

4

A construção de uma identidade racial e de um território negro

Quando essa luta transborda da “ilha” ela se torna uma luta de mais gente. Às vezes até dos próprios parentes que não lutavam: era um sofrimento calado. No momento em que esse sofrimento calado se transforma numa luta, vem para a esfera pública, aí ele ganha estatuto de uma causa que é coletiva, que inclusive, quem está fora pode aderir.

José Maurício Arruti, 22 de Junho de 2007.

4.1

O Serviço Social e a construção de uma identidade racial no Brasil

Em uma sociedade que tem uma Constituição tão complexa quanto a nossa, paradoxalmente, a maioria da população é constituída de minorias. Sendo assim, redundantemente, para se ter direito ao que já está formalmente garantido no texto da Lei é necessária a criação de mecanismos especiais de proteção às minorias.

No caso da população negra brasileira, já não basta ter um direito, mas tem de ser exceção. De olho nisso, os grupos se organizam em movimentos sociais fazendo pressão política pela formulação de leis se organizam captam a lei (Ver **Figura 18**, em “Anexos”, p. 132).

Qualquer Assistente Social que lê nos princípios da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, do Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007 (Ver em “Anexos”, p. 167) percebe nitidamente a grande semelhança que existe entre estes princípios com aqueles expressos no documento intitulado “Dez direitos socioassistenciais” (Ver em “Anexos” p. 165), definidos como metas a serem alcançadas para a plena implementação do Serviço Único de Assistência Social pela Conferência Nacional de Assistência Social, que ocorreu em dezembro de 2005.

No entender do Serviço Social tratam-se de avanços que fazem parte de um movimento necessariamente lento e gradativo na direção da consolidação plena de um Estado democrático de direito. Doze anos após a aprovação da Lei Orgânica de Assistência Social, esta Política Nacional de Assistência Social, sobretudo, percebe

a Assistência Social como implementação do SUAS, como política pública de um Estado e não de um governo.

Além disto, com vistas à equidade e a promoção da autonomia humana, é concebida enquanto política pública de proteção social não contributiva, planejada, continuada, com financiamento público, submetida ao controle social e que deve avançar, junto com as demais políticas, no enfrentamento à pobreza, às desigualdades e à violação de direitos.

Sendo assim, a luta pela construção de identidades raciais positivas no Brasil trata-se de matéria e competência do Serviço Social, profissão que, segundo as orientações do seu Conselho em 1997, em documento de reflexão sobre a Lei 8.662/93 (Ver em “Anexos” pág. 136) , que estabelece as atribuições privativas do Serviço Social, “atua historicamente nas múltiplas refrações da questão social, conformadas na ordem social contemporânea” (Iamamoto, 2001, p.11).

Entretanto, ao observar mais apuradamente o quadro profissional da equipe de agentes institucionais componentes do Projeto Egbé - Territórios Negros da ONG Koinonia, logo de início pode-se observar que se trata de uma equipe interdisciplinar, que conta com diversos profissionais e acadêmicos das várias disciplinas das Ciências Sociais, porém, sem representação profissional de um Assistente Social.

Tal fato, no nosso entender, pode se dever a algumas hipóteses razoáveis de natureza geral da cultura nacional e não características específicas de uma ou outra instituição. Em primeiro lugar, ao desconhecimento do Serviço Social enquanto profissão de nível superior, qualificada e reconhecida internacionalmente como tal e dotada de atribuições no bojo da divisão social do trabalho.

Em segundo lugar, e a nosso ver, causa mais grave a ser combatida, pela visão comum e amplamente difundida que habitualmente confunde as atribuições do Serviço Social com medidas assistencialistas.

De fato, é compreensível, justo e esperado que instituições com profissionais comprometidos com avanços reais em termos de emancipação humana e difusão de perspectivas de protagonismo político não planejem ter este tipo de profissional em seus quadros.

A nosso ver, certamente a comunidade de Marambaia perdera preciosas

contribuições pelo fato de não poder contar com profissionais com a formação que é propiciada pelo Serviço Social, entretanto, conforme as reflexões constantes do documento do CFESS sobre a lei 8.662/93:

No terreno da atuação profissional, entretanto, o espaço ocupacional não é exclusivo do(a) Assistente Social (...) não há como delimitar com precisão os campos profissionais, que são partilhados por outros profissionais especializado, movidos por interesses diversos (CFESS, 2001, p. 11).

Ao analisarmos os materiais relativos à missão institucional da ONG Koinonia, onde se ancora o Projeto Egbé e a própria proposta deste, entendemos que há diversas similitudes que propiciam uma ampla aproximação inter-profissional, a começar pelo claro entendimento e incorporação do conceito e da práxis de intelectual orgânico pelos profissionais agentes institucionais em discussão, prática largamente estimulada e discutida na e sobre a etapa relativa à formação profissional.

Em entrevista com o coordenador do Projeto e agente institucional direto ele relata que:

... na verdade a gente teve uma atitude, de certa forma, um pouco voluntarista, no bom e no mau sentido, mas ao mesmo tempo, no momento em que a gente se deu conta... no momento em que a gente foi se dando conta da gravidade da situação a gente foi fazendo a coisa de uma forma muito mediada também, quer dizer, não teve nenhum passo inconseqüente. E o tempo todo muito... demandando a presença da comunidade, quer dizer, o tempo todo conversando muito com eles... (José Maurício Arruti, Coordenador do Projeto Egbé-Territórios Negros, Flamengo, 22 de junho de 2007).

Entender este ponto é fundamental, pois neste momento o agente informa que tem noção de que há a necessidade de um processo de conscientização da clientela atendida e que não seria o caminho mais indicado ter atitudes paternalistas e voluntaristas.

Contudo, ele percebe e mais tarde reconhece que tinha que tomar as atitudes juntamente à comunidade, justamente para legitimar a ação, que sem a participação da comunidade não teria o mesmo significado.

Acertadamente, no nosso entender, a postura que a ONG considerou mais profícua foi a de uma revolução estrutural “revolução clássica” (Rousseau, 1954, *apud*: COUTINHO, 1994, p. 101), na qual a demanda pelas mudanças partiria dos próprios agentes sociais, em vez de serem recebidas por eles.

Partindo da mesma linha de raciocínio sobre a ação, Vinagre Silva (2003) nos aponta a direção que o Conselho Federal de Serviço Social tem tomado atualmente em relação à evolução da busca pela garantia, manutenção e implementação de direitos humanos coerentes com as demandas instaladas pelas novas formulações da questão social em um contexto neoliberal:

É nessa direção que o Conselho Federal de Serviço Social/CFESS lançou, no III Fórum Social Mundial, em janeiro de 2003, o mote que atribuía significado à presença do conjunto dos assistentes sociais naquele espaço – “Um novo mundo é possível e absolutamente necessário!”. Iluminada por esse sonho, com a convicção de que isso é possível e absolutamente necessário e com a vontade determinada de tornar o sonho realidade, a gestão 2002–2005 do CFESS, dando prosseguimento às ações já desencadeadas pelas gestões anteriores, organizou, em parceria com o Movimento Nacional dos Direitos Humanos/MNDH, algumas atividades e, inclusive, a oficina que discutiu ética e direitos humanos, na perspectiva da indivisibilidade dos direitos. No mesmo rastro, foi construído, em parceria com entidades de defesa de direitos humanos – Fala Preta, Geledés, Criola e outras -, com o apoio da UNESCO e do Governo Federal, através da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial/SEPPIR, o Projeto de Combate ao Racismo, dando materialidade às deliberações da Conferência de Durban/África do Sul, realizada em 2001. Nesse projeto estão previstos: o lançamento de publicações, a realização de seminários de capacitação para uma intervenção anti-racista, e outras ações. E ainda, como estratégia de capacitação, o CFESS lançará no próximo ano o 4º Módulo dos Cadernos Ética em Movimento, sobre Direitos Humanos, projeto que visa preparar agentes multiplicadores (Vinagre Silva, 2003, p. 203-204).

Discutindo também o projeto profissional do Serviço Social, Iamamoto (2004) diria que:

O ponto de partida para análise do Serviço Social é o de que a profissão é tanto um dado histórico, indissociável das particularidades assumidas pela formação e desenvolvimento da sociedade brasileira no âmbito da divisão internacional do trabalho, quanto resultante dos sujeitos sociais que constroem sua trajetória e redirecionam seus rumos. Considerando a historicidade da profissão – seu caráter transitório e socialmente condicionado – ela se recria no âmbito das relações entre o Estado e a sociedade, fruto de determinantes macro-sociais que estabelecem limites e possibilidades ao exercício profissional (Iamamoto, 2004, p. 18).

No Brasil, as identidades dos segmentos sociais afrodescendentes foram obscurecidas, ignoradas e até mesmo negadas, mesmo por alguns daqueles que fizeram o elogio da mestiçagem.

Não é necessária muita investigação para se constatar a origem de tal “processo de intenções” (Moscovici, 1978), posto que se trata de um aspecto de “longa duração” (Braudel, 1990) que se repete diariamente nos mais diferentes âmbitos das práticas sociais.

Seu caráter de atualidade é conferido pelas e nas instituições mais improváveis de comunhão em termos estruturais ou ideológicos.

Acreditamos poder afirmar que o negro brasileiro vem construindo a sua identidade no contraponto com o “outro”, sempre de forma relacional, e que independentemente de sua vontade sua identidade foi eclipsada, tendo sido agredido moral e fisicamente, quando foi “condenado” ao isolamento, através da escravidão, da violência e da negação à vivência de seu arcabouço cultural composto por um conjunto que engloba a ética (hábitos e costumes), religiosidade, língua, mitos, lendas, culinária, vestimenta e os modos de suas relações interpessoais.

A respeito desta preservação de identidade cultural e sua importância social no bojo da convivência entre pretos e brancos no Brasil desde o período colonial, Stolze lembra que:

Conservar as línguas era crucial para aqueles homens e mulheres. Significava manter, em meio à situação adversa e muitas vezes violenta da escravidão, o próprio conhecimento que tinham do mundo, sua forma de olhar e sentir, sua identidade cultural, algo que lhes pertencia (...) Não era por acaso que as autoridades ficavam alertas quanto ao uso de línguas próprias pelos africanos e escravos. Vistas como bárbaras, dissonantes, primitivas, inspiravam medo e às vezes eram reprimidas mesmo nos ambientes rurais (...) numa época em que as hierarquias se baseavam na distinção jurídica entre livres e escravos, na propriedade e na cor da pele – a comunicação verbal foi um espaço de trocas inevitáveis, de uma mestiçagem cultural que ocorreu a despeito dos conflitos, violências e agruras do cotidiano (Stolze, 2006, p. 69-71).

Posto isto, não podemos considerar que estas trocas tenham sido tranquilas e voluntárias. A interpretação equivocada das relações raciais no Brasil, fomentada pelo já tão criticado “mito da democracia racial” já não se sustenta, como no passado sustentou-se nem para teóricos racialistas, muito menos para os ativistas do movimento negro.

Em **Guerra e Paz**, Araújo critica o pensamento de Gilberto Freyre, ao afirmar que a sua obra estaria “... criando uma imagem quase idílica da nossa sociedade colonial” (Araújo, 1994, p. 29), onde predominariam “antagonismos em equilíbrio”, analisando por uma ótica negativa a postura freyreana, por descartar os conflitos para dar ênfase à adaptação e à tolerância.

Por outro lado, ainda a este respeito, Damatta defende que um ponto a repensar é:

... o fato de que a idéia que temos uma “democracia racial” é algo respeitável. Quanto mais não seja, porque, apesar do nosso tenebroso passado escravocrata, saímos do escravismo com um sistema de preconceito, é certo, mas sem as famosas ‘Leis Jim Crow’ americanas, que implementavam e, pior que isso, legitimavam o racismo, por meio da segregação no campo legal (Damatta, 1994, p. 74).

Para este autor, o pensamento freyreano não trata de escamotear uma realidade histórica, mas de perseguir um emblema tido como ideal de sociedade e transmutá-lo do mito, mais do que eufemista e prosaico do senso comum, para uma nova apropriação na qual este seja tratado como um “mito”, no sentido antropológico do termo e não como uma simples mentira. Segundo o autor:

Não se trata –convém enfatizar para evitar mal-entendidos– de utilizar a expressão no seu sentido mistificador, mas de resgatá-la como um patrimônio que seja capaz de fazer com que o Brasil-nação, honrado com seu comprometimento igualitário, possa resgatar a sua imensa dívida com esses negros que tiveram o mais pesado fardo na construção do Brasil-sociedade (Damatta, 1994, p. 74).

Além disso, é bom lembrar que Gilberto Freyre escreveu não somente sobre a cultura e a história de seu tempo, mas principalmente na contra-mão de sua época, bem como do preconceito e da marginalização que eram então hegemônicos.

Em nosso entendimento sua obra, para literatura brasileira de 1936 possui um tom mais aproximado à denúncia do que à conformidade - ainda que em muitos momentos transite pela ambigüidade e imprecisão.

A leitura freyreana pode fornecer dados preciosos sobre todo um contexto e estrutura social que, se fosse colocado em seu devido lugar, atualmente já não daria apoio a obras e autores que o consideram tão racista ou tão sexista.

Podemos dizer que Freyre era um antropólogo de sua época que, conseguiu destoar completamente de todos os teóricos ditos racialistas até então, que viam a mestiçagem, sobretudo, como algo negativo a ser evitado.

No mínimo Freyre inovou. No entanto, é fundamental sinalizar que um autor nunca está “descolado” da estrutura em que vive. Pode não ser completamente determinado por ela, posta a existência do livre-arbítrio, a consciência e o senso-crítico, mas em hipótese alguma será completamente abençoado pelo mito da neutralidade científica.

Quanto ao aspecto político do que um autor de larga difusão social, como Gilberto Freyre, produz e a sua responsabilidade sobre isso, concordamos que esta

seja grande e reflete sobre o papel político da ciência. Claro é que não podemos fechar os olhos para a perniciosidade no campo ético-político, de considerar suas assertivas como verdades universais e inquestionáveis. Ao contrário.

O mito que supõe o “amaciamento dos antagonismos” inter-étnicos, através da miscigenação no Brasil, constitui erro nefasto entre os acadêmicos e os não-acadêmicos por destituir de corpo material esta questão racial tão séria.

De certa forma, o Artigo 68 não apenas reconheceu o direito que as comunidades remanescentes de quilombos têm às terras que historicamente, como criou tal categoria política e sociológica, por meio da reunião de dois termos aparentemente evidentes: uma identidade racial e uma territorialidade específica.

Historicamente, temos visto em diversos autores desde os clássicos como Euclides da Cunha (1902), Manoel Bonfim (1905), Silvio Romero (1906), Oliveira Viana (1938), Costa Pinto (1953) Thales de Azevedo (1955), Oracy Nogueira (1955a e 1955 b) e Raimundo Nina Rodrigues (1957), entre outros, que uma das categorias mais controversas no quadro da miscigenação racial no Brasil é a do “mulato”.

Para Nina Rodrigues, por exemplo, a miscigenação seria a perda do caminho da civilização, onde o “mulato”, como símbolo emblemático da mistura interétnica, acaba sendo confinado a uma forma singular de solidão, a mesma que foi discutida brilhantemente por Costa Pinto.

Por sua condição “híbrida”, encarnando a imagem de portador de todas as tendências negativas e instabilidades, e por ser o emissário do conflito, este coloca em cheque as posições de poder sedimentadas na sociedade, que é fortemente marcada pela diferença de classe associada à raça.

Para Lacerda, ao contrário de Nina Rodrigues, a miscigenação orientada para o branqueamento deveria ser promovida o quanto antes, implicando em uma seleção natural das espécies promovida pela seleção sexual: o chamado darwinismo social.

Igualmente, Carvalho (1991) vê em Oliveira Vianna uma preocupação com o “problema” da heterogeneidade, mas com a esperança depositada nas teorias do embranquecimento, acreditando firmemente numa “arianização progressiva”. Deste ponto de vista, olha-se o negro como um “outro”, como um *outsider* (Elias,

2000) que, portanto, deve ser negado, deve sofrer o branqueamento.

E é pensando sobre este ponto de vista que Sérgio Buarque de Hollanda (1944) critica a concepção do “negro como espetáculo”, sobre o qual Costa Pinto vai refletir e de onde vai concluir ser fruto de uma atitude mental que vê o negro como “outro”.

Trata-se de uma “etiqueta das relações raciais” muito particular da realidade brasileira, que não admite o racismo, mas o pratica largamente em todas as suas atitudes autoritárias camufladas por outros argumentos.

O mais grave, do ponto de vista da camuflagem do autoritarismo, é que negando a existência dos diversos grupos étnicos, a cultura dominante ocidental se vê a si própria, se assume e é compreendida como uma expressão “regeneradora”, “salvadora”, tal qual um higienismo.

O que está subjacente não é somente uma suposta inferioridade desse ou daquele grupo, mas uma alteridade ameaçadora da homogeneidade e sua resistência à assimilação.

Neste aspecto, o largamente difundido estereótipo do “mulato pernóstico”, apresentado por Costa Pinto (1953), é o que sofre mais desprezo, pois, por um lado, para a elite branca, significa a possibilidade de mudança da ordem já estabelecida e tão confortável aos seus interesses, e por outro, para o seu próprio grupo de origem, este mulato é o indivíduo que “resolveu ascender” através da qualificação pessoal, individual, deixando a condição vitimizada do grupo ao qual pertencia e deixa de pertencer através de ascensão individual.

A este respeito, Boaventura de Souza Santos afirma que:

... quanto ao vínculo étnico, a sua descaracterização teve lugar através do anátema lançado sobre todas as formas de “primordialismo” que não correspondessem a base étnica do racismo dominante e da sua absorção no conceito de nação, um conceito inventado ora para legitimar a dominação da uma etnia sobre as demais ora para criar um denominador sócio-cultural comum suficientemente homogêneo para poder funcionar como base social adequada à obrigação política geral e universal exigida pelo Estado, auto-designado assim Estado-nação Este processo de homogeneização foi tanto mais necessário quanto mais complexa era a base étnica do Estado (Souza Santos, 1994, p. 38).

A partir dessa lógica, as chamadas identidades sociais minoritárias, da qual a identidade negra é parte, resistentes à assimilação e a negação, são consideradas

secundárias, “irremediavelmente particularistas” e, principalmente, “atrasadas” em oposição às culturas dos grupos classificados como universalistas.

As culturas “diferentes” ou “estranhas” são consideradas como entraves ao progresso e às “culturas superiores”, o que ressitua o tema da hierarquia.

O mito da hierarquia natural deposita, pois, na cultura a instância decisiva de classificação, organização e controle das relações sociais, fato que merece destaque, na medida em que amplia o alvo dos processos de dominação-exploração.

Este alvo envolve as classes pauperizadas, não-brancos, mulheres, assim como grupos “desviantes”, com visões de mundo e formas de agir “diferentes”, envolvendo práticas religiosas e diversas outras.

Parcialmente antecipada por Lacerda por meio de comparação do racismo brasileiro ao norte-americano, foi na década de 1930 que se inscreveu a obra de Gilberto Freyre e, através dela, a teoria da “democracia racial” brasileira, tendo como referências os livros, **Casa Grande e Senzala** (1ª edição em 1933) e **Sobrados e Mocambos** (1ª edição em 1936).

Freyre argumentou que a colonização portuguesa, em relação a outras práticas de escravidão, foi uma colonização que não maltratou tanto o negro quanto outras.

E quando isso acontecia, as punições eram justas. Nascia, assim, a teoria da harmonia entre negros e brancos. Em conseqüência, o que antes era defeito do Brasil –o grande número de negros e o alto grau de miscigenação- passou a ser qualidade.

O Brasil passou a ser considerado como um país formado a partir da contribuição dos negros, dos brancos e dos nativos, e acreditava-se que essas três “raças” viviam de forma harmônica: não havia discriminação no país.

Do cruzamento de três “raças” teria surgido o “brasileiro” e como resultado não fazia mais sentido discutir sobre questões raciais já que este “brasileiro” sintetizava, de forma harmoniosa, as contribuições raciais. Essa visão de “paraíso racial” parecia perfeita, quando comparada a outras realidades, particularmente a norte-americana, onde as fronteiras raciais se desenhavam com mais nitidez.

A “democracia racial” de Freyre e o “brasileiro cordial” de Holanda (1ª edição em 1936) foram logo disseminados, mas outras visões surgiam reformulando ou contestando ambos mitos raciais. No entanto, o fato é que a visão de um país racialmente democrático prevalece até hoje no imaginário da população brasileira.

Como demonstra Sansone (2002) em um estudo sobre a percepção do jovem a respeito das relações raciais no tocante à cor, realizado no Morro do Cantagalo na cidade do Rio de Janeiro, foram identificadas três formas principais de referirem-se a ela, onde a maioria dos depoimentos é representada por uma crença de que a cor é um fator secundário.

Afirma-se a igualdade das pessoas indiferente à cor da pele. A minoria divide-se entre um discurso de quem se diz negro e que afirma que “negro” é a cor política, é a raça, e preto é a cor biológica; e a crença na necessidade de relativizar ou até re-significar o critério da cor, dando a ele um tom de pseudo não-importância: “vivemos num país moreno” ou ainda “marrom bombom”. Outra vez: uma democracia racial.

A visão de uma escravidão mais humana e menos repressiva não condiz com a realidade passada e atual da população negra brasileira. A escravidão em si já é uma forma de violência, independentemente do grau como essa violência tenha sido.

Como corolário desta, Giacomini afirma que: “ao reduzir o escravo à condição de ‘coisa’ e negar-lhe qualquer subjetividade, a escravidão constrói-se sobre a base da indiferenciação dos indivíduos a ela submetidos” (Giacomini, 1988, p. 164).

Por outro lado, atribui-se à contribuição das três “raças” a formação da nacionalidade, contudo, deu-se ao branco papel central dessa formação. Os valores morais, religiosos, políticos e sociais vinham da Europa.

Coube ao branco contribuir com a razão. Ao negro e ao nativo brasileiro, são consideradas “pequenas contribuições” no campo da emoção, do folclore e do exótico. Pode-se dizer que a construção de uma ideologia de “democracia racial” na constituição da população brasileira colocou o branco no centro e o nativo e o negro na periferia.

A partir da repartição de valores entre as três “raças”, as imagens positivas cabiam ao branco: beleza, inteligência, cultura superior, etc. Ao negro coube o lugar do grotesco, do folclórico, do exótico, da inferioridade.

Isso, sem dúvida, até hoje dificulta a formação sócio-psicológica dos negros, pois deixa de introjetar nas crianças negras a auto-estima tão necessária à formação de qualquer pessoa. Decorre daí a crônica dificuldade de construção de uma identidade racial positiva¹, constituindo esta uma face por ser entendida e enfrentada da questão social no Brasil.

Talvez não exista nada que conteste com maior frequência a democracia racial do que a própria situação do negro brasileiro, passados mais de cem anos de abolição. A maioria dos negros está nos extratos mais pobres da sociedade.

Negros são os chamados “meninos de rua”, a maioria dos meninos e meninas que abandonam as escolas, os que não conseguem boas colocações profissionais, etc. Se a explicação para estas mazelas sociais não é biológica, então ela só pode ser fruto de um processo de preconceitos e discriminação raciais.

São processos que por si só desmentem a idéia de democracia racial.

A escravidão acabou, mas a presença de sua herança no bojo de relações burguesas e capitalistas manifesta uma vez mais essa imensa capacidade que têm as classes dominantes, de todos os períodos históricos, de incorporar, até onde for possível, aos privilégios que lhes são próprios, os privilégios de grupos dominantes anteriores (Giacomini, 1994, p. 165).

Esses pontos estão interligados a outros e apresentam muitas evidências que demonstram os limites da suposta “democracia racial” no país. Este mito conseguiu criar a imagem de que não existe discriminação racial em nosso país. As diferenças existentes entre brancos e negros são remetidas a um passado escravista ou a aspectos de opressão contra os pobres em geral, mas quase nunca a mecanismos sociais de discriminação racial.

Assim, o racismo contamina toda a sociedade sem que os seus membros, negros e brancos, o percebam. Pior do que isso, muitas vezes quem combate o racismo é visto como racista. No entanto, os movimentos sociais negros na atualidade têm sido muito mais capazes de perceber o processo de discriminação

¹ Entenda-se “identidade racial positiva” como um mecanismo de resposta a uma identidade racial negativa predominante no Brasil até os dias atuais e como fruto de uma sociedade de base estrutural racista.

contra o negro no Brasil e vêm lutando contra ele.

As lutas dessas pessoas contribuíram e contribuem para a percepção destes mecanismos, para a criação de práticas que combatem o racismo e para a construção de identidades raciais positivas. Trata-se de um processo de transição onde há o resgate de uma identidade para a construção de uma outra identidade, mas atual.

O estabelecimento de resgates históricos e culturais dos significantes e significados que remetem a identidade negra, submetida e subjugada como discutimos, contribui fortemente para a formação de identidades positivas.

Entretanto, em um desvio sutil ela pode parecer um fim em si mesma, e a situação que, tivera por objetivo ser transitória, ou seja, ser instrumento pode se confundir com o objetivo. Este parece ser um dos equívocos mais perigosos para este tipo de organização específica.

Quando se perde de vista o norte primordial da consolidação e universalização dos direitos humanos neste, ou em outros tipos de movimentos sociais, e apega-se a particularismos que são apenas instrumentos de modificação das realidades sociais adversas, como é a do racismo, certamente o resultado final aproximar-se-á de radicalismos e incoerências.

A este respeito Haesbaert (2001) argumenta que podemos associar os neoterritorialismos e todas as complexidades que estes comportam a algo que ele classifica como rac(ial)ismo transpondo para o território proposições da “doutrina racialista” proposta por Todorov (1993), onde:

... as características de um indivíduo ou de uma “cultura” são definidos pelo território (traços físicos, naturais...) ao qual ele pertence, ou seja, por sua identidade territorial (regional, nacional...); o meio físico substitui o “meio psíquico, moral” como definidor de comportamentos culturalmente diferentes; a própria sociedade se comporta diferentemente conforme o meio, e acredita nessas diferenças; a ação do indivíduo está subsumida à do meio como um todo (confundindo com o grupo, neste caso), ou seja, a pretensa homogeneização do território e, concomitantemente, de seu grupo social, impediria o reconhecimento de qualquer alteridade; reconhecem-se naturalidades superiores umas em relação às outras, ou seja, elas obedeceriam a um princípio hierárquico (Haesbaert, 2001, p. 33-34).

Entendemos que os grupamentos humanos, uma vez entrando em um consenso sobre as demandas objetivas do grupo, podem sistematicamente forjar

locais de relativa segurança; não propriamente a utópica “comunidade” proposta por Bauman (2003), mas “territórios”, onde os laços não são tácitos – posta a impossibilidade natural destes, mas negociados em busca de objetivos comuns.

De acordo com Arendt (2001), na esfera do público, só se pode conferir caráter real a algo quando há uma consonância de objetivos, muito embora se considerando a singularidade de cada um na esfera do privado.

Ou seja, quando, na intenção de se imortalizar algo da esfera do público, se prescinde de características eminentemente particulares em função de um objetivo maior que irá se identificar em maior ou menor grau, com um objetivo comum (Ver **Figura 19**, em “Anexos”, p. 133).

Sobretudo, há que se colocar em evidência que assim como estes objetivos são traçados social e historicamente, eles também são re-definidos e função dos rumos da dinâmica social e histórica, portanto, nada têm de fixos e imutáveis, ao contrário, são modeláveis de acordo com as agendas de um período histórico e com as demandas de um grupo.

Sobretudo, enquanto grupo, há um grande diferencial no tratamento das questões a ele relativas, conforme relata Arruti abaixo.

Em se tratando de uma ação em que o agente institucional requerente se trate de um indivíduo comum, o tratamento é diferente de quando se trata de um órgão de grande importância pública (como o Ministério Público). Segundo Arruti, houve um início de resposta às ações da Marinha de forma individual e não coletiva por parte de um advogado particular.

Esse senhor moveu ações como advogado e todas as ações foram perdidas porque a força da Marinha junto ao Poder Judiciário é muito grande. Isso é um tema também muito interessante de entender como funciona. Um juiz pega uma ação que tem um confrontante que é um advogado e outro confrontante que é a Marinha de Guerra do Brasil isso tem um impacto sobre a noção de justiça do Juiz. Isso é um elemento importante que a gente tem que ter em questão. Então todas as ações que os moradores puderam imprimir naquele momento não conseguiram abrir canais para fazer essa passagem de um drama local para um drama público. Quem começou a abrir isso foram os agentes externos. A primeira ação neste sentido foi o dossiê feito pela Diocese de Itacuruçá. A gente já fez contato com o dossiê, só que essa atuação da igreja teve uma descontinuidade fundamental (...) O padre foi deslocado para Itália depois de ter feito o dossiê. Existe até uma suspeita por parte dos moradores sobre razão do deslocamento do padre, mas isso eu não poderia emitir nenhum juízo sobre isso. Mas o padre foi deslocado. O grupo a seguir que teve uma ação continuada fomos nós e por nosso intermédio a chegada ao Ministério Público foi absolutamente fundamental (José Maurício Arruti,

Coordenador do Projeto Egbé-Territórios Negros, Flamengo, 22 de junho de 2007).

Arendt dá a esta perspectiva o caráter de pluralidade que, longe de conciliar as vontades individuais de todos, o que seria para ela uma tirania, tende a evitar a destruição do mundo comum.

Visto desta maneira, o esforço dos movimentos negros de constituírem espaços públicos de reflexão e de exposição da problemática a qual identificam como não resolvida ou a ser “explorada” parece-nos uma maneira bastante fértil de tirar do âmbito privado (e, portanto, obscuro para a mesma autora) questões que passaram a fazer parte do interesse político e social de um grupo considerável da sociedade brasileira.

Diferentemente daquilo que a filósofa consideraria uma “histeria em massa”: “onde vemos todos passarem subitamente a se comportarem como se fossem membros de uma única família, cada um a manipular e prolongar a perspectiva do vizinho” (Arendt, 2001, p. 67), trata-se, na verdade, de uma construção pré-consentida por uma coletividade, um acordo tecido de negociações de interesses.

Neste movimento, os indivíduos rompem com a condição de “prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada inúmeras vezes” (Arendt, 2001, 67), passando a ter uma identidade coletiva, uma “representação de si” e “para si”, em termos marxistas.

Como decorrências de todos os processos históricos que já descrevemos, na sociedade brasileira articulam-se atitudes estigmatizadas em torno da alteridade (nome, idioma, cor da pele, e – neste caso – práticas religiosas) que se expressam no conjunto das práticas de sociabilidade entre os indivíduos, ainda que camuflados pelas representações e práticas do medo e de autoritarismo.

Exemplos disso puderam ser percebidos nas respostas dos entrevistados em Marambaia:

Martinho começou a responder as nossas perguntas com um ar bastante sério e aparentemente nervoso, em uma atitude que demonstrava claramente que ele estava pouco a vontade com ser entrevistado.

Gaguejava muito e parecia ter medo. Muito formal, ele se identificou como: “Meu nome é Martinho, moro na ‘ilha’ de Marambaia há 42 anos. Sou nascido e criado aqui” (Marambaia, 13/01/2007).

O olhar inicialmente tímido e a voz baixa, neste momento, deram lugar a uma fala com voz impostada, sugerindo uma autoridade que não parecia fazer parte de seu *modus vivendi*.

O formato do discurso percebido pela impostação de voz do mesmo e pela busca nervosa na memória das “palavras certas” nos forneceu uma impressão forte de que não se tratava de um discurso fruto de uma reflexão própria, mas de uma discussão construída e, ao que tudo indica, parece útil em momentos como aquele.

Aquele claramente era um discurso que ele “aprendera” para ser usado em situações julgadas como necessárias: uma formulação que oferece segurança para empreender a luta pela posse da terra que ele, como membro da comunidade quilombola, tanto almeja.

A propósito, devemos deixar claro que em nossas visitas e conversas com os moradores da “ilha” não percebemos uma construção de pertença que sugira aconchego ou liberdade, como deseja Bauman a respeito das “comunidades”.

O titubear no uso das palavras e a precaução de não parecer prosélito de qualquer posicionamento mais radical foram condição quase exclusiva destas conversas. Este era um discurso comum, apreendido como “correto” perante a lei e que se deu a conhecer a este público apenas nos últimos anos.

Utilizando este discurso, como os demais quilombolas de Marambaia, Martinho acredita na possibilidade de reversão de sua situação de subjugação social, cultural e fundiária, através da afirmação de uma identidade racial positiva.

4.2

A construção de um território negro

Em **Territórios Alternativos**, Haesbaert afirma que “... o gaúcho, ou melhor, o sulista – pois no Nordeste todo sulista vira gaúcho (...) parece levar consigo o seu território” (Haesbaert, 2002, p. 166).

Seguindo esta mesma linha de pensamento talvez possamos considerar, por

analogia, que de alguma forma, o território negro seja africano, se entendermos que a raiz negra brasileira seja desta origem geográfica.

Acontece que a própria África tem múltiplas territorialidades: não se trata de um continente homogêneo. Somente na Nigéria, um dos muitos países africanos, há em torno de 250 etnias diferentes convivendo.

Segundo Nunes (2005), a identidade regional, por exemplo, *igbo*, é ainda maior do que a identidade nacional nigeriana mesmo a primeira sendo abrigada pela segunda, e antes de ser nigeriano, um indivíduo *igbo* pode reivindicar para si esta identidade como mais representativa que a sua própria nacionalidade.

Se, por um lado, temos isto em conta, por outro, por vários motivos históricos que devemos conhecer no Brasil, a única identidade que permitiram ao negro africano e a seus descendentes foi a identidade de escravo.

A sabotagem cultural a este indivíduo, que não veio para um continente no hemisfério oposto do globo voluntariamente, começou pela expropriação de suas peculiaridades regionais já no desembarque em terras brasileiras, quando era destituído de seu nome original (insígnia relevante na cultura africana em geral), era batizado com um nome cristão e proibido de falar sua língua natal e de professar seus cultos tradicionais.

Sobre o culto, também não temos uma homogeneidade, pelo que podemos constatar. Dependendo da origem geográfica, e relativamente à África negra, o culto a deidades pode divergir entre orixás, *inquices* e *voduns* correspondentes aos cultos *iorubá*, *mandinga* e *efon*, entre outros.

O culto aos orixás iorubanos, por exemplo, não é feito em conjunto com todos os orixás que temos aqui no candomblé no Brasil. Em África, onde há o culto de orixás, cada cidade presta culto primordialmente a uma determinada deidade.

Da mesma forma, o critério para a definição do orixá pessoal que rege a vida de cada filho-de-santo, difere do Brasil para a África.

No Brasil esta definição é feita através do jogo de búzios ou *obi*, já em África, esta definição responde a critérios bem diferentes de elegibilidade, dependendo da cidade, da linhagem familiar e, em última instância, da própria escolha pessoal do indivíduo.

Por outro lado, no Brasil, é mais delicada ainda, pois no lugar das particularidades das identidades regionais africanas, foi colocada a identidade, *outsider* por excelência, escrava, que é mais homogeneizadora ainda que uma identidade simplesmente africana e, além de homogeneizar, desqualifica.

Se no caso do gaúcho, ou do sulista, agente social da tese de Haesbaert, foi permitido que ele “muito cioso de sua origem valorizada (...) sua cultura sempre de modo muito positivo” e promovesse o estabelecimento de territórios gaúchos fortes e “não raro, com formas explícitas de segregação” (Haesbaert, 2002, p. 166), no caso dos negros da diáspora africana, não foi permitida esta prerrogativa. Ao menos, não oficialmente.

O resultado disto foi um povo dispersado culturalmente, quase totalmente assimilado. Se por um lado é justamente esta mistura que melhor caracteriza o Brasil, onde elementos de tantas culturas estão tão misturados que já não se pode pensar em uma nação eminentemente pertencente a qualquer cultura, por outro, temos claro que algumas culturas não tiveram o mesmo *status*, ou o mesmo saldo de valorização quanto outras.

Na primeira entrevista com duas pessoas quilombolas de Marambaia em 2003, percebemos em seu relato que refletia estes conteúdos a respeito do negro brasileiro. Através do que uma sociedade discricionária produz como verdade, elas entendem e tomam como verdade o que sistematicamente ouviram. Para uma delas:

Você vê que quem gostava de dançar eram os negros (...) cantar também eram os negros (...) eles cantavam para não chorar porque há alguns cultos que você... há alguns cultos negros que você não pode chorar, você não podia chorar. Então o negro cantava para não chorar. Então tudo isso veio do negro (Josefa, 43 anos, Marambaia, 2003).

Ainda que seja inegável que a cultura dita brasileira seja uma cultura híbrida de muitas tradições africanas, nativas e européias, no todo da cultura nacional, também não se pode negar que os aspectos mais explicitamente associados à África foram associados a aspectos negativos ou inferiores pela lógica ocidental hegemônica vigente até os dias atuais.

Um exemplo claro da assimilação com conotação negativa às referências afro-descendentes está presente no culto da umbanda.

A umbanda é produto da aculturação presente na mistura do cristianismo às matrizes religiosas africanas, resultando em uma polissemia cacofônica de entidades de impossível síntese de racionalidades a que se pretende.

Com um imaginário que tenta conjugar a lógica eminentemente espiritualista do culto de orixá com as fetichizações dualistas da demonologia cartesiana cristã e catalogando uma série de personalidades estigmatizadas do cenário brasileiro, a umbanda nasce no Rio de Janeiro como fruto de uma interpretação do candomblé como expressão mais profunda de uma aculturação que não foi desejada pelos adeptos deste culto (o candomblé) (Prandi, 1991 *apud* Jensen, 2001).

Cresceu em uma perspectiva de uso para os brancos, na mesma medida em que evolui a estigmatização/depreciação das identidades desviantes, como a do negro preguiçoso e passivo (os “pretos velhos”), a do marginal esperto carioca (os “malandros”), a da prostituta vulgar e desonesta (as “pombas-giras” e “Marias Padilhas”), a do índio selvagem (os “caboclos”), a do vaqueiro violento e incivilizado (os “boiadeiros”) e outras que vão se somando pelos contatos interculturais, como é o caso dos “ciganos”, conforme se pode perceber no discurso de adeptos e membros do movimento negro interessados nesta temática.

Neste sentido, no interior da umbanda, os orixás se travestem todos com as roupagens (mentais e físicas) de homem branco e passam a ser associados aos santos católicos, sendo Oxalá (o “orixá do branco”)² a mais alta representação entre os orixás mais conhecidos: a correspondência direta com o deus filho da trindade católica: o próprio Jesus Cristo.

Neste esteio, o negro perde de vista a manutenção de seu culto mais próximo ao que tinha em África e passa a prestar outro culto, um culto novo, diferente em diversas instâncias.

Não se trata aqui de supervalorizar uma pureza que, sabemos, não existe, dado que as culturas se formam e reformam através justamente das trocas e associações, sobretudo, a crítica aqui, dirige-se à conotação negativa que se dá aos

² Principalmente em razão de no Brasil os cultos de matriz africana ainda manterem a tradição oral como forma de transmissão de informações ao longo das gerações a maior parte das informações dadas a este respeito neste trabalho é de origem oral não podendo ser catalogadas em índice bibliográfico. Trata-se de informações colhidas ao longo da trajetória da pesquisadora que ora escreve sobre este assunto em relatos não oficiais.

personagens mais diretamente associados aos extratos negros e pobres da sociedade brasileira.

Se no candomblé a valorização do homem e da mulher negra é possível através de sua identificação/associação com o panteão de orixás antropomorfos, na umbanda o negro volta a ser associado ao papel de escravo com estas entidades consideradas no próprio culto como de “energias inferiores”.

As entidades que possivelmente remeteriam a uma identidade genuína e positiva são imediatamente embranquecidas e apropriadas, transformando-se nos santos católicos, por uma espécie de correspondência intuída.

Entretanto, para se adequar à cosmovisão católica, todas as deidades femininas são despojadas das suas características sexuais.

Por exemplo, Iemanjá (que é considerada a mãe de todas as cabeças no candomblé, mas também conhecida por suas qualidades de sedução sexual-amorosa), na umbanda, para ter correspondência com a virgem Nossa Senhora, despe-se da sua sexualidade e torna-se apenas “mãe”³.

Entretanto, para um orixá que não tem como encontrar correspondência com nenhum santo católico, como o de personalidade forte e quente que é Exu, o destino encontrado foi apenas um: Exu tornar-se-ia, então a própria representação do mal no imaginário católico.

A nosso ver, este é um exemplo de como há deturpações culturais carentes de serem esclarecidas no tocante à parte afro-descendente que compõe o Brasil.

Não se trata de excluir ou desestimular o culto da umbanda como algo nefasto, posto que representem de alguma forma, os anseios de uma parte considerável da população, mas sim, de desestimular a associação de imagens negativas aos símbolos que remetem ao negro, e ao que é do negro, e que ainda são alimentados pelo imaginário formador deste culto que é discricionário, racista e dualista.

A partir destas considerações, o que defendemos não são os territórios segregadores dos gaúchos ou sulistas, mas sim a produção de territórios negros livres e democráticos, bem como a permissão para o fortalecimento dos territórios

³ Reflexão de matriz semelhante a cerca do impedimento da mulher negra de possuir prole está no trabalho de Giacomini, 1994.).

negros de afirmação de identidades positivas já existentes, como os remanescentes de quilombos que, atualmente, lutam pelo seu reconhecimento legal ou pela demarcação de suas terras.

Não como uma dádiva, mas como uma construção por parte e uma vanguarda política, um movimento.

Entendemos que enquanto organização religiosa, os cultos afro-descendentes, como outros, tem um potencial forte para a agregação política de seus adeptos e para, formar, assim, uma comunidade simbólica com um horizonte comum. Sobretudo, em “tempos hipermodernos” (Lipovetsky, 2004) a secessão dos bem-sucedidos é, antes e acima de tudo, uma fuga da comunidade.

Em época de hiper consumismo, hiper hedonismo, e diversos outros hipers, não há espaço para compromissos duradouros e o comunitarismo como a filosofia dos fracos. A sociedade liberal contemporânea precisa do individualismo para sobreviver.

O princípio da “comunidade” desestabiliza as bases modernas e relativiza sua eficácia na obtenção da satisfação e felicidade humanas. A sociedade aberta a todos os que têm “igualdade de oportunidades” vê aqueles que não conseguem alcançar o “sucesso” esperado pela “lógica do mérito” como os objetos de “caridade da parte dos que estão dispostos a dirigir aos que têm necessidades” (Bauman, 2003. p. 57).

Nesta lógica de negação da comunidade, a constituição de movimentos dá uma esperança ilusória de redistribuição. Os “novíssimos movimentos sociais” (Abramo, 2001) representam apenas uma gota d’água que é incapaz de saciar a sede do povo, mas o mínimo suficiente para apagar o pavio de dinamite que sua organização representaria.

Nesta mesma lógica, trabalhamos com a idéia de território. Trata-se de um conceito inicialmente objetivado pela Geografia e, posteriormente incorporado por outras disciplinas a partir de uma abordagem, como a de Santos (2001) e Mesquita (1995), por exemplo, de que este não se limita em espaços físicos determinados.

Na perspectiva destes autores o território é definido pelas práticas que nele se dão e que, em alguma medida, influenciarão e serão impactadas na construção de um conjunto simbólico orientado.

É reconhecido que não há como abarcar todos os processos sociais que se dão no interior de uma comunidade simbólica, dada a complexidade de cada dimensão de que se tem notícia pertinente às Ciências Humanas. Também se reconhece que o recorte de um objeto científico e a percepção da limitação de qualquer teoria não obstaculiza a reflexão de aspectos que se considerem relevante.

Estes entendimentos enriquecem o debate e demonstram uma postura honesta e coerentemente científica da teoria “em constante estado de construção”. O conjunto simbólico a que nos referimos anteriormente é aqui chamado de identidade e está intimamente ligado, no nosso caso, ao conceito de território.

Este conceito é formado e transformado no interior da representação (Hall, 2000) e, engendrada neste movimento, está a noção de pertença. Pertença a um grupo, a uma nacionalidade, a um conjunto, a uma cultura, etc.

Não obstante na contemporaneidade haja um movimento hipermoderno de individualismo exacerbado – um hiperindividualismo – no esteio de diversos outros hiper também há, paradoxalmente, um movimento de busca de raízes e de pertencas (Lipovetsky, 2004). Na percepção de Bauman (2003), esta busca corresponde a uma procura por segurança no mundo atual.

Este movimento global está consubstanciado na dinâmica da sociedade moderna e é importante fazer vistas para a existência do mesmo ao perceber que é justamente a noção de um esvaziamento da dimensão política nos termos de Arendt (2001) que irá implicar na reflexão que dimensiona a importância da ressignificação dos territórios, não apenas como questão ideológica ou política, mas da própria existência de grupos humanos.

Para Mesquita (1995) o território é um espaço selecionado para a vida e sobrevivência de um sistema. E a identidade é definida “pela e na relação com o outro, pelo fato do sujeito constituir-se um ser de linguagem” (Vinagre Silva, 1999, p. 40).

Esta identidade é multifacética e dinâmica, construindo-se e reconstruindo-se no movimento dinâmico da história: “a criação de uma identidade racial negra positiva implicará então um processo constante de identificação do eu ao redor do outro em relação ao eu” (Silva, 2000, p. 48-49).

A criação de territórios negros torna-se imperativa quando se pretende uma

recriação/elaboração de uma identidade positiva, pois esta se dá em uma “atitude relacional” (Silva, 2000) da pessoa em relação à comunidade. Trata-se de uma pertença social e étnica. Desta maneira, o território que procuramos é uma “comunidade ética”:

Teria que ser tecida de compromissos de longo prazo, de direitos inalienáveis e obrigações inabaláveis, que, graças à sua durabilidade prevista (melhor ainda, institucionalmente garantida), pudesse ser tratada como variável dada no planejamento e nos projetos de futuro (...) Para tornar-se diferente um “direito”, a diferença tem que ser compartilhada por um grupo ou categoria de indivíduos suficientemente numeroso e determinado para merecer consideração: precisa tornar-se um cacife numa reivindicação coletiva (Bauman, 2003, p. 68-71).

Em seu livro **Comunidade** (2003) Bauman mapeia grande parte dos aspectos que envolvem o conceito de comunidade e o contextualiza como uma possibilidade de “reinscrição dos desenraizados” à “ambivalência do individualismo moderno”.

Como os outros pontos de partida reunidos sob a rubrica do “processo civilizador”, a individualização foi, no que diz respeito aos valores humanos, uma troca. Os bens trocados no curso da individualização eram a segurança e a liberdade: a liberdade era oferecida em troca da segurança – embora não parecesse assim desde o começo (Bauman, 2003, p. 26).

O autor identifica como a Revolução Industrial transformou trabalhadores – outrora “comunidade” em “massa” através da coerção destes em detrimento da liberdade da elite.

De certa forma, insinua que a modernidade precisou destruir as comunidades para se instituir:

... foi-se a maioria dos pontos firmes e solidamente marcados de orientação que sugeriam uma situação social que era mais duradoura, mais segura e mais confiável do que o tempo de uma vida individual. Foi-se a certeza de que “nos veremos outra vez”, de que nos encontraremos repetidamente e por um longo porvir – e com ela a de que podemos supor que a sociedade tem uma longa memória e de que o que fazemos aos outros tem significado mais do que episódico, dado que as conseqüências de nossos atos permanecerão conosco por muito tempo depois do fim aparente do ato – sobrevivendo nas mentes e feitos de testemunhas que não desaparecerão (Bauman, 2003, p. 47).

Haesbaert, em “Globalização e Fragmentação no Mundo Contemporâneo”, afirma que a globalização destrói territórios, criando outros.

Refere-se à volatilidade que os vínculos interpessoais passam a ter; uma fragilidade forjada sob o marco da globalização que fragmenta e que, além de inspirar posturas individualistas, força-as.

Apresenta-se como regra um individualismo exacerbado, que inibe a formação de solidariedades e enfraquece os ideais norteadores das lutas coletivas:

É inerente à lógica do capitalismo expandir-se tanto em profundidade, reordenando espaços já consolidados (destruindo territórios, ou seja, desterritorializando grupos sociais), quanto em extensão, incorporando constantemente novos territórios (ou seja, se reterritorializando) (Haesbaert, 2001, p.13-14).

A discussão de Haesbaert sobre o tema da territorialidade se concentra em aspectos mais voltados para a perspectiva de um determinismo material.

De nossa parte, priorizamos uma perspectiva que vê a questão da desterritorialização pelo viés cultural, sem descartar o materialismo histórico, onde se torna claro que esta questão tem mais descaminhos do que continuidades.

Como prova disto, percebe-se, juntamente com a morte dos antigos movimentos sociais, o nascimento de diversos grupos radicais das mais diversas bandeiras.

Entendemos que o fenômeno da globalização contém, de fato, elementos de desagregação e que também traz elementos que favorecem (na verdade, obrigam quando se pensa uma solidariedade forçada como uma das poucas alternativas de estratégia de sobrevivência individual e grupal) a formação de outras territorialidades.

Historicamente, temos neste esteio o marco da mundialização do capital e seus desdobramentos. Por exemplo, o surgimento de um novo complexo de reestruturação produtiva, norteado por um toyotismo sistêmico a partir dos anos 1990, intensificou a desorganização espacial do trabalho, o aumento estrutural do desemprego e o acirramento da disputa por vagas e um mercado cada vez mais competitivo.

Tais fatores são preponderantes para entendermos a gênese de “... uma nova exclusão social que debilita a já frágil solidariedade de classe, após uma década de ‘explosão do sindicalismo’” (Alves, 2000, p. 10). Esta nova exclusão:

...afetou tanto a materialidade da classe trabalhadora, a sua forma de ser, quanto a sua esfera propriamente subjetiva, política, ideológica, dos valores e do ideário que pautam suas ações e práticas concretas (Antunes, s.d., p. 20-21).

No mesmo momento em que vemos os laços de união entre uma classe trabalhadora sendo paulatinamente desestimulados pela lógica perversa do mercado, tomam a cena diversos outros movimentos sociais com as mais diferentes bandeiras e objetivos, como os movimentos ecológicos, feministas, anti-racistas e anti-homofóbicos, entre outros.

A identidade de classe deixou de ser o principal referencial para as organizações da sociedade civil e diversas possíveis identidades passaram a compor o leque das lutas pelos direitos humanos, como as questões: ecológica, de gênero, de raça, de orientação sexual, da terceira idade, dos deficientes, e muitas outras.

Culturalmente, o vazio de sentido que o consumismo e a mercantilização da vida humana acabam difundindo gera o surgimento e/ou o fortalecimento de fundamentalismos religiosos, étnicos e nacionalistas que resultam numa fragmentação contrária ao pretenso universalismo da globalização (Haesbaert, 2001, p. 29).

No panorama hipermoderno contemporâneo percebe-se claramente a destruição do território simbólico, que ancora a chamada “ética do trabalho” e a emergência de novas visões de mundo, que salientam a necessidade da criação e permanência (ou não) de novos territórios e solidariedades em busca de racionalidades legitimadoras de certas demandas de grupos específicos.

Estes locais ou territórios entendidos como “comunidades” são: “... o tipo de mundo que não está, lamentavelmente, ao nosso alcance – mas no qual gostaríamos de viver e esperamos vir a possuir” (Bauman, 2003, p. 9).

Trata-se de um objetivo sempre a ser alcançado: a comunidade dos sonhos. Certamente não trazemos aqui a visão romântica de quem crê que apenas a solidariedade pura - sem haver algum tipo de necessidade, sem nenhum tipo de interesse, seja capaz de manter toda uma comunidade puramente simbólica unida.

Se território pode ser definido, grosso modo, como espaço de domínio político e apropriação simbólica (ver Deleuze e Guattari – 1972), ou seja, um espaço com acesso relativamente controlado (subjetiva e objetivamente) podemos discutir a desterritorialização pelo menos sob dois pontos de vista: um mais concreto, de natureza política (salta aos olhos a relativa desterritorialização provocada hoje pela globalização econômica em relação às fronteiras dos Estados-nações); e

outro, mais simbólico, de natureza cultural (como ocorre com o desenraizamento daqueles cuja cultura foi arrasada pelos valores da sociedade de consumo capitalista) (Haesbaert, 2001, p. 31).

As comunidades têm agendas a serem cumpridas e o ideal delas é, em última análise, eliminar a motivação da criação das mesmas.

Pensando desta forma, entendemos que o movimento mais saudável desta conjuntura da formação e utilidade da comunidade simbólica, quando do ocaso da realização de seus objetivos fundamentais, seja exatamente o movimento de partir, ou re-atualizar sua prédica e seus objetivos finais, dada a dinâmica histórica e mutante das realidades sociais.

Talvez alguns possam considerar esta perspectiva funcionalista, mecânica ou utilitarista.

Os indivíduos, vendo na orientação de alguns movimentos sociais (alguns, atualmente, contam até com placas colocadas em locais visíveis contendo “missão”, “objetivo”, “lema”, etc.) consonância com sua realidade de vida, afiliam-se a estes grupos motivados pela previsão de enfrentamento e posterior superação de situações de subalternidade/dificuldade/precariedade.

Muitas vezes perdem-se no meio da luta, dando mais ênfase a esta do que propriamente à concretização dos objetivos traçados e que deveriam ser alcançados através desta. Algo fundamental de que se esquecem sobre a luta é de que esta se trata apenas uma ferramenta e não um fim em si mesma.

No tocante à temática do racismo, que é o objeto mais imediato de nossa discussão, tem-se uma profusão de tipos de movimentos anti-racistas com diversas orientações e perspectivas.

A maioria deles, direta ou indiretamente, utiliza como instrumento de coesão grupal a formação de identidades positivas e a formação de territórios simbólicos, (elementos com uma relação muito íntima de reciprocidade neste contexto).

Tanto as identidades quanto os territórios são forjados e alimentados através de diversos símbolos culturais que fortalecem e dão materialidade à luta e a uma atmosfera positivamente carregada de valores e ideologias.

Ambos transitam no campo do simbólico e do político, fortalecendo uma atmosfera de unidade e de homogeneidade de um determinado grupo.

Haesbaert vê neste movimento o surgimento de fenômenos que denomina de neoterritorialismos, enquanto Bauman nos fala de comunidades encarnadas:

... a naturalidade geográfica (a nacionalidade, por exemplo, ou a ligação com algum “espaço sagrado” de caráter religioso) condiciona ou mesmo define o modo de ser de cada indivíduo (Haesbaert, 2001, p. 33).

E,

... uma comunidade que pretende ser a comunidade encarnada, o sonho realizado, e (em nome de todo o bem que se supõe que essa comunidade oferece) exige lealdade incondicional e trata tudo o que ficar aquém de tal lealdade como um ato de imperdoável traição (Bauman, 2003, p. 9).

Certamente o sentimento de pertença criado pela inserção e atuação grupal bem como a (tão nova, para muitos) atmosfera de valorização subjetiva e/ou grupal de um segmento étnico-racial pode tornar-se forte marca de coesão e fundamental alimento para este tipo de prática.

Neste sentido, o movimento pela “Titulação já”, realizado pelos moradores de marambaia em 2006 é exemplar. (Ver **Figura 20**, em “Anexos”, p. 133).

Contrária à onda de desterritorializações promovidas pela hipermodernidade, a desagregação espacial e simbólica passa a ocupar o lugar dos antigos movimentos sociais.

O que vemos em alguns nichos sociais é uma luta pelo resgate de locais de relativa segurança, como os territórios. Tal fenômeno ocorre devido ao fato de que:

A desterritorialização que ocorre em uma escala geográfica geralmente implica uma reterritorialização em outra escala, por isto a relação entre redes e territórios é permanente e indissociável (...) Especialmente pertinente, neste sentido, é o conceito de território, ou melhor, de territorialidade, defendido por Sack (1986). Para este autor, “o território surge a partir da tentativa, por um indivíduo ou grupo, de atingir, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos através da delimitação a afirmação do controle sobre uma área geográfica” (Haesbaert, 2002, p. 133).

Desta forma, entendemos que uma região, um local, um nicho apenas se torna um território para Haesbaert, na medida em que se torna base para uma ação política. Acima de tudo, não devemos desconsiderar que a ação política não se dá apenas com intenção integradora de formação de identidades positivas.

Como podemos ver, no caso da Marambaia, o processo de formação de identidades positivas neste território foi iniciado apenas após a ação da Marinha,

que atuou fortemente com caráter de repressão no desestímulo da identidade quilombola.

Conforme as respostas de duas moradoras da Restinga de Marambaia entrevistadas, o órgão responsável legalmente pela manutenção e conservação da restinga –a Marinha do Brasil– se esforça para dificultar a permanência dos moradores no local. Desde o impedimento de melhorias e ampliação em suas casas, até a ameaça do uso de violência armada.

... antes, quando eles iam levar uma intimação para algumas pessoas, alguns moradores... eles iam armados, entendeu? As pessoas se intimidaram... Aí você faz o que eles querem, né? O que eles queriam... (Maria, 64 anos. Marambaia, 2003).

Desta forma, para Haesbaert, assim como é necessária a distinção entre redes desterritorializantes e (re)territorializantes, devemos distinguir entre aquelas funcionais ou instrumentais, voltadas para a eficácia do sistema dominante capitalista e as de caráter comunitário.

Em nossa análise, fica bastante claro quem são os agentes deterritorializantes e os comprometidos com a re-territorialização. Trata-se, respectivamente, da Marinha e da ONG Koinonia, através de seu Projeto Egbé – territórios negros.

4.3

A íntima relação entre identidade e território

Para Hall (2000), houve dois indivíduos antes do contemporâneo - o qual ele classifica como pós-moderno – e que definem as idéias correntes a sua época sobre identidade: o sujeito do Iluminismo e o sociológico.

Para a identidade do sujeito do Iluminismo, o que havia era uma identidade coerente e determinada, fixa e individualista em que ele nascia com ela e se desenvolvia através dela. Já a noção de identidade do sujeito sociológico pressupunha a relação com outras pessoas, sociedades e elementos culturais e simbólicos que os permeavam.

A relação de interação entre estes sujeitos, valores e símbolos era constante bem como as trocas entre si.

Ainda para aquele autor, estas noções de identidade estão mudando para dar lugar a outras identidades imprevisíveis em que o sujeito não é tão determinado assim pela estrutura em que vive.

O que o autor deseja salientar nesta identidade emergente do sujeito pós-moderno é que não é necessariamente a estrutura quem determina a identidade de um sujeito, mas sim, descortina-se a possibilidade de ele escolher qual o conjunto de símbolos, valores e sentidos que irão orientar este todo complexo e fluido que dá significado a sua existência para além das fronteiras de sua própria consciência:

Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (Hall, 2000, p. 13).

A idéia de identidade racial positiva é necessariamente decorrente da idéia inicial que já temos de identidade e acrescida de uma noção que remete à afirmação de um conjunto de características étnicas, neste caso, as afro-descendentes brasileiras.

A construção de identidades raciais positivas visa uma reparação histórica e simbólica de idéias negativas ou depreciativas que foram estimuladas e transmitidas ao longo de gerações em toda a sociedade a respeito de um determinado grupo étnico-racial.

Em diversas das entrevistas realizadas em Marambaia, o que pudemos perceber dos relatos dos moradores era uma valorização positiva da imagem do que é ser negro.

Quando perguntados sobre o que era ser negro, muitos responderam que ser negro é “ser forte”, é “ter garra”, é ser companheiro, etc.

Se por um lado, entendemos ser positivo este movimento, na medida exata em que ele quebra um círculo de identidades negativas sobre si e sobre o grupo ao qual pertence e que gera uma série de perdas subjetivas que resultam em perdas objetivas, concretas e factíveis, tais como: baixo desempenho escolar, evasão escolar e baixa expectativa de vida; por outro lado, compreendemos que este é

exatamente o mérito desta questão.

Durante muitos dos debates que tivemos com diversas moradoras interessadas nestas questões da cultura e da negritude, uma das maiores reflexões a que fomos levados girava em torno exatamente disto: o que vem a ser negro? O que diferencia o negro do branco?

Não vamos nos alongar nesta discussão, e daremos a palavra a um dos entrevistados da Marambaia que se considera negro quando inquirido sobre isto: “Ah... negro? Bom... Ser negro é ter a pele mais escura” (Martinho, 42 anos. Ilha de Marambaia, 2007).

Devemos refletir que o universalismo vigente até então, nunca produziu igualdade.

É importante não se perder de vista a produção da justiça social baseada na diferença, sobretudo, uma diferença que não implique em inferiorização ou supervalorização de qualquer classe ou grupo em detrimento de outro.

Diferentemente de outros países, no Brasil, os movimentos das minorias étnicas não produzem desfiliação patriótica, uma vez que tem sua própria dinâmica histórica em função de uma singularidade nacional, que, em última análise, invoca apenas mais um pertencimento e não nega o outro.

Se por um lado, a filiação exacerbada a comunidades pode gerar um particularismo obsessivo, por outro, a extraterritorialidade não confere situação existencial mais agradável a seus defensores. A medida certa se encontra, de forma redundante, no meio-termo.

Algo que precisa ser levado em consideração é que, quando se priorizam as diferenças em si, perdendo de foco um norte comum (a desumanização, ou, ao contrário, a revitalização dos direitos humanos), se produz um discurso que não faz mais do que segregar em vez de promover potenciais agentes políticos da mudança social.

O que a visão “culturalista” do mundo não menciona é que a desigualdade é sua própria causa mais poderosa, e que apresentar as divisões que ela gera como um aspecto inalienável da liberdade de escolha, e não como um dos maiores obstáculos a essa liberdade de escolha, é um dos principais fatores de sua perpetuação (Bauman, 2003, p. 99).

Sabemos que a imposição de códigos de conduta fixos através de

instituições durante muitos séculos imobilizou as relações sociais no sentido de não suportar/permitir a idéia de diferença, significando esta, sempre inferioridade.

As representações sociais criadas a partir de uma lógica maniqueísta foram nocivas para as subjetividades e seus efeitos ainda estão longe de serem superados.

A modelagem de seres em classe, raça/etnia e gênero, a partir da ação de produções serializadas, tal como uma linha de montagem, obstaculiza os processos de singularização e subjetivação (Guattari & Rolnik, 1986) e a possibilidade de as categorias sociais subalternizadas engendrarem estratégias de escape ao ordenamento social instituído e de os indivíduos singulares exercerem mais poder (Vinagre Silva, 1999, p. 172).

A produção intelectual contemporânea sobre identidade cultural passa a vé-lo como um ser portador de várias posicionalidades, como um ser multifacético (Saffioti & Almeida, 1995), deixando o paradigma cartesiano para trás.

Neste sentido, a proposta de formação, resgate ou re-invenção de uma identidade negra, não atende aos preceitos segregadores de uma nova ordem a favor de um contra-racismo e nem tem a intenção de evocar um purismo africano.

Na verdade, a intenção é a de, através de um conjunto orientado de símbolos referentes a um determinado grupo, neste caso, os afro-descendentes brasileiros, forjar o resgate, formação, re-invenção da dignidade humana destes grupos como a de todos os demais.

O objetivo central é o de garantir a metade da população brasileira (que é negra ou mestiça) o direito de usufruir igualmente da metade dos espaços que a sociedade tem a oferecer.

A consciência social destas diferenças pode ser bem percebida nas falas das moradoras da Marambaia já nas primeiras entrevistas realizadas:

... eu tenho certeza, que para acabar com o racismo no Brasil, seria todos terem direitos iguais, todos terem as mesmas condições de se capacitarem, para que todos tenham a mesma capacidade. Temos chance (...) perante a lei... [somos iguais] mas não somos, né? Eu acho que, neste caso, também fazer valer a lei. Se existe essa lei, eu acredito que seria um ponto de partida para fazer a lei valer (Josefa, 43 anos. Marambaia, 2003).

Principalmente no final do século XX, com as mudanças promovidas pela globalização, os processos de identificação tornaram-se cada vez mais fluidos, cada vez mais provisórios e, sobretudo, percebeu-se que a constituição da identidade do sujeito é um processo dinâmico e constantemente em movimento, no

qual a relação com o mundo, com as instituições e com o “outro” irão compor as subjetividades (Hall, 2001).

Neste sentido, a luta pelo resgate de tradições afrodescendentes em Marambaia vem funcionando como elemento refundante da identidade racial local. (Ver **Figura 21**, em “Anexos”, p. 134).

A inserção dos sujeitos em locais de práticas sociais específicas, normalmente contribui para o processo de formação de identidades coletivas e para a superação de idéias negativas outrora associadas à diferença: e esta diferença é sempre relacional ao indivíduo tido como um “ser humano ideal” (posição auto-definida pelos grupos em hegemonia).

A possibilidade de superação da condição de inferioridade, exclusão e discriminação é algo que expressa a luta pela ampliação da auto-valorização e auto-reconhecimento enquanto “ser”. Sobretudo,

A longa viagem se constitui no aprendizado como desconstruir o modelo de organização social fundado na subordinação de mulheres, negros e pobres (Vinagre Silva, 1999, p. 165).

Em uma sociedade de consumo como a contemporânea os corpos também são passíveis de serem submetidos a uma transmutação em mercadoria e, de modo grosseiro, as mulheres negras são “metamorfoseadas em mulatas” (Vinagre Silva, 1999, p. 138), tendo sido construídas como objeto sexual.

Deixe-se claro que não apenas a mulher negra, mas o homem negro foi tornado objeto de fetichização pelos brancos.

Esta posição ocupada por homens e mulheres negros em territórios negros denota que estes indivíduos assumem papel de mercadoria para o consumo, especialmente nas épocas e circunstâncias em que a cultura negra tenha significados especiais, como é o caso do carnaval, por exemplo.

Crê-se que esta atitude não esclarecida se dê exatamente por não haver práticas sociais de enaltecimento e valorização da cultura negra em si mesma e nem de conscientização do valor político dos papéis desempenhados por estes atores nestes territórios. Sobretudo, o que se pretende visualizar aqui é o fato de que um território negro não é apenas um local de concentração de população negra, mas que para se aferir tal classificação são imperativas práticas políticas e

ideológicas de valorização étnica.

Como a maioria dos autores que discutem a temática da “desterritorialização”, Haesbaert associa este conceito polissêmico à noção de identidade cultural.

O autor ressalta que o desaparecimento dos territórios não coincide com o “simples debilitamento da mediação espacial nas relações sociais” (Haesbaert, 1999, p. 71) nem tampouco, com o conceito de território com “a simples e genérica dimensão material da realidade” (Haesbaert, 1999, p. 25).

Salienta que a discussão não deve se limitar ao desaparecimento do território, mas deve ir até a necessidade da “criação de territórios” (Haesbaert, 1999, p. 28).

Haesbaert faz em seu livro um ensaio sobre as diferentes concepções acerca do conceito de território, na qual põe em relevo a importância da análise de dicotomias como espaço e tempo, fixação e mobilidade e territórios e rede, entre outras, segundo ele, menos importantes, tais como: sociedade e natureza, espaço e sociedade e global e local (Haesbaert, 1999, p. 32).

... não é de surpreender que, no amplo leque de dimensões com que o tema é tratado justamente a grande ausente é a concepção mais estritamente social de desterritorialização, ou seja, aquela que vincula desterritorialização e vida material sob condições de exclusão socioespacial (Haesbaert, 1999, p. 32-33).

Segundo o autor, a Geografia tende a enfatizar a materialidade do território; a Ciência Política enfatiza sua construção a partir das relações de poder (na maioria ligada à concepção de Estado); a Economia prefere a noção de “espaço” e percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases da produção; a Antropologia destaca sua dimensão simbólica; a Sociologia enfoca sua intervenção nas relações macrosociais e a Psicologia incorpora-o no debate sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal ampliando-o até a escala do indivíduo.

Haesbaert sintetiza as várias concepções de território em três vertentes básicas: a política; a cultural, e a econômica.

Dentre estas, a política é a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes, relacionado ao poder político do Estado.

A cultural prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo como o produto da apropriação e valorização simbólica de um grupo relação ao seu espaço vivido.

Por fim, a econômica, menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, como produto da divisão “territorial” do trabalho, por exemplo (Haesbaert, 2001, p. 40).

Há ainda uma visão chamada pelo autor de natural, na qual se:

... utiliza de uma noção de território com base nas relações entre sociedade e natureza, especialmente no que se refere ao comportamento “natural” dos homens em relação ao seu ambiente físico (Haesbaert, 2001, p. 40).

Nesta reflexão sobre o que é “natural” e o que é “cultural”, o autor reconhece que é necessário adotar um conjunto de perspectivas teóricas mas amplas e abrangentes, que são os binômios materialismo-idealismo e espaço-tempo, onde o primeiro é desdobrado em duas outras perspectivas: a visão parcial de território; que enfatiza apenas uma dimensão (natural, econômica ou cultural) e a perspectiva integradora; que condensa através do espaço, todas aquelas dimensões.

O binômio espaço-tempo, que tem dois sentidos: seu caráter mais absoluto ou relacional; incorporando ou não a dinâmica temporal na distinção entre entidade físico-material ou sócio-histórica; e sua historicidade e geograficidade; quando esta se trata de um componente ou condição geral de qualquer sociedade e espaço geográfico ou se está historicamente circunscrito a determinado(s) período(s); grupo(s) social(is) e/ou espaço(s) geográfico(s).

Dentre as posições materialistas há a vertente naturalista, a de perspectiva marxista ortodoxa (econômica), que se foca nas relações de produção e a leitura que vê o território como fonte de recursos (política).

Entretanto, não há uma divisão estanque destas e o autor admite que por vezes elas se entrecruzem. Neste sentido, Haesbaert discute com base em diversas outras fontes teóricas:

... em que medida é possível conceber uma definição naturalista de território seja no sentido de sua vinculação com o comportamento dos animais (...) seja na relação da sociedade com a natureza (Haesbaert, 2001, p. 44).

Além disso, o autor ressalta o risco de um possível:

... retorno da armadilha biologicista (...) que a partir da teoria darwinista, percebe “o comportamento humano como produto da evolução, sujeita, portanto, ao mesmo esquema explicativo do comportamento animal” (Waal citado em Haesbaert, 2001, p. 51).

Para ele, a questão fulcral não seria a de indagar a existência de teorias “naturalistas”, e sim criar conceitos funcionando como instrumentos para repensar estas teorias dentro de um “complexo hibridismo em que cada vez mais estão se transformando” (Haesbaert, 2001, p. 55).

Citando alguns autores das teorias econômicas e materialistas e antropólogos, Haesbaert explica que muitos deles utilizam o conceito de território limitado à natureza e ao fato de ser uma fonte de recursos, ao seu acesso, controle e uso.

No campo da Antropologia ainda mantêm estas idéias sem ter em vista que muitas vezes o que entra em questão é o uso do território e não apenas sua posse e a reprodução material de um grupo “tradicional”:

Há uma distinção muito nítida entre diferentes formas de construção do território e/ou da territorialidade em relação a seus recursos, dependendo de fatores como o tipo de mobilidade a que o grupo está sujeito (Haesbaert, 2001, p. 56-57).

Um conflito atual que vem acontecendo em relação à apropriação relativamente privada de espaços públicos percebidos por alguns grupos religiosos como território, seria o que envolve os cultos de matriz afro-descendente em locais de preservação ambiental.

Para estes grupos, os locais menos tocados pela mão humana são os mais propícios para suas atividades ritualísticas por princípios da própria religião. Nesta perspectiva “o que é defendido é a idéia de acesso” (Haesbaert, 2001, p. 57). Trata-se, portanto, de um território flexível no que se refere ao seu acesso e ao seu uso.

De acordo com Santos (2001) em relação ao território, estes locais seriam territórios deste ou daquele culto apenas quando, ou se, fossem “usados” para tais práticas. Bem apropriado a esta discussão seria o comentário de Haesbaert quando

diz que “... sua territorialidade (...) pode carregar marcas profundas de uma ligação com a terra, no sentido físico do termo” (Haesbaert, 2001, p. 57):

Por não serem animais territoriais, mas poderem, se necessário for, comportar-se territorialmente, a estratégia ótima geral para assegurar acesso aos diversos tipos de recursos, sob várias condições sociais e/ou naturais, é a flexibilidade (Casimir citado em Haesbaert, 2001, p. 57).

Sobretudo, grupos de diferentes interesses, sem contar as motivações religiosas, vêm levantando questionamentos relacionados às suas atividades alegando prejuízos ambientais para a sociedade em geral trazidos pelos restos materiais das oferendas feitas que sejam deixados nos locais de cerimônias externas.

Neste sentido, a questão não é a posse do espaço geográfico, mas sim o seu uso em detrimento do interesse da sociedade.

No entender de Haesbaert, as teorias econômicas não usam propriamente o conceito de “território” conforme sua acepção mais largamente compreendida em outras correntes científicas.

Resulta daí que a noção de espaço ou região corresponde em geral à noção de divisão espacial do trabalho ou a regiões econômicas de maior ou menor importância.

O autor compreende que, entre os geógrafos, podem-se encontrar abordagens que privilegiem a dimensão econômica no trato da utilização dos territórios. Para ele, a concepção mais relevante e “teoricamente mais consistente” e “integradora” é a defendida por Milton Santos, onde o mesmo afirma que:

O território usado constitui-se como um todo complexo onde se tece uma trama de relações complementares e conflitantes. Daí o vigor do conceito, convidando a pensar processualmente as relações estabelecidas entre o lugar, a formação socioespacial e o mundo (...) O território usado, visto como uma totalidade, é um campo privilegiado para a análise na medida em que, de um lado, nos revela a estrutura global da sociedade e, de outro lado, a própria complexidade do seu uso. (Santos citado em Haesbaert, 2001, p. 59).

Para Santos, “... o que faz dele [o território] objeto de análise social” é seu uso “e não o território em si mesmo” (Santos citado em Haesbaert, 2001, p. 59).

Quando Santos define o espaço geográfico como integração entre um sistema de objetos e um sistema de ações –por meio da intensidade de sua

“densidade técnica e/ou funcional-informacional”– demonstra a base materialista de fundamentação econômica do seu trabalho.

Sobretudo, entendo que suas teorias podem ser perfeitamente aplicáveis a disciplinas que não privilegiem puramente aspectos materiais da condição humana, mas também na sua perspectiva político-cultural.

Para Santos a principal idéia em relação a território está contida no conceito de que o “espaço é material e o território é algo construído”:

... quando quisermos definir qualquer pedaço de território, deveremos levar em conta a interdependência e a inseparabilidade entre a materialidade, que inclui a natureza, e o seu uso, que inclui a ação humana, isto é, o trabalho e a política. (Santos, 2001, p. 247).

Conforme Vinagre Silva:

Os indivíduos são definidos, em termos de lugar/imagem – com sua respectiva distribuição de poder –, com base nas condições de pertença de classe, étnico-racial, de gênero, cultura, religião e outros quesitos, que dão conteúdo e significado à sua existência social. A distribuição de poder decorrente da interconexão desses quesitos modela os seres, determina modos de ser e pensar, institui uma geografia social. Esta cartografia está ancorada, por sua vez, em desigualdades construídas historicamente através de representações culturais. Assim, a geografia do poder institui formas de simbolizar os seres e todas as coisas do mundo, bem como também determina práticas sociais. Ao mesmo tempo, essas práticas e formas de pensar/sentir o mundo produzem efeitos nessa complexa teia de poder na estrutura da sociedade (Vinagre Silva, 2005, p. 248).

Nesta medida, para Haesbaert o conceito de território ganha ampla tradição verdadeiramente, no campo das questões políticas pela importância de sua abordagem.

Nesta perspectiva, o vínculo mais tradicional na definição de território é aquele que faz associação entre território e os fundamentos materiais do Estado, sobretudo, “... a distância entre uma visão naturalista de território e uma abordagem política nem sempre foi claramente estabelecida” (Haesbaert, 2001, p. 64).

O autor discorre longamente sobre as produções no campo político de inspiração materialista citando diversos autores como Ratzel, Freund e Gottman, dentre outros, mas percebe que, por diversas vezes, mesmo assumindo esta inspiração, ocorre a valorização das dimensões simbólicas e até subjetivas no trato da composição dos territórios como em Gottman (1952), que reconhece a

importância de um “cimento sólido” que une membros de uma comunidade política.

Algo que já foi chamado por outros autores como “sentimento de pertencimento” (Hall, 2000; Fonseca, 2003a, 2003b, 2006 e outros), e que frequentemente significa a força fundamental para a composição de territórios de políticas de grupos sociais de diversas naturezas visando à formação de identidades positivas.

Sobre a importância do poder simbólico dos territórios, Haesbaert destaca:

A geografia não deve procurar ser materialista nas escolas: ela de modo algum o é na realidade viva e cotidiana. A política dos Estados é sem dúvida materialista nos seus fins: ela deve retirar da geografia alguns elementos que a libertarão desta influência. Os grandes sucessos da política nunca foram adquiridos pela força armada, mas pela conversão dos espíritos (Gottman citado em Haesbaert, 2001, 224-225).

Corroborando este pensamento, em *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas (1984) diz que:

O processo ao longo do qual o público constituído pelos indivíduos conscientizados se apropria da esfera pública controlada pela autoridade e a transforma numa esfera em que a crítica se exerce contra o poder do Estado realiza-se como refuncionalização da esfera pública literária, que já era dotada de um público possuidor de suas próprias instituições e plataformas de discussão. Graças à mediatização dela, esse conjunto de experiências da privacidade ligada ao público também ingressa na esfera pública política. (Habermas, 1984, p. 68).

Desta forma, Habermas estabelece um paralelo ao pensamento gramsciano sobre o conceito de hegemonia, destacando a importância da criação de consensos políticos para a legitimação de uma pré-dica nesta esfera junto à sociedade:

A opinião pública pretende corresponder à “natureza das coisas”. Por isso, “leis” que ela agora gostaria que também fossem válidas para a esfera social, precisam assegurar-se, além dos critérios formais de generalidade e abstrações, também a racionalidade como um critério material. Só nesse sentido, explicam os fisiocratas, é que a *opinion publique* reconhece e torna visível a *orde naturel*, para que o monarca esclarecido possa, então, fazer dela, em normas gerais, a base de sua ação – a soberania deve ser, por esse caminho, levada a convergir com a razão. (Habermas, 1984, p. 72).

Haesbaert, ao falar da dimensão idealista do conceito de território desfila uma série de conceitos de autores que atribuem grande valor à apropriação simbólica do território em si e conclui que as conotações valorativas em relação a esta temática dependem do maior ou menor grau da força de: “ativar e comandar a

riqueza da multiterritorialidade que potencialmente se encontra a seu dispor...” (Haesbaert, 1984, p. 362). Acredita, portanto, que:

... a desterritorialização é simplesmente a outra face, sempre ambivalente, da construção de territórios (...) [ou seja] além de vir sempre indissociavelmente ligada à reterritorialização, aquilo que significa desterritorialização para uns é, na verdade, reterritorialização para outros (manifestação de seu profundo sentido relacional) e o que aparece como desterritorialização em uma escala ou nível espacial pode estar surgindo como reterritorialização em outra (ressaltando seu sentido multiescalar) (Haesbaert, 2001, p. 365-367).

E, mesmo com a contrapartida da fragilidade promovida pelos processos catalizadores da tão propalada hipermodernidade, para o autor, estas mesmas territorializações precárias podem ser embrião de reterritorializações comprometidas com a:

... reconstrução reflexiva que acredita e luta constantemente por uma sociedade mais justa e igualitária. Aí os territórios não seriam mais instrumentos de alienação, segregação, opressão e “in-segurança”, mas espaços estimuladores, ao mesmo tempo, da diversidade e da igualdade sociais (Haesbaert, 2001, p. 370).