

2

Delineando o objeto da investigação

A volta ao corpo inicia uma nova busca pela identidade. O corpo aparece como um domínio secreto, para a qual só o indivíduo tem a chave, e ao qual ele ou ela pode voltar para procurar uma autodefinição liberta das regras e expectativas da sociedade. Nos dias de hoje, a atribuição social da identidade invade todas as áreas tradicionalmente protegidas pela barreira do “espaço privado” (Melucci, In. Giddens: 1999, p. 201).

2.1

Os conceitos de corpo e água

Escrever sobre o corpo tornou-se moda hoje, e é, certamente, um sinal de tensão entre o real e o virtual, e também uma busca de sentidos para as nossas experiências. Atualmente convivemos com a imagem virtual, onde podemos viver a aventura e sentir as emoções através de algo intermediário, simplesmente permanecendo confortavelmente sentados no sofá da sala. Já se foi o tempo em que o corpo devia ultrapassar-se para tomar posse de regiões inexploradas.

A vida de um ser humano é sempre marcada por seu corpo, num fluxo interminável de sensações e gestos: é através das imagens e dos sons que cada um pode comunicar-se com os outros e com o mundo externo. O corpo, precisamente por que é nosso corpo, constitui uma espécie de parceiro consubstancial. O corpo é fundamento e ponto de partida de nossa existência empírica e compreensão para a nossa existência intencional e experiência moral no mundo.

O discurso sócio-cultural contemporâneo torna o corpo um dos assuntos mais divulgados, mas ao mesmo tempo, uma realidade tão obscura. Para antropólogos e sociólogos o corpo consiste em mais um dos produtos culturais próprios a cada sociedade, até mesmo como um dos principais pontos de impacto da aculturação. Os semiólogos descreveram o corpo como sinal, ou, mais precisamente, como um sistema de sinais. Os psicanalistas sublinharam o desvio e as atualizações pulsionais sintomáticas e eróticas. Enfim, os filósofos, particularmente os fenomenólogos, buscaram esclarecer o lugar do corpo no mundo humano, mostrando a presença em todo ser humano, de um corpo-objeto-orgânico (Körper) e ao mesmo tempo de um corpo-sujeito intencional (Leib) (Marzano-Parisoli, 2004, p. 9).

O corpo sempre foi reflexo de pressões e de transformações múltiplas fundadas nos valores e crenças promulgados pela sociedade. A cada época existe

uma imagem ideal de corpo e que é repudiada depois da transição para um outro paradigma.

Para Brohm (1999 apud Parisoli-Marzano, 2004), o corpo ideal é uma instância simbólica envolvente que insere todos os indivíduos de uma sociedade ou de um grupo nas redes de significações, de práticas e de crenças; e ao mesmo tempo uma instância de identificação e de reconhecimento que permite os agrupamentos, e uma instância de classificação e de distinção.

Existe um verdadeiro projeto de construção e de manipulação do corpo que visa recriá-lo segundo as regras do mercado, ao mesmo tempo recusando e culpabilizando os corpos que se afastam e se diferenciam dos modelos propostos (Goffman, 1963).

A segunda metade do século XX foi permeada com grande sucesso pelo pensamento de Foucault (1991), segundo o qual o corpo não é nada mais do que uma idéia histórica, isto é, o produto da construção cultural da sociedade. Ele analisou o corpo em relação a mecanismos de poder concentrando-se particularmente no surgimento do “poder disciplinar” nas circunstâncias da modernidade. Os mecanismos disciplinares produzem “corpos dóceis”.

A cultura inscreve-se no corpo a fim de modelá-lo e socializá-lo com base em suas regras e suas normas.

É o primeiro lugar em que a mão do adulto marca a criança, é o primeiro espaço em que se impõem limites sociais e psicológicos dados à conduta, ele é o emblema em que a cultura vem inscrever seus sinais como outros tantos brasões (Vigarello, 1978 apud Marzano-Parisoli, 2004 p. 9).

Com este propósito evocamos um corpo, um corpo d'água, o rio Pirai em sua história resgatada pela memória de seus sujeitos ambientais, sua sacralização velada e desvelada pelas representações sociais identitárias do mesmo e, fundamentalmente, sua profanação ambiental . Faz-se necessário a ressignificação dos conceitos de corpo e de água, para então enfocarmos esse corpo d'água em seu devir sócio-cultural, como “emblema” em que a cultura vem inscrever seus sinais ."O social é um lugar propício às projeções do imaginário e, portanto um lugar de legitimação, tirando sua eficácia da troca simbólica que se estabelece entre representações inerentes a múltiplas esferas e diversos conceitos" (Jamur, 1997 p.9).

Sendo assim, trazemos este corpo d'água - o rio Pirai - como símbolo irradiador de identidades culturais, buscamos a ressignificação desse “ícone de pertença” no seu *curso, percurso e transcurso*, como sagrado ou como profano, em seus caminhos e descaminhos, desvios e transposições, em seus versos e reversos, em sua vida e morte, em sua territorialidade e desterritorialidade.

O controle regular do corpo é um meio fundamental através do qual se mantém uma biografia da auto-identidade, e no entanto, ao mesmo tempo o eu está quase sempre em exibição para os outros em termos de “corporificação”. A necessidade de manejar esses dois aspectos do corpo simultaneamente, que se origina nas primeiras experiências da criança, é a principal razão por que uma sensação de integridade corporal – de que o eu está seguro no corpo – está tão intimamente ligada à apreciação regular dos outros. O que Goffman (apud Giddens, 1999 p.59) chama de “aparências normais” são partes dos conteúdos como o eu, o corpo não pode mais ser tomado como uma entidade fisiológica fixa, mas está profundamente envolvido com os reflexos da modernidade. O corpo era tido como um aspecto da natureza, governado de maneira fundamental por processos “naturais” e apenas marginalmente sujeitos à intervenção do homem. O corpo era um “dado” à parte, muitas vezes inconveniente, do eu. Com a crescente invasão do corpo pelos sistemas abstratos, isso é alterado. O corpo como o “eu”, torna-se o lugar da interação, apropriação e reapropriação, ligando processos reflexivamente organizados ao conhecimento especializado e sistematicamente organizados.

Pelas influências da pós-modernidade o corpo está agora modificado, suas fronteiras se alteraram. Nas condições da pós-modernidade o corpo é na realidade muito menos “dócil” do que jamais foi em relação ao eu, tendo em vista que ambos estão intimamente coordenados dentro do projeto reflexivo (o corpo e o “eu”, o “eu” e o corpo) da auto-identidade. O próprio corpo – mobilizado na práxis – torna-se mais relevante para a identidade que o indivíduo promove. A auto-identidade examinada através dos sistemas internamente referidos do eu e do corpo e inteiramente penetrados pelos sistemas abstratos da modernidade/pós-modernidade propiciam que o “eu” e o “corpo” se tornem lugares de uma grande variedade de novas opções de estilo de vida. Na medida em que é dominado pelas perspectivas centrais da modernidade, o projeto do eu, continua sendo um projeto de controle, guiado apenas pela moralidade da “autenticidade”. As questões da

“política da vida” estão centradas nos direitos da pessoa e do indivíduo, que por sua vez se ligam às dimensões existenciais da auto-identidade enquanto tal.

Cada parte do corpo humano leva em si mesma uma consciência de sua verdadeira identidade. O corpo participa do princípio de que o eu deve ser construído desenvolvendo a habilidade própria daquele corpo.

Para tanto, é necessário “ouvir” o corpo constantemente, denotando cuidado, tanto para aproveitar os benefícios quanto para captar alguma coisa que esteja errada. O cuidado com o corpo produz a força do corpo. Segundo Boff (1999), o cuidado é anterior ao corpo e à alma.

O corpo é cada vez mais sujeito a constrangimentos sociais: ele não pode ser aceito a não ser que seja conforme aos modelos culturais e sociais. E a construção do corpo não é somente uma construção externa: cada indivíduo deve controlar suas reações corporais, mesmo as mais íntimas, como dor e prazer (Marzano-Parisoli, 2004, p. 19).

Conseqüentemente, "a concepção de corpo vem perdendo sistematicamente os seus nexos simbólicos com a imanência do sagrado" (Fonseca: 2004, p.85), torna-se necessário o conhecimento da “fala do corpo” da cabeça aos pés. Trata-se de uma memória a ser despertada, de uma fala que deve ser ouvida, escutar o corpo como território sagrado. “A solicitação e a manipulação de nossos corpos e sentimentos pós-mecanismos de consumo; projetos materialistas e embates competitivos nos afastam de nós mesmos e distancia-nos de nossa identidade profunda” (Miranda, 1998 p. 22).

O homem das sociedades arcaicas vivia freqüentemente perto das coisas sagradas; o território que ele habitava era o “mundo”, obra dos deuses indefinidamente repetida, recuperável e reconstruída ritualmente (Eliade, 2001 p. 18). Era de sua responsabilidade, na maioria das vezes de forma inconsciente, colaborar com a recriação do cosmos, garantindo a vida de plantas e animais, a fim de não desequilibrar a natureza. Já o homem das sociedades modernas, muitas vezes, só tem compromisso com o histórico e o social: o universo não representa o cosmos, e tudo é tratado como recursos capazes de serem explorados economicamente, "coisificado".

Nas sociedades consideradas tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contem e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer

atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturais por práticas sociais recorrentes (Giddens, 1990 p.37-8). Na modernidade, existem ondas de transformação social que virtualmente atingem toda a superfície da Terra e a natureza das instituições sociais.

Para Havey (1989 apud Hall, 1999), é muito mais sério, existe um rompimento total com a condição precedente num processo sem fim de rupturas e fragmentações. As sociedades estão sendo “descentradas” ou “deslocadas” por forças fora de si mesmas, perdendo assim seu centro organizador.

Segundo Hall (1999, p.36), podemos destacar quatro "deslocamentos" que influenciaram de maneira impactante o período da modernidade tardia ou pós-modernidade, dentre eles, destacamos as idéias de Michel Foucault (1991) sobre a "genealogia do sujeito moderno", onde aparece "um novo tipo de poder, o 'poder disciplinar'" que está preocupado "em primeiro lugar, com a regulamentação, a vigilância, é o governo da espécie humana ou de populações inteiras e, em segundo lugar, do indivíduo e do corpo".

O corpo e a água estão diretamente ligados, pois, para que exista vida, é necessário que o corpo e a água estejam intrinsecamente interligados, produzindo movimento. A água é uma substância essencial à existência da vida e é a fonte da vida. A água é indefinível, um pouco como o divino, tem uma dimensão material e religiosa. Ela também é um insumo de vários processos produtivos.

A água circula no corpo, como nos ecossistemas, numa proporção de 70 a 75% desse corpo. A proporção de água no corpo se assemelha a do planeta Terra. O corpo excreta parte da poluição pela via hídrica, mesmo a dos lixos devorados inconscientemente (os conservantes químicos, por exemplo). A água sob qualquer forma é fator de equilíbrio dos ecossistemas.

A distribuição e a disponibilidade de água potável determinam numerosos aspectos da vida econômica, social cultural e histórica das populações.

Hoje em dia, apesar do conceito jurídico de “bem de uso comum do povo” (Lei 9433/97 - Sistema Nacional de Gerenciamento e Recursos Hídricos), a água é um recurso dotado de valor econômico, resultando no crescimento da demanda por água para diversos usos.

Ao longo dos tempos tem sido cantada e louvada na literatura, nas artes e na música como fonte de inspiração.

A percepção das águas vem de longe no imaginário brasileiro, sinal de abundância povoada de sonhos e imaginação, desde as visões sagradas dos indígenas com relação às suas lendas, à percepção religiosa das culturas africanas presentes em seus rituais de purificação, banhos de cheiro e até as antigas tradições mediterrâneas. “Existe um universo simbólico sobre as águas de origem judaico-cristã com fortes cores ibéricas e latinas trazido pelos povoadores e evangelizadores do Brasil” (Miranda, 2004 p. 12).

A água ainda tem um valor ético que quase não é mencionado: a dimensão do encontro. “Os poços de água sempre foram lugares de encontro dos grandes homens e mulheres em várias narrativas bíblicas” (Barros, 2003).

Ainda Miranda (2002 p. 13) diz: “a sabedoria judaico-cristã ajuda a viver o corpo como um templo, mesmo que pesem todos os equívocos castradores. O corpo humano à imagem e semelhança de Deus é um território do sagrado”. Na linguagem bíblica, a visão do corpo é extremamente complexa e detalhada, repleta de simbolismo. Segundo este simbolismo, a ignorância ou o entendimento dessa linguagem do corpo pode afetar a saúde e o bem estar das pessoas, mas também pode produzir efeitos terapêuticos.

Nos diferentes cultos e celebrações religiosas, as águas constituem um rio caudaloso de símbolos, lendas, imagens, episódios, ritos, doutrinas e uma infinidade de fontes espirituais.

Na tradição judaico-cristã tudo começou com as águas primordiais, sobre as quais pairava o sopro divino, o espírito de Deus (Ruah). Elas são as fundações da sua obra criadora. Essas águas primeiras enquadram o universo, vivificam-no e contribuem para moldar um humano fértil e maleável, como o barro nas mãos do oleiro. Incorporadas no corpo humano pela mão do Incrariado, as águas originais vão das dimensões da sacralidade no trabalho de santificação de cada criatura. (Miranda, 2004 p.11)

O homem moderno vive na confusão, na desordem, na negação dos princípios fundadores na separação do divino, na anarquia, sem arquétipos divinos (Levinas, 1993 apud Miranda, 2000) em uma frenética atitude consumista-mercantilista em relação às coisas e pessoas que o cercam.

De certo modo, "tudo está guardado dentro da consciência humana sob forma de memória (subatômica, atômica, mineral, vegetal, animal, humana) nos arquétipos, sonhos, visões, paixões e moções que habitam nossa interioridade" (Boff, 1999 p 148). Para ele ainda, somos portadores de forças sim-bólicas que

nos animam para a unidade e para a cooperação e de forças dia-bólicas que desagregam e destroem nossa centralidade.

2.2 Os conceitos de memória e identidade

Os lugares permanecem fixos, é neles que temos nossas “raízes-rizomas”, entretanto o espaço pode sofrer profundas modificações num piscar de olhos.

O lugar (re)cria cultura, ele o faz a partir de um cotidiano vivido, de modo distinto, mas coletivamente experimentado por todos. Este cotidiano é um reflexo das condições de cada lugar e tem suas raízes fincadas no trabalho em todas as modalidades. "O lugar da comunidade que vive e interage cria uma identidade, fortalece-se os processos de autonomia, de desejos, de projetos, de necessidades, de sonhos e utopias éticas que fluem, resignificando em cada época e em cada um". (Santos, 2002)

Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos, suas “geografias imaginárias” (Said,1990 apud Hall,1999): suas “paisagens” características, seu senso de “lugar” e “casa/lar”, ou *heimat*, bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam o passado e presente, em mitos de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes.

A memória coletiva é uma conquista, mas também um instrumento e objeto de poder. "São as sociedades cuja memória é, sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita, que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição e esta manifestação da memória" (Le Goff, 1994, p. 476).

Nas sociedades pré-modernas, o espaço e o lugar eram amplamente coincidentes, uma vez que as dimensões espaciais da vida social eram, para a maioria da população, dominadas pela presença – por uma atividade localizada [...]. A modernidade separa cada vez mais, o espaço do lugar, ao reforçar relações entre outros que estão “ausentes”, distantes (em termos de local) de qualquer interação face-a-face. Nas condições da modernidade..., os locais são inteiramente penetrados e moldados por influências sociais bastante distantes deles. O que estrutura o local é simplesmente aquilo que está presente na cena; a “forma visível” do local oculta as relações distanciadas que determinam sua natureza (Giddens: 1990, p. 18).

O conceito de memória adotado é o utilizado por Le Goff (1984) definido como "um comportamento narrativo que tem a função social de comunicar a outrem informações na ausência do fato que constitui seu motivo". É aquele momento em que se desequilibra a correlação entre a memória falada e a memória escrita.

Distingue dois tipos de memória, uma que ele chamou de *memória natural*, ligada à oralidade, onde o sujeito se obriga a dizer de cor em ordem lugares e imagens, onde as relações espaciais e a espacialidade são fundamentais na construção do edifício da memória e do aparato mnemotécnico. O relato é feito de memória. A outra ele chamou de *memória artificial*, já considerado mais moderno, referindo-se ao armazenamento de informações escritas e desenhadas desde a fonte. Seu estilo não segue necessariamente uma ordem espacial ou temporal, sendo que a primeira é particularmente inferiorizada. Neste caso, o relato visa uma ordenação das anotações de campo. O resultado é um estilo "científico" marcado por observações minuciosas acerca dos diferentes objetos de interesse do autor.

No que se refere ao processo de constituição da memória coletiva, Leroi-Gourhan dividiu a sua história em cinco períodos: "o da transmissão oral, o da transmissão escrita com tábuas ou índices, o das fichas simples, o da mecanografia e o da seriação eletrônica" (1943-5, p. 65 apud Le Goff, p. 467).

Na segunda metade do século XX, o desempenho da memória coletiva é "revalorizado" tornando-se de grande importância para o estudo e compreensão das modernas sociedades. "A falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações pode determinar perturbações graves de identidade coletiva" (Le Goff, 1994 p.425).

Exorbitando a história como ciência e como culto público, e ao mesmo tempo a *montante* enquanto *reservatório* (móvel) da história, rico em arquivos e em documentos/monumentos, aval, eco sonoro (e vivo) do trabalho histórico, a memória coletiva faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando todas pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção (Ibid., p. 475) – (*grifos próprios*).

"A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar de *identidade*, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais

dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia". Le Goff ainda convoca os profissionais científicos da memória, tais como: antropólogos, sociólogos, historiadores, jornalistas, a fazer uma luta pela democratização da memória social um dos imperativos prioritários da sua objetividade científica.

As identidades culturais são construídas culturalmente, isto é, "organizadas em torno de um conjunto específico de valores cujo significado e uso compartilhado são marcados por códigos específicos de auto-identificação, como por exemplo, a comunidade de fiéis, os ícones do regionalismo e a geografia local" (Castells, 2002 p.83), centrando sua ênfase no sentido de pertencimento que alimenta as "redes sociais de solidariedade", responsáveis pelo seu fortalecimento. O conflito pode aparecer, provocando um enfraquecimento dessas formas solidárias, exatamente pelo "não pertencimento" que estas identidades constroem ao redor, através de disputas de poder e de diversos preconceitos.

Segundo Castells (2002, p.22) entende-se por "identidade a fonte de significado e experiência de um povo, pois não temos conhecimento de nenhum povo que não tenha nomes, idiomas ou culturas em que alguma forma de distinção".

Sua tese tem como principal objeto de estudo as revolucionárias tecnologias de informática e comunicação que surgiram nas três últimas décadas do século XX, no qual aponta que assim como a Revolução Industrial deu origem á sociedade industrial, assim também a Revolução da Informática está dando origem á sociedade da Informação. E como a informática desempenhou um papel decisivo na ascensão das ligações em rede, como nova forma de organização da atividade humana nos negócios, na política, nos meios de comunicação e nas organizações não-governamentais, também chamadas de "sociedades em redes".

Vivemos hoje num mundo de complexidades, de tecnologias, de "tessituras", onde sobrevivem e tomam sentido e significado as reflexões filosóficas das identidades culturais, da biotecnologia, da comunicação eletrônica, da globalização. Tempos de "hibridação" do mundo: tecnologização da vida e economização da natureza, mestiçagem de culturas, de diálogos de saberes, de dispersão de subjetividades onde se está desconstruindo e reconstruindo o mundo, onde estão ressignificando identidades e sentidos existenciais a contracorrente do projeto unitário da modernidade saturada e uma pós-modernidade que começa a desabrochar sem saber ainda como se definir e/ou decifrar.

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. Assim chamada crise de identidade, vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (Hall,1999 p. 7).

O próprio processo de identificação onde projetamos nossas identidades culturais, tornou-se provisório e problemático: o sujeito pós-moderno.

O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções em que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.

Na medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, ao menos temporariamente.

A relação entre o moderno e o pós-moderno é contraditória, situação de transição onde há rupturas e continuidades, paradigma emergente e intersticial no modo como se pensa e pensa-se sempre mergulhado na realidade dos contextos em que se pratica (histórias paralelas umas as outras). O novo paradigma propõe os conhecimentos e as práticas não hegemônicas (Santos, 2001 p.103).

No estudo das relações entre os processos naturais e sociais aparece como desafio à questão da interdisciplinaridade, oferecendo uma visão integradora da realidade num processo de reconstrução social através de uma transformação do conhecimento ambiental. O saber ambiental e a racionalidade ambiental incluem novos princípios teóricos e novos meios instrumentais para reorientar as formas de manejo da natureza. É sustentada por valores como: qualidade de vida, identidades culturais, no sentido da existência, abrindo um diálogo entre o saber a ciência, entre a tradição e a modernidade. A hibridação cultural produz novas significações sociais, novas formas de sustentabilidade e de posicionamento diante do mundo. Surgem novos atores sociais, novos sujeitos povoando este cenário exigindo novas formas autogestionárias de organização, ocasionando assim, a construção de projetos alternativos de desenvolvimento em nível local. Propõe-se uma forma inovadora para tratar as identidades coletivas e integrar as

comunidades no espaço econômico-político de cada nação, a partir dos seus direitos e se apropriarem de seu patrimônio de recursos materiais e imateriais, para aproveitá-los em benefício próprio numa busca de ressignificação do mundo contemporâneo, com novas práticas políticas, econômicas, ideológicas, acadêmicas e científicas, que enriquecem a cultura democrática.

Coloca-se assim, a necessidade de uma estratégia que permita articular e complementar os processos econômicos em nível macro com os diversos espaços micro, de maneira que a identidade sócio-cultural, autonomia cultural e autogestão econômica possam reforçar-se mutuamente, fortalecendo as iniciativas de desenvolvimento local.

As histórias produzidas e reproduzidas pela memória coletiva, por fantasias pessoais, pelo aparato de poder e revelações de cunho religioso, funcionam como matéria-prima para a construção das identidades. As sociedades reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social no tempo e no espaço. As identidades coletivas são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que como ela se identificam ou dela se excluem. Cada tipo de construção de identidade dá origem a uma série de instituições.

As identidades também podem ser formadas a partir de instituições dominantes, mas somente quando os atores sociais as internalizam, construindo seu significado com base nessa internalização. As identidades são fontes mais importantes de significados do que os papéis, por causa da autoconstrução e individualização que as envolvem. As identidades são organizadas pelos significados e os papéis são organizados pelas funções do significado (Castells, 2002 p. 23).

Ainda Castells (2002) afirma que a construção social da identidade sempre ocorre num contexto marcado pelas relações de poder e propõe três formas e origens dessa construção: *a identidade legitimadora* (instituições dominantes), *a identidade de resistência* (atores em posição desvalorizadas ou estigmatizadas) e por fim *a identidade de projetos* (quando os atores utilizam-se de qualquer tipo de material cultural para a construção de uma nova identidade)

A primeira dá origem a uma sociedade civil, ou seja, um conjunto de organizações e instituições, bem como uma série de atores sociais estruturados e

organizados que, embora às vezes de modo conflitante, reproduzem a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural. Foram estas estruturas que perderam seu caráter de manter vivos os valores das pessoas. O caráter complexo da sociedade civil na concepção formulada por Gramsci (1991), aponta que esta sociedade é constituída de uma série de “aparatos”: sindicatos, partidos, Igrejas, cooperativa entidades cívicas etc, que, se por um lado prolongam a dinâmica do Estado, por outro estão arraigadas entre as pessoas. A conquista do Estado pelas forças de mudança presentes na sociedade civil que torna o terreno privilegiado de transformações políticas organizados em torno de uma identidade.

A segunda leva à formação de comunidades de resistência (as chamadas minorias), gerada por agentes sociais que se encontram em posição de exclusão, sob discriminação ou que se sentem ameaçados, esta talvez seja a mais importante em nossa sociedade, a partir de uma identidade defensiva nos termos das instituições e das ideologias dominantes, revertendo o julgamento de valores e ao mesmo tempo, reforçando os limites dessa resistência, mas correndo o risco de fragmentarem-se em uma constelação de “tribos”, de fechar-se em suas próprias redes identitárias limitando a sua capacidade de ação. "As identidades de resistência deveriam se transformar em identidades de projeto" (Castells, p. 28).

A terceira produz *sujeitos* como atores sociais coletivos pelo qual os indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência. A construção da identidade passa ser um projeto de uma vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida mas expandindo-se no sentido da transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade. "Uma identidade de projeto se constrói quando os agentes sociais tratam de redefinir a sua própria posição na sociedade, a partir de legados culturais a que tiveram acesso" (Ibid., p. 425-427).

Fonseca (2003 p.16) relata sua experiência em diferentes comunidades onde identifica pelo menos quatro formas de funcionamento sistemático no interior destas comunidades: as redes familiares; as redes religiosas; as redes geográficas (vizinhança) e as redes de interesses compartilhados. Aponta que cada uma destas comunidades possui uma lógica de integração entre os seus membros e um código de conduta ético, que garante a sua fortaleza como sujeito coletivo; legitima a cada um dos seus membros e define os limites desta identidade, definindo também os seus não-membros, ou seja: os seus excluídos. “O núcleo duro do poder que emana destas formas de associação tem a ver com o 'sentido de

pertencimento' que elas oferecem e se apresenta sob a forma de aceitação, solidariedade e lealdade” (Ibid., p.17). Fonseca destaca ainda que no interior destas formas de existência comunitária, a capacidade de resistir dos seus indivíduos estará ligada diretamente a estruturação dos códigos éticos daquela rede, independentemente do valor dos seus conteúdos.

Levando em conta as considerações feitas acima, não há como negar que o trabalho de resgate do patrimônio imaterial de uma determinada região, sua revalorização no interior da própria comunidade e sua ressignificação para a inclusão na principal corrente cultural pode servir, com sucesso, às comunidades no “re-conhecimento” da sua principal vocação.

O “poder” que fomenta e alimenta identidades culturais emana da memória do sujeito coletivo desta identidade e provém de saberes compartilhados pelos seus indivíduos, cuja natureza é intangível, qual seja: o seu patrimônio cultural imaterial.... Em tempos do chamado “capitalismo cultural” ou “bio-capitalismo”, são as nossas paixões; os nossos desejos; a nossa afetividade e a nossa religiosidade, ou seja: o material imponderável de nossa subjetividade, o bem mais precioso a ser acumulado (Fonseca, 2003 p. 15-16).

Na exploração/compreensão do conceito de identidade cultural acredito ser bastante enriquecedor o diálogo e a reflexão fundamentada nas formulações prático-teóricas de Stuart Hall (1999), Anthony Guiddens (2002), Santos (2001), Castells (2002), Le Goff (1994) e Fonseca (2002-3).

Gostaria de destacar os conteúdos formulados por Castells (2002) no tocante a importância do poder que alimenta as identidades culturais que emanam da memória do sujeito coletivo, da identidade que provém de saberes compartilhados pelos indivíduos, pela afetividade, pela subjetividade, pelo intangível: o seu patrimônio imaterial (conteúdos estes também assumidos por Fonseca, 2003). Le Goff (1994) ainda ressalta a importância da memória coletiva: “a memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para a libertação e não para a servidão dos homens” (Ibid., p. 477).

Tendo em vista as modificações identitárias propostas por Castells, a pesquisa pretende revelar possibilidades de se criar formas de trabalhar as identidades de projeto na comunidade piraiense e conseqüentemente a

ressignificação do rio Pirai como um *ícone de pertencimento* a partir de uma efetiva rede solidária “tecida” através de seus sujeitos sociais/ecológicos na constituição de uma cidadania plena/planetária.

Com este propósito, a pesquisa destaca como um material importante o Brasão do Município de Pirai por se tratar de um símbolo representativo no qual estão inscritos os principais momentos da memória socio-histórico-cultural de seus munícipes.

Além de outros dados significativos podemos encontrar na descrição do Brasão, abaixo a direita a figura do rio Pirai, como elemento representativo do Município, portanto fazendo parte de suas raízes identitárias, como símbolo de sua memória coletiva, cheia de afetividade e subjetividade, capaz de congrega e unir, de gerar força (energia) com capacidade de transformar, de libertar, de trazer sentido para a vida comunitária, de propiciar o sentimento de pertença, interligando as mentes, como um sím (bolo) aglutinador, como um *ícone de pertencimento*.



Figura 3 – Brasão do município de Pirai

Descrição Heráldica

- a) Parte superior, figura de duas coroas de Brasões (Barão do Pirai e Barão de Mambucaba) que na época colonial, fixaram nesta cidade, coroas em amarelo e fundo vermelho.
- b) Espaço abaixo à direita, rio Pirai, que traz em ponto turístico e tem grande destaque, suas águas fornecem energia elétrica para a cidade e para o Rio de Janeiro, leito em branco fundo verde.

- c) Espaço à esquerda, as estrelas representando o ensino, sendo colorido em branco e fundo em azul.
- d) Abaixo. O símbolo da Indústria e do Comércio, em branco e fundo vermelho.
- e) Acima do Brasão de Armas a fachada de um castelo, onde lembra o Brasil colonial, em branco em frisos pretos.
- f) Abaixo do Brasão de Armas uma tarja com o nome do município e as datas, 1770 sua colonização e 1837 sua emancipação, em branco e letras em preto.
- g) Lateral direita o café, que teve seu ponto de destaque no município e no Estado, oposto a este, a banana, atualmente tem-se destacado no mercado, colorido nas cores naturais

É interessante assinalar que um brasão tem a mesma simetria de um corpo humano e ambos podem ser considerados emblemas nos quais a cultura vem inscrever seus sinais.

2.3 Os trançados culturais e identitários:

Sabe-se que as identidades vão se constituindo através da internalização e da adoção de papéis e regras sociais que são transmitidas pela via de costumes, valores e tradições concretas. A identidade humana se constitui através do diálogo com a sociedade na qual o sujeito sociológico reflete a complexidade do mundo moderno e a consciência de que o núcleo interior do sujeito é formado pela relação com outras pessoas intermediada pela cultura.

O “eu real” é formado e modificado num diálogo, sendo composta também de símbolos contínuos com os mundos culturais exteriores e as identidades que esses mundos oferecem.

A identidade cultural é formada e transformada no interior das representações, de um discurso, de um modo de construir sentidos que influenciam e organizam tanto nossas ações quanto à concepção de nós mesmos. Sentidos com os quais podemos nos identificar, construir nossas identidades. Conhecer uma realidade é, portanto, reconhecê-la como historicamente

determinada, constituída por sujeitos que a representam ou grupo de indivíduos que compartilhem entre si o sentido dessa realidade (Teves, 1992).

Teves ainda infere que “a relação entre essas coisas e os respectivos símbolos é realizada mediante uma certa convenção, não é, pois, natural”. Mesmo as “coisas” naturais são culturalmente conhecidas. Aquele que olha o faz a partir de uma determinada perspectiva e de um imaginário social.

Investigar, pois, uma realidade social, pressupõe contar com um conjunto coordenado de representações, uma estrutura de sentidos, de significados que circulem entre seus membros, mediante diferentes formas de linguagem: esse conjunto é o *imaginário social*, como o quadro cultural que matricia a produção imaginativa do grupo. Dessa forma o imaginário social regula os comportamentos recíprocos dos indivíduos (Teves, 1992 p. 17).

“É mediante esse imaginário que o grupo se identifica, estabelece suas trocas, distribui seus papéis sociais” (Ansart, 1978).

"O social é ao mesmo tempo, criador de mitos e alvo de formulações míticas" (Jamur,1997).

Pequenas tribos ou grupos organizam seus sistemas explicativos de mundo, instituem suas diferenças e com isso constroem suas identidades. A riqueza da pluralidade cultural aparece na multiplicidade desses imaginários (Maffesoli, 1987). Podemos então falar de imaginários sociais e identidades.

Todas as identidades estão localizadas no espaço e tempo simbólicos. Entende-se por identidade a fonte e a experiência de um povo (Castells, 2002). A identidade seria o processo de construção de significado com base em um atributo cultural ou um conjunto de atributos culturais inter-relacionados.

O conceito de identidade permeia o ideário de fonte geradora de significados e experiências de um povo, pois não se tem conhecimento de nenhum povo que não tenha nomes, idiomas ou culturas, nos quais não se estabeleça alguma forma de distinção entre o eu e o outro, nós e eles.

A cultura não é algo que funciona através dos seres humanos, pelo contrário, tem que ser constantemente reproduzida por eles em suas ações, muitas das quais são ações não reflexivas, rotineiras da vida cotidiana. “Transformações na cultura vêm de mudanças rápidas ou lentas, em sua prática, no ato da reprodução cultural Mas a cultura é sempre *potencialmente* capaz de ser trazida em nível da reflexão consciente” (Casgrove, p 102 In. Rosendahl, 2004).

Todas as paisagens possuem significados simbólicos porque são produtos da apropriação do meio ambiente pelo homem, necessitando portanto de estudos que possam decodificá-las em seus múltiplos significados.

Toda a significação só pode ser compreendida numa prática num pensamento da sociedade e da história. Castoriadis (1987) vê o imaginário como princípio fundador da sociedade, pois toda sociedade cria seu próprio mundo ao criar um conjunto de significações sociais que lhes são próprias. A origem, o ponto de partida dessas significações está no imaginário que é compartilhado pelos membros de uma sociedade a partir do qual é possível conceber o projeto, o desejo, a fantasia, o sonho de construir a si mesmo e o mundo.

Captar o simbolismo de uma sociedade é captar as redes de significações que ela constrói e atualiza em suas práticas. Onde se conclui que não existe história, nem pensamento, nem sociedade senão pela representação, e que esta só pode ser criada pela capacidade imaginária social (Freitas, 1999 p.54).

Ao se mergulhar metaforicamente neste corpo d'água em seus *curros*, *percursos transcurros* “garimpando” a memória de seus sujeitos, procurando ressignificar os seus caminhos, tecendo coletivamente suas redes de significações, delineando seus contornos e entornos, é possível reconhecer *o sagrado* como elemento fundante na construção do imaginário social da população local do município de Piraí, pois as primeiras notícias relativas ao povoado de Sant’Ana do Piraí datam do XVIII e relatam o seguinte:

Com Provisão de 21 de fevereiro de 1772 levaram os moradores vizinhos do rio e do sítio de Piraí, em terras da fazenda de Domingos Álvares Louzada, pertencente ao distrito de São João Marcos, uma Capela sobre madeira que, benzida pelo doutor visitador, em 27 de outubro de 1776, principiou a gozar de prerrogativas de curado, por distar oito léguas da Matriz [...] (Mons. Pizarro, 1820 p. 279).

A cidade de Piraí toma o nome do seu rio e tem sua origem como Sant’Ana do Piraí, como mãe, como padroeira, “como reservatório de toda potencialidade da existência” (Fonseca, 2004 p.89). Ana (aquela que obteve graça diante de Deus) Aquela que gerou a mãe de Deus, Útero fértil, abençoado, cheio de graça, reservatório da perfeição, da virgem sem pecado, símbolo da ternura, símbolo do sagrado (Martin, 1999).

Senhora Santana

Senhora Santana “assobiou” o monte,
lá onde ela andou, deixou uma fonte.
Os anjos desceram e beberam nela.
Que água doce, que fonte bela
Senhora Santana, eu vou te pedir:
na hora da morte, venha me assistir.
Venha assistir lá no céu também,
Senhora Santana, para sempre amém! ⁽⁴⁾

Sant’Ana do Pirai

Padroeira do Município

Sob o Manto Protetor e a invocação da Senhora Sant’Ana, Mãe da SS. Virgem Maria que nos deu o Salvador Jesus por graça e obra do Espírito Santo, originou-se a Vila de Pirai. Em 27-10-1776 o Pe. Dr. João Pinto Rodrigues, visitador, benzeu a Primeira Capela que os moradores em terras da Fazenda de Domingos Alvares Louzada construíram em louvor à Senhora Sant’Ana; passou o lugar a ser chamado de: Sant’Ana do Pirai. Tudo indica ser esta a primitiva imagem pertencente ao José Luiz Urbano primeiro fundador da Capela.



Nem todos sabem quem é SANTANA.
É Santa do Antigo Testamento.
É a mãe da SS. Virgem Maria e avó de Nosso Senhor Jesus Cristo.
Casada com São Joaquim, concebeu a filha Maria já na velhice, ou idade avançada, ensina a tradição da Santa Igreja de Deus.

Figura 4 – Padroeira de Pirai

A palavra “maim” (águas) em hebraico, plural feminina, como mães dão vida e percorrem a vida social e cultural circulando nas raízes religiosas, históricas e geográficas dos piraienses desde o Alto da Serra, Papudos e Pedras numa pluralidade de águas matriciais dando origem ao Rio Pirai, na cidade da Paz

(4) Bendito popular do sertão pedindo pela chuva. (Unger: 2000 p 197)

(Lídice –RJ). Essas águas são fontes de conhecimento e sabedoria para entender a vida das cidades banhadas pelo rio dos Peixes (Piraí), um dos símbolos primazes do cristianismo⁽⁵⁾

Peixes e águas são indissociáveis, mesmo inconfundíveis, são plurais e abundantes, indiferenciados e multiformes.

“As águas unidas a Terra e à Palavra enquadram o universo, dão vida e contribuem para moldar a Humanidade fértil e maleável. Incorporadas ao corpo humano, as águas primordiais que vão dar a dimensão de sacralidade ao trabalho de santificação de cada criatura” (Miranda, 2004).

A mesma relação de interdependência existente entre os peixes e as águas, entre os corpos e as águas, metaforicamente pode existir entre o corpo da cidade (de Piraí) e o corpo d'água (rio Piraí). Estariam vitalmente ligados, enquanto espaços apropriados que todos temos o privilégio de viver ou somos condenados a viver, fonte de sensações de bem-estar e de prazer, mas também de doenças e de tensões. “Entretanto, o corpo não é somente uma entidade física que ‘possuímos’, é um sistema de ação, um modo práxis, e sua imersão prática nas interações da vida cotidiana, é uma parte essencial da manutenção de um sentido de auto-identidade” (Giddens, 2002 p. 95).

A cidade de Piraí recebeu o título de vila em 1837 com 240 casas e de cidade em 17 de outubro de 1874 (Breves, 1997). Fez parte do trajeto do Caminho Novo do Ouro e também como grande produtor de café durante o Ciclo do Café com a tradição de seus barões, formava uma verdadeira aristocracia rural. Conhecida como a “terra dos Breves”. Chegou a ser o terceiro município da província do Rio de Janeiro.

Podemos destacar dois momentos que modificaram completamente o rio Piraí (corpo d'água) e também o corpo da cidade de Piraí, provocando profundas mudanças ambientais e conseqüentemente profundas alterações socio-culturais.

O primeiro no início do século XX, de 1906 a 1913, já na era republicana em que grande parte de suas águas foi desviada para alimentar a Represa de Ribeirão das Lages, na altura da fazenda Sant'Ana, em Tocos no município de

(5) IKTUS. Cada uma das cinco letras é vista como inicial de palavras que traduzem Jesus Cristo. Filho de Deus, Salvador. I de Iesus, K de Kristo, T de Theu. Deus, U de Uios, Filho, S de Soter, (Salvador)

Rio Claro, transformando completamente a vida daquelas pessoas que dependiam direta e indiretamente do rio e da cidade. O outro momento foi exatamente em meados do mesmo século, já no segundo governo Vargas, num período de grandes tensões e conflitos com a transposição das águas do rio Paraíba do Sul, a partir da construção das barragens de Santa Cecília e Sant'Ana, além da elevatória do Vigário. Curiosamente, é o Vigário que eleva o cálice para ser consagrado durante as celebrações.

Para Eliade (apud Erickson, 1998), o não religioso (profano) é um herdeiro do homem religioso e conserva comportamentos simbólicos, imagens e mitos, querendo ou não, o imaginário é fundamental na relação do homem com o sagrado.

O mundo profano, dessacralizado, para Eliade (1995 p.27), é uma descoberta recente, embora uma existência profana jamais ocorra em estado puro. "Seja qual for o grau de dessacralização a que o mundo tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso".

A presença do santuário, do sagrado, ocupando o lugar central nos primeiros núcleos de povoamento é reconhecida pela maioria dos estudiosos. É importante verificar que "a gênese das primeiras cidades está vinculada à apropriação de um excedente por uma classe social que emerge e que tem no aparecimento do Estado e na religião os elementos de controle efetivo político, militar, institucional e ideológico, assegurando e justificando a dominação" (Rosendahl, 1999 p. 20).

A reflexão sobre o sagrado envolve considerações sobre o profano. Segundo Durkheim (1989) "a coisa sagrada é aquela que o profano não deve tocar, e não pode tocar com impunidade".

O ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo "hierofania", que etimologicamente significa algo que o sagrado revela (Rosendahl, 2002 p. 27). O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade diferente do cotidiano.

"O homem experimenta um sentimento religioso em relação ao objeto sagrado, busca um poder transcendente que o sagrado contém. A palavra *sagrado* tem sentido de separação e definição, em manter separadas experiências sagradas e profanas. Separa as atitudes religiosas de outras atitudes humanas" (Ibid.1989).

É a projeção da crença sobre o objeto que o torna sagrado. “O objeto sagrado é um símbolo, representa a realidade e as nossas buscas devem orientar-se para as realidades simbolizadas” (Kardiner, s/d p. 125).

Desenvolvendo a idéia do sagrado como ordens Eliade, Tuan e Douglas (apud Rosendahl, 2002) relacionam o momento religioso da consagração do mundo, isto é, o momento em que o território desconhecido, desocupado e na escuridão do caos, é transformado simbolicamente pelo homem em cosmos. "O sagrado denota a idéia de totalidade projetando uma imagem de completo, como algo concluído". (ibid., 2002).

Reafirma-se a importância da distinção entre o sagrado e o profano na vida da sociedade porque “o homem enfrenta o sagrado como realidade imensamente poderosa, distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, e coloca a vida numa ordem dotada de significado” (Berger, 1984 p. 39).

A experiência do espaço sagrado tem valor existencial para o homem religioso e, é seu referencial. Permite que obtenha um “ponto-fixo”, ponto de orientação inicial. O oposto ocorre na experiência profana, não é possível nenhuma orientação porque o “ponto-fixo” não tem estatuto ontológico único. Há uma infinidade de lugares onde o homem se movimenta (Eliade, 1967).

O sagrado e o profano se opõem e, ao mesmo tempo, se atraem. Jamais se misturam (Rosendahl, 2002 p. 13), "Esses centros simbólicos é o espaço sagrado, consagrado por hierofania ou ritualmente construído, e não espaço profano, homogêneo, geométrico" (Eliade, 2001 p 17).

"[...] o que aqui é a geografia mítica, sagrada, a única espécie efetivamente real, em oposição à geografia profana, ´objetiva`, de certa forma abstrata e não essencial". (Rosendahl, 1991 p. 35)

"A cidade de Pirai se constrói como povoado dentro da visão católica de sociedade da época, onde cada homem e mulher recebiam um papel social na sua localidade e dele não poderiam fugir sob pena de obter a condenação eterna" (Weyrauch & Silva, 1997 p 73).

O sagrado e o profano sempre estão vinculados a um espaço social, o sagrado delimita as possibilidades do profano. Segundo Eliade (2001 p. 20), "o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história".

A cidade de Pirai fica num vale, portanto cercada de elevações, e é precisamente nestes pontos que circundam a cidade, que estão localizados geograficamente três símbolos que representam o sagrado: uma capelinha (fig. 5), uma igreja matriz (fig. 6) e um cruzeiro (fig. 7), permeando assim histórica e cotidianamente há muito tempo o imaginário social daquela comunidade.

Podemos observar, ainda como para denunciar a presença do *sagrado*, a existência de um sino na Igreja Matriz de Santana pelo qual se anunciam as atividades religiosas diariamente além de um relógio que através de suas batidas ritmadas (de hora em hora) comunica o passar do tempo “religiosamente”, como se estivesse chamando a atenção para as coisas sagradas.



Figura 5 – Capelinha da Santa Cruz ou de São Benedito



Figura 6 – Igreja de Santana de Pirai - Centro



Figura 7 - O cruzeiro – Bairro Cruzeiro

Encontramos também um material com bastante relevância para a pesquisa, trata-se da canção intitulada Cachoeira de Luz, a qual merece algumas considerações tendo como fundamento as idéias encontradas em Mircea Eliade, tecidas sobre o sagrado e o profano.

"Manifestando o sagrado um objeto qualquer se torna *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra *sagrada* nem por isso é menos *pedra*, (do ponto de vista *profano* nada a distingue das demais)" (Eliade, 2001 p.18). Em outras palavras, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica.

Para ele ainda, a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um "ponto fixo", possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e, portanto a relatividade do espaço. O "ponto fixo" perde o caráter ontológico único.

"Existe uma estrutura no simbolismo aquático que é perene em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, 'lavam os pecados', purificam e, ao mesmo tempo, regeneram" (Ibid., p.110).

Na letra da música abaixo, podemos observar o rio como uma cachoeira de luz, símbolo de força, de alegria, de benção e de cura, porque "revela" algo que não é mais simplesmente água, ou rio, mas o *sagrado*, o *ganz andere*.

A canção também revela a "reintegração do *tempo mítico*, conseqüentemente o Tempo sagrado que é indefinidamente repetível, indefinidamente recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos" (Ibid., 64).

Enquanto o profano vive no presente, o sagrado é capaz de voltar ao início dos tempos, ir às origens, ir às nascentes. O profano se move de palpite em palpite, o sagrado é capaz de recuperar a experiência. O tempo sagrado é eterno e forte como um guerreiro (Ibid., p.71).

Cachoeira de Luz (Maria Elisa Catonni)

Eu sinto uma cachoeira
de luz, em mim
eu sinto uma cachoeira
de luz

2x

Rio Pirai
meu Rio Pirai
eu voltarei aí
para me alegrar
Rio Pirai
meu Rio Pirai
eu voltarei aí
para me abençoar

Na cachoeira do Rio
do Rio Pirai

2x

Meu corpo inteiro se afina
e minha alma menina
fica tão leve

que eu posso até ver
a luz das ondinas

2x

Na cachoeira do Rio
do Rio Pirai

2x

Eu sinto a força das águas
a dissolver minhas mágoas
meu coração, de novo
deságua amor e bate feliz
e faz a minha voz cantar

2.4

Cidadania em ações pró-ativas

O fenômeno da cidadania é bastante complexo e requer cuidado para não cair no modismo e conseqüentemente perder a essência do seu conteúdo.

Uma cidadania plena, que contenha liberdade, participação e igualdade para todos é um ideal desenvolvido no Ocidente e talvez inatingível (Carvalho, 2002).

É costume se dividir a cidadania em direitos civis, políticos e sociais podendo uma dimensão existir sem a outra. O exercício de certos direitos, como a liberdade de pensamento e voto, não gera automaticamente o gozo de outros, como segurança e o emprego. O exercício do voto não garante a existência de governos atentos aos problemas básicos da população.

Para Marshall (1967), trata-se de uma seqüência cronológica e lógica construída historicamente como aconteceu na Inglaterra de maneira muito lenta. Os direitos civis (liberdades civis) antecederam aos direitos políticos e esses antecederam e garantiram os direitos sociais. A participação do Estado na garantia dos direitos sociais era considerada humilhante para o cidadão. No caso dos ingleses essa lógica serviu de reforço para a convicção democrática. Somente tempos depois o cidadão pleno passou a ser aquele que gozava de todos os direitos civis, políticos e sociais.

Os direitos civis são àqueles fundamentais à vida, à liberdade, à propriedade, à igualdade perante a lei, sendo sua pedra fundamental a liberdade individual. Os direitos políticos têm como instituição principal os partidos e o parlamento livre e representativo, legitimando a organização social cuja essência está no autogoverno. Os direitos sociais garantem a vida em sociedade, a participação na riqueza coletiva, incluindo o direito à educação, ao trabalho, ao salário justo, à saúde, a aposentadoria. Baseia-se principalmente na justiça social. Eles podem existir mesmo sem os direitos civis e políticos.

Sabe-se que não existe receita para o exercício da cidadania plena, que vários caminhos podem ser percorridos.

Aqui no Brasil aconteceu o inverso do modelo inglês, e alguns autores atribuem a este fato as razões para as nossas dificuldades devido a natureza do percurso vivenciado: primeiro vieram os direitos sociais implantados em período de supressão dos direitos políticos e de redução dos direitos civis, por um ditador que se tornou popular; depois vieram os direitos políticos de forma bizarra, onde os órgãos de representação política foram transformados em peça decorativa no período da ditadura e finalmente os direitos civis que ainda hoje continuam inacessíveis para a maioria da população. “No Brasil a pirâmide dos direitos foi colocada de cabeça para baixo” (ibid., Carvalho, 2002).

A liberdade e a participação não levam automaticamente ou rapidamente à resolução de problemas sociais e é possível haver direitos civis sem direitos políticos. Seu exercício é limitado à parcela da população e, em geral, quando se fala de direitos políticos, trata-se somente do voto.

Percursos distintos promovem um tipo de cidadão também diferente, e no caso do Brasil, a base da pirâmide passou a ser os direitos sociais, promovendo assim uma excessiva valorização do poder Executivo. A ação política é sobretudo

orientada para a negociação direta com o governo, sem a mediação da representação. O governo é visto como o todo-poderoso, como repressor e cobrador de impostos, ou ainda, como distribuidor paternalista de empregos e favores. “Essa cultura orientada mais para o Estado do que para a representação é que chamamos de ‘estadania’, em contraste com cidadania” (ibid., 2002).

A antecipação dos direitos sociais fazia com que os direitos não fossem vistos como tais, como independentes da ação do governo, mas como um favor em troca do qual se deviam a gratidão e lealdade. A cidadania daí resultante era passiva e receptora antes que ativa e reivindicadora (ibid., Carvalho, p.126).

A inversão deste tipo de cultura, também favoreceu uma visão corporativista dos interesses coletivos. Houve distribuição dos benefícios sociais por cooptação e dentro do sindicalismo corporativista esses benefícios não eram tratados como direito de todos, mas como fruto da negociação de cada categoria com o governo.

Acredita-se que o exercício continuado da democracia política permita aos poucos ampliar o gozo dos direitos civis, o que poderia reforçar os direitos políticos, criando um círculo virtuoso no qual a cultura política também se modificaria.

As questões mundiais tais como a queda do império soviético, a acelerada globalização econômica e o neoliberalismo, continuam a provocar mudanças importantes nas relações entre o Estado, a sociedade e a nação que eram o centro da noção e da prática da cidadania. As grandes decisões políticas e econômicas são tomadas fora do âmbito nacional. Uma grande concorrência entre as grandes empresas se instalou no cenário mundial provocando uma onda de competições, desempregos e lutas étnicas (xenofobia).

O neoliberalismo propicia volta do mercado como mecanismo auto-regulador da vida econômica e social, reduzindo muito o papel do Estado.

Existe uma grande sedução em torno do consumo, um verdadeiro fetiche tornando o cidadão cada vez mais consumidor tanto de bens materiais como também daqueles considerados intangíveis, ficando assim, cada vez mais afastado de preocupações com a política e os problemas coletivos. O desenvolvimento da cultura de consumo entre a população, inclusive a mais excluída, revelou uma grande perversidade, confundindo muitas vezes a cidadania como sendo o direito

ao consumo. Este é o tipo de cidadania pregada pelos novos liberais, o neoliberalismo.

Em lugar do cidadão, formou-se o consumidor, que aceita ser chamado de “usuário”, num universo em que alguns são mais cidadãos que outros, dentro de um modelo de cidadania desigual e estratificado. “Às massas foi prometido o acesso ao consumo, mas não o acesso e o direito à cidadania” (Santos, 1998).

Como contra-partida para esse complexo fenômeno que atinge a todos nós, Gadotti (2000) sugere uma *globalização da cidadania*, em resposta a globalização econômica, segundo a qual seria realizada pela sociedade civil globalizada.

A cidadania planetária é uma expressão adotada para representar um conjunto de princípios, valores, atitudes e comportamentos que demonstra uma nova percepção da Terra, como uma única comunidade (Boff, 1999).

"É urgente um novo *ethos* de cuidado, de sinergia, de re-ligação, de benevolência, de paz perene para com a Terra, para com a vida, para com a sociedade e pra como o destino das pessoas, especialmente os empobrecidos da Terra"(Ibid., p 39).

Ecocidadania/cidadania planetária é um conceito utilizado para expressar a inserção da ética ecológica e seus desdobramentos no cotidiano, em um contexto que possibilita a tomada de consciência individual e coletiva das responsabilidades tanto locais e comunitárias quanto globais, tendo como eixo central o respeito à vida e a defesa do direito a estar em um mundo sem fronteiras geopolíticas. Nesse conceito, amplia-se o destaque ao sentimento de pertencimento à humanidade e a um planeta único (Loureiro, 2000).

Para Gadotti (2000), “a cidadania planetária vem de dentro, do coração e da mente, da ligação profunda com a Mãe-Terra”.

No caso brasileiro, seria importante em termos de consolidação democrática, reforçar a organização da sociedade para dar embasamento social ao político, isto é, para democratizar o poder. A organização da sociedade não precisa ser feita contra o Estado em si, basta que ele procure estabelecer a justiça social de forma democrática e não seja nem clientelista e nem tão pouco corporativista.

Na concepção plena de cidadania, ela não se limita aos direitos individuais, mas ela se manifesta na mobilização da sociedade para a conquista dos direitos civis, políticos e sociais, que devem ser garantidos pelo Estado. É

uma cidadania mais exigente, ela cria direitos, novos espaços de exercício da cidadania. Mais do que conquistar o Estado é preciso diluir, dissolver o seu poder no corpo social como um todo. No conceito de Estado ampliado de Gramsci (1991), o Estado e a sociedade civil formam um par conceitual, que marca a unidade na diversidade, numa visão de totalidade.

A cidadania exercida através de ações pró-ativas consistiria no processo de construção de novas formas de relações políticas concretas, a partir de um novo quadro de referência para dar conta de questões emergentes como, por exemplo, a prática da *produção-consumo* e a conseqüente poluição por ela gerada.

Trata-se de um aprendizado de convivência e negociação envolvendo a sociedade como um todo.

Canclini (1996) propõe uma concepção do consumo e da cidadania de forma conjunta e inseparável, tomadas como processos culturais, encarando-os como práticas sociais que dão sentido de pertencimento.

Segundo ele, as relações sociais e simbólicas que são vividas através do consumo de bens materiais e simbólicos podem ser re (conquistados) de maneira crítica nos espaços públicos e no consumo como lugares cognitivos e úteis para pensar e agir significativa e renovadoramente a vida social.

Politizar a questão sócio-ambiental significa, em primeiro lugar, compreender e tratar os recursos naturais como bens coletivos indispensáveis à vida e sua reprodutividade e o acesso a esses recursos como em direito público e universal. Significa reconhecer o meio ambiente como base de sustentação para as sociedades humanas e não humanas.

"Frente ao poder do Estado e do mercado, a cidadania reclama seu direito de participar nos processos de produção e abastecimento de serviços básicos, como na tomada de decisões que afetam suas condições e sua qualidade de vida" (Leff, 2004 p.118). Segundo ele, devemos buscar pegadas, rastrear os sinais possíveis na imaginação sociológica e na criatividade política, das motivações e das estratégias de cidadania diante da globalização.

2.5 Amálgama teórico-prático

A abordagem investigativa de sistemas sócio-antropológico-ambientais implica a necessidade e a possibilidade de articular processos de diferentes

ordens; requer a elaboração de categorias conceituais com temáticas e problemáticas específicas, capazes de aprender processos complexos concretos remetendo aos paradigmas teóricos que intervêm na apreensão de uma realidade que se significa através de uma transformação ambiental, numa constante práxis.

Os caminhos são múltiplos e são infinitas as possibilidades e, por isso mesmo, um campo metodológico se adentra ao outro, sem necessitar da rigidez que indiquem fronteiras incomunicáveis. Há um entrelaçamento de diversas metodologias, permitindo um tratamento de dados flexível. Na investigação deve-se estar atento tanto aos limites como as possibilidades de cada uma, porém não perdendo de vista a validade, fidedignidade e transparência da pesquisa, que são exigências naturais da produção do conhecimento científico.

O processo de pesquisa/investigação é também um processo de autoconhecimento, ou seja, o reconhecimento de “nós” no mundo. Neste processo, o sujeito constrói o objeto e o objeto reconstrói o sujeito, subjetividades e objetividades são iguais, busca-se então uma compreensão dialética da realidade onde agem múltiplos sujeitos, ações e fatores (Thomas,1993). A pesquisa é fruto da interação dialética entre o sujeito e o objeto.

Em tal contexto epistemológico, o conceito de *práxis* é a concepção de que estamos no mundo para pensá-lo e transformá-lo. Pesquisar pressupõe reconhecer e intervir. Esta concepção metodológica informa que a consciência do mundo forjava-se/forja-se coletivamente e as transformações dar-se-iam ou dar-se-ão pela unificação das lutas (pelo coletivo).A pesquisa é o conhecimento feito através da vivência e transformação (Suertegaray: 2002 p. 92).

Diante desse desafio optou-se pelo desenvolvimento da *pesquisa como práxis*, articulando-se prática e teoria, não perdendo de vista compatibilizar o rigor metodológico na investigação dos fatos com o engajamento pleno dos sujeitos envolvidos nesse mesmo processo (Oliveira, 2000; Gadotti, 1995; Freire 1992; Japiassu, 1995).

As duas grandes intervenções ocorridas no rio Pirai provocaram graves mudanças ambientais e conseqüentemente profundas transformações socio-culturais que se estenderam por toda a região até os dias atuais.

Sendo assim, as teorias do biorregionalismo surgem como mais uma possibilidade para o enriquecimento da pesquisa, pois é fundamental ressignificar a conexão intrínseca entre as comunidades humanas e a comunidade biótica de

uma realidade geográfica. Além disso, a recuperação histórica, simbólica e cultural apregoa valores de cooperação, solidariedade e participação, permitindo desenvolvimento entre a comunidade e o meio biofísico (Orr, 1992; Grun, 2001 e Sato & Passos, 2001).

A possibilidade do diálogo se circunscreve na teoria biorregional, respeitando a multiplicidade, o olhar individualizado e coletivo, que traçam o curso, o percurso e o transcurso do Rio Pirai.

Entre os fundamentos epistemológicos dessas duas concepções de pesquisa, inclui-se o conceito de conhecimento como síntese sempre parcial e provisória da real, consistindo a pesquisa em um processo de construção do conhecimento sobre realidades, sem a pretensão de esgotá-los ou fazer-se amplas generalizações (Oliveira, 2000).

Dentro das propostas investigativas se faz necessário trabalhar refletindo conceitos e categorias tais como: ambiente e sustentabilidade; racionalidade e qualidade de vida; complexidade, interdisciplinaridade e transversalidade; imaginário social e identidade cultural; sagrado e profano; público e privado; cidadania e “empoderamento”; modernidade e pós-modernidade, globalização, território, territorialidade, desterritorialização e reterritorialização.

O aumento da “pseudo” liberdade pessoal em função do aumento do acesso às informações e de poder de escolha centrado no indivíduo coincide com o aumento da fragilização do poder de decisão pelo coletivo, uma vez que não se conseguem traduzir as preocupações pessoais e públicas “(...) as únicas queixas ventiladas em público são um punhado de agonias e ansiedades pessoais que, no entanto, não se tornam questões públicas, apenas por estarem em exposição pública” (Bauman, 2000 p.10).

A ressignificação de alguns símbolos pela própria comunidade através de práticas e conteúdos representaria o fortalecimento das “redes de solidariedade”, para além de seus conflitos, de tal maneira a construir um sujeito coletivo que seja senhor da sua própria história.

A comunidade de Pirai, enquanto coletividade é parte integrante viva e dinâmica da natureza que os recorta e define como parte da realidade circundante. Seu corpo carrega simbolicamente os desejos, as necessidades e o movimento geral que cerca o mundo que os prende. Nossa proposta nessa pesquisa considera

o indivíduo evocando-o em suas relações coletivas. Finalmente faz-se uso da metáfora:

O rio representando a sociedade (recortes sociais) em correnteza, o paradigma dominante; o (per) curso do rio, o processo histórico. Em que para se mudar o rio (sociedade), é preciso interferir na correnteza (paradigma) do seu (per) curso (processo histórico). Como fazer para não ser carregado(a) pela correnteza? Começar a nadar contra a correnteza ou nadar até a margem para ficar ali segurando? Nestas duas tentativas individualizadas o esforço de resistir sozinho (a) é muito penoso e, com o cansaço, a tendência é me acomodar me deixar levar pela correnteza. Uma terceira alternativa seria criando contra-correnteza como um movimento coletivo, conjunto de resistência e isso poderá resultar em toda uma alteração dinâmica hidrológica desse rio, alterando a velocidade e a força do rio, transformando sua capacidade erosiva, de transporte de sedimentos, entre outros. Isso significa que se precisa mergulhar nessa correnteza paradigmática, construir esse movimento coletivo conjunto, que tenha sinergia para resistir e que, nessa contraposição (luta hegemônica), busque-se alargar as brechas e contradições da estrutura dominante, fragilizando-a, para assim interferirmos na construção de uma nova realidade (totalidade dialética) (Guimarães, 2004 p 29).