é ser pescador e, consequentemente, dos bens primários: respeito, autorespeito e autoestima.

Por isso, compreendemos que a questão cultural torna-se protagonista nas diferentes buscas pelo reconhecimento social. Em contrapartida, a dominação cultural e, assim, a tentativa de homogeneização cultural tem trazido a recusa da diferença e a hierarquização cultural como definidores da injustiça fundamental. Como exemplos desta distinção, há a formação dos estereótipos dos sujeitos sociais pertencentes à comunidade cabista como muxuango em oposição ao citadino. Nesse contexto, a política desenvolvimentista e evolucionista do século passado teve grandes influências na mudança social dirigida efetuada nesta região, nesta comunidade particularmente. Diante disso, ainda encontramos diferenciações que hierarquizam comunidades tradicionais diante do seria considerado civilizado, pertencentes à Modernidade.

Para enfrentar estas distorções sociais, salientamos a relevância do reconhecimento na dimensão comunitária, o que possibilita a coesão social dos membros da comunidade através da cultura. Isso leva o sujeito social

compartilhar o modo de vida, alimentando a sua autoestima por sentir-se valorado e valorando os demais membros (autorrespeito e respeito), definindo uma relação de reciprocidade. Tal fato reforça a constituição de denominadores comuns no contexto de justiça social em prol da coletividade e, assim, possibilita o existir do reconhecimento social societário, o qual pode ser considerado como uma referência para o exercício da cidadania.

Nesse sentido, numa sociedade democrática tais modos de vida definidores das comunidades tradicionais deveriam ser reconhecidos em sua totalidade, pois fazem parte da estrutura macrossocial composta por funções exercidas e de uma grande riqueza sociocultural. Tais comunidades são constituídas pela historicidade, pela narratividade, por signos e símbolos, ou seja, elementos culturais materiais e imateriais, traços culturais determinantes da identidade, da territoriedade e particularidades formadoras da cultura local. No entanto, na maioria das vezes, são estigmatizados quando não são visíveis socialmente, portanto desvalorizados, ao vivenciarem situações de desrespeito social.

Em outras palavras, há a agressão e a violência simbólica impostas às comunidades tradicionais, entre ela, as pesqueiras, por diferentes questões sociais, políticas, tecnológicas, econômicas e ambientais em pleno século XXI. Isso significa dizer que as situações de desrespeito social são refletidas no cotidiano. Assim, podemos entender, partindo dos pressupostos honethianos, situações de desrespeito social como a negação ou privação do reconhecimento social, evidenciando aquelas que sinalizam a privação dos direitos que provocam a exclusão social, ou que predeterminam uma tarefa como inferior, assim como uma cultura, um modo de vida. Nessas situações de desrespeito social, não há reconhecimento do outro em pé de igualdade. Tal fato provoca a baixa estima e, mais uma vez, a exclusão social.

Logo, em nossas reflexões nos debruçamos sobre a importância do reconhecimento comunitário na comunidade pesqueira artesanal de Arraial do Cabo e percebemos a relação desse reconhecimento com a constituição da identidade cultural para o fortalecimento do sentimento de pertencimento. Nesse aspecto, entendemos que a comunidade pesqueira artesanal cabista, ao manter elementos estruturantes significativos, tendo a cultura como contexto para aqueles que se reconhecem no seu modo de vida, adotou uma forma de definir

a identidade cultural de resistência, driblando as situações de desrespeito social, fortalecendo o sentimento de pertencimento. Desse modo, suas particularidades são essenciais para que a própria comunidade consiga sobreviver aos diferentes desafios e dificuldades encontradas no cotidiano. Em outras palavras, se os membros da comunidade se articularem entre si, possibilitam a promoção do respeito, do autorrespeito e da autoestima, promovendo, então o fortalecimento do sentimento de reconhecimento e o reconhecimento comunitário.

Assim, nossas análises percorrem uma interpretação dos fatos históricos e dos elementos estruturantes significativos levantados. Tais análises, por meio da antropologia social, permitem que entendamos as particularidades descritas nas narrativas dessa comunidade pesqueira artesanal e suas possíveis ressignificações presentes na memória social e coletiva. Tais significados e ressignificações são formados por um conteúdo simbólico e saberes que as gerações anteriores passaram (e passam muitas vezes) para as gerações atuais. Logo, a partir de estruturas significantes, mediadas pela linguagem, houve um processo de rememoração, que levou essa comunidade a se reinventar diante das adversidades. Por isso, evidenciamos em nossa pesquisa que há adequação da identidade de resistência e de projetos para vivenciar a realidade social.

Em outras palavras, compreendemos a relevância do conjunto de elementos culturais materiais e imateriais da mesma forma que suas transformações e reproduções e, consequentemente, as possíveis alterações e adequações do sentido da identidade de resistência e de projetos. Tais conjuntos de elementos materiais e imateriais predeterminam uma cultura local e são determinantes das especificidades desenvolvidas no contexto sócio- histórico cultural da comunidade pesqueira artesanal cabista. A memória social e coletiva, embora seja uma grande colcha de retalho, traz interseções de experiências de vida objetiva e subjetiva em torno da pesca e suas nuanças. Podemos afirmar que há uma grande relevância da memória social e coletiva e do processo de rememoração para a reestruturação da cultura local e novas possibilidades do reconhecimento social entre os membros da comunidade. Tanto a rememoração quanto a memória social e coletiva são fundamentais para o fortalecimento do sentimento de pertencimento, mas também para novas formas de conceber a cultura local, articulando tradições, saberes, sabores, sonoridades, artesanatos.

Ou seja, a redescoberta dessa comunidade por ela mesma e por outros setores da sociedade pode promover no meio social uma organização que possibilitaria a sua coesão, a integração entre seus membros e uma nova possibilidade de geração de trabalho e renda por meio do turismo cultural.

Já no que se refere à historicidade dessa comunidade, esta demonstrou algumas questões que foram determinantes para a constituição dos elementos culturais materiais e imateriais, os quais são fundamentais para a cultural local, microrregional dessa comunidade pesqueira artesanal. Entre eles compreendemos que a população cabista foi determinada pelo isolamento social e geográfico. Logo, os nativos de Arraial do Cabo foram abandonados entre os morros, dunas e restingas, alimentaram-se de um orgulho do passado histórico de “conquistadores” de terras, formando, então, a memória social e coletiva. Nesse aspecto, houve a constituição do sentimento de pertencimento. Um dos grandes fatores foi que para a sobrevivência diante do isolamento social e geográfico houve o desenvolvimento da pesca artesanal. Por isso, o grande denominador comum entre os membros seria ser pescador, ou seja, homens do mar. Seus instrumentos e maneiras de pescar peculiar foram constituídos pelo processo de aculturação devido aos diferentes elementos culturais, das distintas etnias: afrodescendentes e africanos, indígenas e europeus, entre eles, os ingleses, holandeses e portugueses que se fixavam no Porto, na Praia dos Anjos, quando vinham da Europa.

Entretanto, embora tenha existido o processo de aculturação, houve uma hierarquização dentro da própria comunidade no que se refere à dominação cultural, tendo como padrões culturais e valores a cultura portuguesa. Tal fato promoveu a definição das praias como espaços sociais legítimos para uns e não para outros, por isso as segregações existentes nas principais praias: Praia Grande, Prainha e Praia dos Anjos, ou seja, há existência da segregação dos segmentos sociais e definição de padrões culturais vivenciados e reproduzidos pelos seus membros. Assim sendo, diante da hierarquização das etnias, foi surgindo um grande racismo local que deve ser superado para que o reconhecimento social comunitário torne-se uma realidade vivenciada pelos membros da comunidade como um todo.

Contudo, é perceptível que a pesca artesanal é uma realidade em todas as praias e ainda pode ser uma forma de articular a própria comunidade. Para

tanto, hoje, a RESEX pode realizar um papel central junto aos pescadores, principalmente, para que as diferenças sejam ressignificadas em prol da própria comunidade, assim como administrar e/ou resolver os próprios conflitos sociais existentes na comunidade.

Sobre a relevância da integração das narrativas, do processo de rememoração e da constituição da memória social e coletiva, foram evidenciadas a historicidade e as particularidades da comunidade relatadas por Prado (2002), as quais foram favorecidas pela oralidade, por histórias contadas, lendas que percorrem o imaginário social e uma grande pesquisa etnográfica. Além disso, ao analisarmos algumas histórias contadas, partimos de um livro organizado por Wilnes Pereira. Percebemos que estas narrativas estão recheadas de rememorações que apontam alguns elementos estruturantes significativos. Nossa reflexão foi facilitada, pois quando a narratividade toma formato de uma narrativa organizada num livro de contos, traz possibilidades de formação de um pequeno acervo cultural da comunidade tradicional de pesca de Arraial do Cabo. Assim, outros indivíduos podem ter contato não apenas com a história em si, mas também, possibilidades de conhecer novas culturas, novos fatos que trazem impressões subjetivas e objetivas de realidades sociohistóricas diversas, como as da comunidade cabista. Desse modo, esses dois autores foram essenciais para nossa compreensão da cultura como contexto na comunidade de pesca artesanal cabista.

Nas narrativas encontramos os elementos constituidores da memória social e coletiva da comunidade e o que a afeta, do que pode favorecer o fortalecimento do sentimento de pertencimento e, assim, do reconhecimento social comunitário. Podemos exemplificar alguns pontos essenciais presentes nos contos analisados. Por exemplo, *Shangril-lá* simboliza os perigos, os saberes daquela comunidade e foi construído em torno de um evento traumático acontecido no barco que tinha o nome do conto: *Shangri-lá*. Os elementos estruturantes da pesca artesanal, da mesma forma, os saberes e as divisões das tarefas sociais produzidos são repassados de geração para geração por meio da observação e da oralidade. Estes são encontrados no conto *O Vigia da Praia Grande*. Do mesmo modo, a comoção que é a pesca de cerco, remetendo às tradições passadas de geração para geração. As alterações no meio social, além de novas concepções no modo de vida, novos sonhos, status e projetos com a

instalação da Companhia Nacional da Álcalis devido ao processo migratório, assim como os estereótipos formados pela comunidade são observados no conto o *Pé de Cabra*. Já os valores católicos, oriundos da colonização portuguesa são definidores da fé e das ações corriqueiras entre os cabistas. Tais valores, elementos culturais imateriais são redefinidos ao serem misturados com as interpretações subjetivas e objetivas. Ganham uma roupagem mágica, tomam conta do imaginário social e são legitimados por pequenos fatos históricos e lendários, que foram definidos na *Pedra de Isabel*.

O fato é que é inegável que por meio da existência de tais narrativas além do processo de socialização, também há a manutenção da memória social e coletiva e, por que não dizer, a redescoberta dessa comunidade tradicional pesqueira cabista, por meio do que a identifica e permite a autoidentificação entre seus membros, contribuindo para o reconhecimento na dimensão comunitária.

BIBLIOGRAFIA

ACSELRAD, Henri, MELLO, Cecília Campello do Amaral e BEZERRA, Gustavo das Neves. *Cidade, ambiente e política: problematizando a Agenda 21 local*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

ARRUTI, José Maurício. *Direito costumeiro e grilagem cartorial*. Disponível em <http://www.koinonia.org.br/OQ_temp/apres_pretoforro.htm>acesso em 26/06/2014.

_____. *A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas*. Disponíveis em<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010493131997000200001&script=sci_arttext 1997> acesso em 25/06/2014.

AZEVEDO, Nilo Lima de & JUNIOR, Wilson Coury Jabour (org). Reflexões e ollares: o patrimonio cultural de Juiz de Fora. Juiz de Fora: Funalta, 2012, pp. 17-42.

BARBOSA: Evandro. *Objetividade moral em teorias de justiça: a proposta de John Rawls*. In: Síntese: Revista de Filosofia; Belo Horizonte: FAJE, v.43, n.137, set./dez.2016, pp. 443-474.

BAUMAN, Zigmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad. Plínio Dentzien. RJ: Jorge Zahar Ed., 2003.

BENEVIDES, Rubens Freitas. *Luta pelo reconhecimento e especificidades brasileira.* OPSIS Catalão, v. 11, n.1,. p. 310 – 316 – jan/jun, 2011.

BERANGER, Abel. *Dados históricos de Cabo Frio*. Cabo frio 500 anos de História. Banco do Brasil: 2015; 3ª. Ed.

BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Org.: Celso Castro. 3ª. Ed. RJ: Jorge Zahar Ed., 2006.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade* - lembranças de velhos. 3ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.

BENJAMIM, Walter. *Magia, técnica e política*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. 3.ed. Editora Brasiliense. São Paulo: 1987.

BRAGA, Elizabeth dos Santos. *A constituição da memória: uma perspectiva histórico cultural*. Ijuí: Ed. UNIJUÌ, 200.

BRASIL, *Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850.* Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l0601-1850.htm> acesso em 21/06/2014.

CANDAU, J**ö**el. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COHEN, Joshua. *For a Democratic Society, 2000.*

COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2. ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DAMACENO, Meri. *Cabistezas "causos" do Arraial*. RJ: Talagarça, 2003.

DIAS, Reinaldo. *Turismo e patrimônio cultural - Recursos que acompanham o crescimento das cidades*. SP: Saraiva, 2006

DIEGUES, A. C., Planejamento e Gerenciamento Costeiro: Desenvolvimento

Sustentado, Gerenciamento. São Paulo. Ed. Ática. 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos e ARRUDA, Rinaldo S. V. (orgs). Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DURKHEIM, Émile. *Les régles de la méthode sociologique*, Paris, 1995.

ERRANTE, Antoinette. *Mas afinal, a memoria é de quem? Histórias orais e modos de lembrar e contar*. In: História da Educação. ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n.8, set, 2000, pp. 141-174.

ESTEVES, Júlio R. *Justiça ambiental: o problema de distribuição de Custos e Benefícios da exploração do Petróleo para as comunidades Pesqueiras da Bacia de Campos*. 2016.

FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento?Dilemas da justiça numa era pós-socialista*. Trad.: Júlio Assis Simões. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 231-239, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1ª. Edição; RJ: LTC, 2015.

GOMES, Carla Silene & Cardoso Lisbôa Bernardo. L*évinas e o outro: a ética da alteridade como fundamento da justiça* / Carla Silene Cardoso Lisbôa Bernardo Gomes; orientador: Florian Fabian Hoffmann. – Dissertação (Mestrado em Direito)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2003.

HERMET**,** Guy. *Cultura e desenvolvimento*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.

HOBSBAWM, Eric et all. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831. *Fenomenologia dos Espíritos*. Tradução: Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Efken, e José Nogueira Machado. 6ª. Ed. Petrópolis, RJ: VOZES: Bragança paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011, pp. 142- 151.

HONNETH, Axel. *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.* Trad.: Luiz Repa. SP: Editora 34, 2009, 2ª. Edição.

INSTITUTO ACQUA/PETROBRÁS, PROLAGOS. *A pesca oceânica no município de Arraial do Cabo – Elementos socioeconômicos*. Arraial do Cabo:1992.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 2001.

LEITE, Ilka B. *Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Disponível em: http://www.nead.org.br/index.php?acao=artigo&id=21; acesso em 07/08/17.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaio sobre alteridade.* Trad. Pivitto, Pergentino Stefano (coord.); Kuiava, Evaldo Antônio; Nedel, José; Wagner, luis Pedro; Pelizolli, Marcelo Luiz. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 7ª. Ed. Revista; Campinas, SP: Editora Unicamp,2013.

LEROY, Jean Pierre. *Da comunidade local às dinâmicas microrregionais na busca do desenvolvimento sustentável*. In: A geografia política do desenvolvimento sustentável. Org: Bertha K. Bercker e Mariana Miranda. Rio de Janeiro: Editora UEJ, 1997, págs: 251-272.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro et al. *Neocomunidades:* reconstruções de saberes. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

_____. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. RJ: Contra Capa, 2011.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil*: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia 322, UnB, Brasília, 2002. (impresso)

LOPES, José Reinaldo da Lima. *O Direito na História*. São Paulo: Max Limonand, 2002.

_____. *Curso de História do Direito*. São Paulo: Método, 2006.

MALUFF, Sônia Weidner. *Antropología, narrativas e a busca de sentidos*. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 12, dez. 1999, p. 69-82.

MANHÃES, Manuela Chagas & VIEIRA, Thaís Elaine. A comunidade quilombola preto forro em Cabo Frio e formação identidária a partir da história oral e memória narrativa. (livro) 2017.

MONDONADO, Simone Carneiro. *Pescadores do mar*. SP: Editora Ática, 1986. Série Princípios.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória:* a cultura popular revisitada. São Paulo: Editora Contexto, 1992, Coleção Caminhos da História.

MONTENEGRO, JORGE. *Povos e comunidades tradicionais desenvolvimento e*

decolonialidade: articulando um discurso fragmentado. In: Revista OKARA: Geografia em debate, v.6, n.1, p. 1630174, 2012, João Pessoa, PB, DGEOC/CCEN/UFPB.

MOREIRA, Eliane & PIMENTEL, Melissa. *O direito à autoidentificação de povos e comunidades tradicionais do Brasil*. In: Fragmentos de cultura; Goiânia, v.25, n.2, pp. 159-170, abril-junho, 2015.

NORA, Pierre. *Entre história e memória:* a problemática dos lugares*.* Revista Projeto História. São Paulo, v. 10, 1993. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História e do Departamento de História da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

ORLANDI, Eni P. *Análise do discurso: principios e Procedimentos*. Campinas, SP: Pontes, 4ª. Ed, 2002.

PEREIRA, Wilnes Martins. *Arraial do Cabo seus contos e seus encantos*. RJ: Hoffmann Editora, 2013.

PRADO, Simone Moutinho. *Da anchova ao salário mínimo: uma etnografia sobre injunções de mudanças sociais em Arraial do Cabo*. Niterói: EdUFF, 2002.

PELEGRINI , S. C. A. & FUNARI, P. P.. *O que é patrimônio cultural imaterial.* SP: Brasiliense, 2008.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. SP: Martins Fontes, 1997.

REUTER, Yves. *A análise da narrativa: o texto, a ficção e a narração*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002 (Enfoques, Letras).

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecer-se reconhecido: o problema do reconhecimento enquanto questão antropológica, ética e política*. In: Síntese: Revista de Filosofia. Belo Horizonte: FAJE, v.43, n.137, set./dez.2016, pp. 387-400.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de histórias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.* Porto: Editora Afrontamento, 1999.

SANTOS, Boaventura de Souza & NUNES, João Arriscado. *Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade*. In: *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural.* SANTOS, Boaventura de Souza (org). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (Série reinventar a emancipação social: para novos manifestos, v.3)

SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. *Memória coletiva e teoria social.* São Paulo: Annablume, 2ª Ed., 2012. 51-57.

STRAUSS, Lèvi. *O futuro dos estudos de parentesco*. In: Organização Social. Org.: LARAIA, Roque Barros. RJ: Jorge Zahar Ed., 2001, pp.124-145.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

TEDESCO, João C. *Nas cercanias da memória:* temporalidade, experiência e narração. Passo Fundo: UPF, 2004.

_____. *Memória e cultura: o coletivo, o individual, a oralidade e fragmentos de memórias de nono.* 1ª. Ed. Porto Alegre: EST, 2001.

TYLOR, Edward Burnett. *A ciência da cultura*. In: Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer/ textos selecionados, apresentação e revisão: Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, pp. 67-100.

WERLE, Denilson Luis. *Reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth*. In: Síntese: Revista de Filosofia. Belo Horizonte: FAJE, v.43, n.137, set./dez.2016, pp. 401-420.

UNESCO. *Convenção sobre a diversidade cultural 33ª*. Conferência Geral da Unesco, Paris, out. 2005b.