

CONTAÇÃO DE HISTÓRIA A REMEMORAÇÃO COM ELO ENTRE OS MEMBROS DA COMUNIDADE PESQUEIRA DE ARRAIAL DO CABO

Manuela Chagas Manhães (UNESA, UENF, PETROBRÁS e IBAMA)
manuelacmanhaes@hotmail.com

Sulamita Conceição Ribeiro de Oliveira (UENF, PESCARTE,
PETROBRÁS e IBAMA)
sulamitaribeiro16@gmail.com

RESUMO

Este artigo é resultado de pesquisa financiada pelo Projeto de Educação ambiental (PEA) Pescarte que é uma medida de mitigação exigida pelo licenciamento Ambiental Federal, conduzida pelo IBAMA. Partimos do pressuposto que as narrativas são pessoais, mas, no entanto, acontecem num espaço (ambiente/territorialidade) 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 pelos diferentes formatos narrativos o fenômeno da intertextualidade. Desse modo, a contação de história, algo comum pela oralidade entre os membros da comunidade pesqueira de Arraial do Cabo alicerça não só suas memórias, mas também, seus significados e representações. Permite que tais membros se vejam, se percebam e (re)descubram o sentido para existência do seu modo de vida, a partir da rememoração, na qual é perceptível a memória social coletiva compartilhada entre seus membros.

Palavras-chave:

Memória. Comunidades tradicionais. Contação de histórias.

ABSTRACT

This article is the result of research funded by the Pescarte Environmental Education Project (PEA) which is a mitigation measure required by the Federal Environmental Licensing, conducted by IBAMA. We assume that the narratives are personal, but, however, take place in a space (environment/territory) at specific moments of social interaction, and this would be one of the reasons for us to understand them as representatives of the *ethos* of the group in which the social actor is inserted. Thus, when talking about themselves, their memories, clippings and recollections, or even recounting stories that bring representations of the community itself, it means that the individual falls into the collective sphere. Thus, as much as they are unique and intimate experiences, when composing the narrative, the social subject brings an essential aspect of self-assertion and the symbolic demarcation of cultural identity, both indi-

vidual and collective, constituting the phenomenon of intertextuality through the different narrative formats. Thus, story telling, something common in orality among members of the fishing community of Arraial do Cabo, underpins not only their memories, but also their meanings and representations. It allows such members to see themselves, perceive themselves and (re)discover the meaning for the existence of their way of life, based on remembrance, in which the collective social memory shared among its members is perceptible.

Keywords:

Memory. Story telling. Traditional communities.

1. Introdução

A 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.

2. *Desenvolvimento*

2.1. *O peso das tradições e da memória social e coletiva*

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) 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). (TEDESCO, 2001, p. 50)

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 de-

terminante 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) 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, contos 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. (TEDESCO, 2001, p. 49)

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.

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, fatores 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 autoidentificação¹ 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).

2.2. Territorialidade e autoidentificação: uma breve compreensão da comunidade pesqueira de Arraial do Cabo

Ao compreendermos a importância da memória social e coletiva e os sistemas simbólicos, podemos refletir sobre as diferentes comunidades tradicionais e sua territorialidade 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”.

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, conseqüentemente, 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) 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. (MONTENEGRO, 2012, p. 164)

E nesse contexto compreendemos a importância de determinados fatores como constituintes, inclusive da territorialidade 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 territorialidade (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: “(...) entendendo 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”.

2.3. Tradições, histórias e sentimento de pertencimento: elos entre os membros da comunidade tradicional pesqueira de Arraial do Cabo

Em nossas pesquisas encontramos uma forma de narrativa memórica, como por exemplo, a contada por Creusinha² “(...) 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 “companheirismo”, edificando um conjunto de valores, costumes, que foram vivenciados em seu cotidiano e fundamentais para sua organização social. Para Prado (2002, p. 23-4), é bastante pontual a mudança dessa forma de convivência quando é instalada a CNA. 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”.

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

² Creusinha é pescadora e presidente da cooperativa de Mulheres da salga do peixe e artesanato da Prainha.

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 parecem com a ausência do respeito e do autorrespeito. Nesse contexto, Honneth (2009) 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. (HONNETH, 2009, p. 109-10)

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 cruzeiros 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.

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.

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 nuances. 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.

3. *Considerações finais*

É evidenciado que os modos de vida das comunidades tradicionais são formados por particularidades, as quais 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 territorialidade.

Por conseguinte, salientamos outro fator favorecedor para a constituição dos atributos culturais e o modo de vida. Este seria a questão da territorialidade. 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.

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 territorialidade 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.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BRAGA, Elizabeth dos Santos. *A constituição da memória: uma perspectiva histórico cultural*. Ijuí: UNIJUÍ, 200.
- CANDAU, Jöel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Trad. de Klauss Brandini-Gerhardt. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DAMACENO, Meri. *Cabistezas “causos” do Arraial*. Rio de Janeiro: Talagarça, 2003.
- DIEGUES, Antonio Carlos, Planejamento e Gerenciamento Costeiro: Desenvolvimento Sustentado, Gerenciamento. São Paulo: Ática. 2001.
- _____; ARRUDA, Rinaldo S. V. (Orgs). *Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil*. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2003.
- HONNETH, Axel. *Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- LIFSCHITZ, Javier Alejandro *et al*. *Neocomunidades: reconstruções de saberes*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- _____. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- MONDONADO, Simone Carneiro. *Pescadores do mar*. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios)
- MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 1992, Coleção Caminhos da História.
- MONTENEGRO, JORGE. *Povos e comunidades tradicionais desenvolvimento e decolonialidade: articulando um discurso fragmentado*. Revis-

ta OKARA: Geografia em debate, v. 6, n. 1, p. 1630174, João Pessoa-PB, DGEOC/CCEN/UFPB, 2012.

MOREIRA, Eliane; PIMENTEL, Melissa. O direito à autoidentificação de povos e comunidades tradicionais do Brasil. *Fragments de cultura*, v. 25, n. 2, p. 159-70, Goiânia, abril-junho, 2015.

PRADO, Simone Moutinho. *Da anchova ao salário mínimo: uma etnografia sobre injunções de mudanças sociais em Arraial do Cabo*. Niterói: EdUFF, 2002.

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*. 1. ed. Porto Alegre: EST, 2001.