

2

IDENTIDADES E TERRITÓRIO: EM BUSCA DOS PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Há algum tempo expressões como “aldeia global”, “o poder da mídia” e “sociedade de consumo” são comumente usadas e deixam claras as intensas transformações pelas quais a nossa sociedade passou nas últimas décadas. Essa revolução no meio técnico-científico-operacional (Santos, 2008) amplia o acesso à informação, porém, de forma seletiva, já que nem todos possuem os meios necessários para esse acesso.

A velocidade e a fluidez do mundo atual são colocadas ora como avanço ora como motivo de preocupação, principalmente com relação às relações humanas. É como se o fato de estarmos em constante movimento não fosse mais uma escolha, e sim um requisito indispensável para as demandas da sociedade hoje (Bauman, 2005).

Num mundo no qual as distâncias são cada vez menores, as trocas de influências maiores e, ao mesmo tempo, a necessidade em reconhecer quem se é ou quem se quer ser vem cada vez mais à tona, faz-se necessário refletir sobre as questões relativas à identidade ou identidades. Neste sentido, podemos nos questionar: porque esse conceito se tornando tão interessante no campo das ciências humanas? Qual a sua especificidade? Como podemos pensá-lo numa pesquisa em educação?

No entanto, as relações entre os semelhantes e os outros (os diferentes) são muitas vezes, conflituosas. A nossa formação histórica é marcada, por exemplo, pela intolerância, pela eliminação física do “outro” ou por sua escravização, o que nos remete a processos violentos dessa negação (Andrade, 2009). A tentativa de eliminar o outro, o “diferente”, não se efetiva apenas de forma física, mas se dá também nas representações, no imaginário social, enfim, na dimensão cultural.

Tais processos de afirmação de identidades e de eliminação dos diferentes, muitas vezes, estiveram marcados pela disputa por territórios.

Nesta perspectiva, a notoriedade do termo território pode ser percebida no seu uso cotidiano, em expressões como: “*Estou demarcando meu território*”; “*Prefiro festejar em minha casa, lá estou seguro, é o meu território*”; “*Vamos marcar um encontro em território neutro*”, entre outras. As pessoas normalmente fazem referência ao território como sinônimo de país (território nacional) e corriqueiramente como posse, lugar ou parte daquilo que lhes pertence, ou mesmo como lugar onde desempenham algum domínio, seja pelo poder exercido ou pela familiaridade com aqueles que o exercem. Assim, território e poder são conceitos que com frequência vão associados e, também, configuram as identidades.

Essas noções, apesar de serem praticadas no senso comum, em situações descomprometidas com o “significado científico” do termo, já demonstram concepções que foram consagradas entre estudiosos que se dedicaram a questão, seja no campo da geografia, da história ou da sociologia.

Assim, neste capítulo, buscarei algumas definições sobre os dois conceitos que são fundamentais para a pesquisa: identidade e território. A partir deles, no capítulo seguinte, tentarei delinear o que seria uma identidade territorial focalizada no cotidiano escolar. No entanto, não compreendo o cotidiano escolar como uma realidade meramente escolar, mas sim como espaço-tempo de encontros e desencontros de culturas, por isso, a perspectiva intercultural será privilegiada.

2.1

Identidade: construção, desconstrução, reconstrução

Como já foi mencionado anteriormente o conceito de identidade pode ser compreendido por diversas maneiras. Sendo assim, optei por apresentar as principais idéias presentes nos autores escolhidos através de uma análise bibliográfica sobre este conceito, orientada pelas abordagens sociológicas, antropológicas e geográficas. Alguns autores trabalham com a idéia de identidade social e outros com a noção de identidade cultural, que nesta pesquisa foi a escolhida.

Cuche (2002, p. 177), inicialmente, faz uma discussão sobre o que seria a identidade social de um indivíduo e afirma que “esta se caracteriza pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: a uma classe social, uma classe de idade, a uma nação etc”. Essa definição de identidade permite que o indivíduo se localize em um sistema mais amplo e seja “localizado” socialmente. Assim, o sentido de pertencimento e o “olhar do outro”, que percebe com quem está interagindo ou não quer interagir, é facilmente identificado.

Outros autores já caminhavam nesse sentido. Goffman (1975), por exemplo, argumenta que a identidade social é a categorização das pessoas feita pela sociedade e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias. Em outras palavras, é a identidade que o indivíduo “recebe” de sua sociedade, seu “rótulo” específico e/ou partilhado, dentro de um grupamento humano.

A partir disso, reconhecemos-nos semelhantes ou não. A grande questão é que essa categorização faz com que, por exemplo, no primeiro contato com um indivíduo, nossas concepções apareçam, já que esses primeiros aspectos nos permitem “prever” superficialmente a identidade social dos outros, ou seja, quais categorias e quais atributos este indivíduo possui ou no caso aparenta possuir. Goffman (1975, p. 12) questiona se essas expectativas ou exigências normativas são preenchidas, pois “quando não, percebemos que durante todo o tempo

estivemos fazendo algumas afirmativas em relação àquilo que o indivíduo que está a nossa frente deveria ser”.

Castells (2008), ao trazer a diferenciação entre identidade e a noção de “papéis” trabalhada tradicionalmente por sociólogos, faz uma interlocução com a identidade social colocada por Goffman (1975). Estes “papéis” ou conjunto de papéis (mãe, estudante, vizinho, tricolor, professor etc.) são definidos por normas fundamentadas pelas instituições e organizações da sociedade. A questão chave para Castells (2008) é que a influência destes papéis no comportamento das pessoas está sujeita às negociações e aos acordos celebrados entre os indivíduos e essas instituições e organizações sociais.

Contudo, identidades são fontes mais importantes de significado do que papéis, por causa do processo de autoconstrução e individuação que envolvem. Em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados, enquanto papéis organizam funções. (Castells, 2008, p. 23).

Mais uma vez fica claro que o argumento sobre o que é identidade, tem relação com a perspectiva teórica, ou seja, o “olhar” que se quer dar a determinada questão. Por exemplo, em uma definição essencialista, a identidade é como um conjunto fixo e autêntico de características que todos partilham e que não se altera ao longo do tempo e nem em função do contexto. Já uma definição não-essencialista focaliza as diferenças, bem como as características comuns ou partilhadas, tanto no interior do próprio grupo quanto entre os outros grupos, considerando o tempo histórico, o contexto social, as relações estabelecidas e os papéis desempenhados. Tais elementos variam, o que faria a identidade também variar. Sendo assim, ela não poderia ser encarada como um dado fixo e imutável.

Com relação à cultura e à identidade cultural, é necessária uma breve distinção entre estes conceitos. Não se pode confundir as noções de cultura e de identidade cultural, mesmo estando profundamente interligadas. “A cultura depende em grande parte de processos inconscientes. A identidade é necessariamente consciente e baseada em oposições simbólicas” (Cuche, 2002, p. 176). Assim, Cuche (2002) apresenta algumas concepções de cultura, considerando as distinções e evoluções das seguintes linhas de pensamento: objetivista, subjetivista, relacional e situacional.

A abordagem objetivista, em geral, encara a cultura como uma “herança” que recebemos. É uma representação quase “genética” da identidade, na qual esta seria preexistente ao indivíduo; e ele ou o grupo não lhe exercem nenhuma influência. “A identidade é vista como uma condição imanente do indivíduo, definindo-o de maneira estável e definitiva” (Cuche, 2002, p. 179). O ponto central da teoria objetivista é que a definição e a descrição da identidade estão sempre ligadas a certo número de critérios indispensáveis ao se pensar em um grupamento humano: origem comum, língua, cultura, religião, vínculo com um território etc. Essas definições são muito criticadas pelos que defendem uma concepção subjetiva para a construção da identidade. No entanto, em uma perspectiva culturalista, assumida nesta pesquisa, a ênfase é colocada na herança cultural na qual o indivíduo é levado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos, até o ponto de se identificar com seu grupo de origem. É como se houvesse um “ponto de maturação” (Goffman, 1975) que o indivíduo precisasse atingir através de sua relação e internalização dos padrões culturais de seu grupo social.

Segundo os subjetivistas, o importante são as representações que os indivíduos fazem da realidade social (Cuche, 2002). O maior perigo em uma situação extrema é a redução da identidade à individualidade, quando é vista como unicamente uma escolha individual, em que cada um é livre para escolher suas representações.

A chave das últimas duas abordagens, a relacional e a situacional, é que “a construção da identidade se faz no interior de contextos sociais que determinam a posição dos agentes e por isso mesmo orientam suas representações e suas escolhas.” (Cuche, 2002, p. 182). Segundo o autor, a identidade é um movimento relacional na qual a questão do outro, do diferente, ou seja, da alteridade, é intrínseca a este conceito. Assim, a identificação acompanha e é determinada pela diferenciação. A identidade cultural é, então, compreendida como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, baseada na diversidade cultural. Assim, ao falarmos em identidade cultural, significa perguntarmos sobre quem somos culturalmente, ou seja, quais identidades étnicas, religiosas, sexuais,

lingüísticas e territoriais, dentre outras, vamos simultaneamente construindo e transformando.

Um dos riscos das pesquisas relacionadas a temas culturais, segundo Moreira (2002), é que ao admitir a importância da cultura, tanto na estrutura empírica como na teorização social, não devemos reduzir tudo à cultura, pois tal perspectiva não implica argumentar que nada existe fora da cultura. Implica, sim, considerar que em toda prática social se encontram envolvidas questões de significado (Hall, 1997). E, nesse sentido, a construção da identidade é uma dessas práticas, mas não se reduz a elas.

Velho (1986) argumenta que idéia de *inner self* é bastante difundida entre os interacionistas como algo que pode ser apreendido ou deduzido por detrás do desempenho dos diferentes papéis sociais. Daí, surgem algumas questões que podem ser conflitantes, tais como:

Eu sou o que os outros acham que sou? Sou o que faço? Sou o somatório dos diversos papéis que desempenho e, portanto, de minhas diferentes performances? Ou então tenho uma marca anterior ao que faço e aos papéis que desempenho? Tenho um *self* independente da visão que o(s) outro(s) têm de mim? (Velho, 1986, p. 21).

Segundo Velho (1986) trata-se da clássica discussão que atravessa o pensamento ocidental sobre a elaboração da identidade social e individual: a identidade é uma essência ou é determinada socialmente?

Nesta perspectiva, a noção de concessão da identidade é sempre “uma negociação entre uma ‘auto-identidade’ definida por si mesma e uma ‘hetero-identidade’ ou uma ‘exo-identidade’ definida pelos outros” (Cuche, 2002, p. 183; 184). A auto-identidade terá maior ou menor influência e legitimidade que a hetero-identidade dependendo da situação relacional existente, específica da relação de força entre os grupos envolvidos, que pode ser uma relação de forças simbólicas ou mesmo material. Em uma situação de desigualdade destas forças, a hetero-identidade aparece através da estigmatização dos grupos minoritários, levando neste caso ao que se chama de “identidade negativa”.

Neste ponto, Goffman (1975) propõe o conceito de estigma, visando perceber outras faces de manipulações das identidades. Voltando à identidade social, o autor a diferencia entre virtual e real. A identidade social virtual é a categorização efetiva que fazemos uns dos outros. A meu ver, trata-se da construção de rótulos, os estereótipos. E a identidade social real é o conjunto de categoria e atributos que o indivíduo prova possuir em realidade, sua *informação social*. Ao depararmos com os desafios da alteridade, nos quais o outro está em uma categoria diferente da nossa, numa situação extrema e depreciativa, este fenômeno configuraria a redução do outro ao estigma. Assim, deixamos de considerá-lo em sua totalidade estigmatizando-o.

Goffman (1975, p.13) está chamando a atenção para o papel do diferente, e mais do que isso, para o estigmatizado, aquele que não se encaixa na categoria “normal”:

Observe-se que nem todos os atributos indesejáveis estão em questão, mas somente os que são incongruentes com o estereótipo que criamos para um determinado tipo de indivíduo. Um estigma é então na realidade um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo

Já para Castells (2008, p. 22-23) a identidade pode ser definida por dois pontos centrais, a construção de significados e a internalização destes:

No que diz respeito a atores sociais entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o (s) qual (ais) prevalece (m) sobre outras fontes de significado. Os atores sociais constroem seu significado com base nessa internalização.

Castells (2008) propõe ainda uma relação entre a origem da construção e os tipos de identidade. Esta relação se dá de três maneiras: (1) a identidade legitimadora, que é usada pelas instituições dominantes e se aplica a diversas teorias do nacionalismo; (2) a identidade de resistência, que no geral é criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas e também pode explicar o surgimento da política de identidade; (3) a identidade de projeto, que é quando os atores constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, buscam a transformação de toda a estrutura social.

Castells (2008) assinala que para um determinado indivíduo, ou um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social. Hall (2008), por sua vez, ressalta que as identidades num primeiro momento parecem ter sua origem ligada ao um passado histórico e que essa relação era mantida de certa forma através de processos não muito claros. Todavia, para o autor, as identidades têm a ver com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos.

Têm a ver não tanto com as questões “quem nós somos” ou “de onde nós viemos”, mas muito mais com as questões “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios” (Hall, 2008, p. 108; 109).

É importante explicitar que a identidade territorial, que será tratada mais adiante, é um tipo de identidade cultural. Porém, nem todo tipo de identidade culturalmente construída é necessariamente territorial. Por exemplo, a identidade religiosa pode ser territorial para alguns segmentos do judaísmo. No entanto, muitas religiões não constroem ou referenciam suas identidades a um território específico, tal como o cristianismo, ainda que possuam “lugares sagrados” que demandam peregrinações que reforçam ou renovam esta identidade, daí o papel dos santuários ou territórios santos.

2.2

Identidade cultural: categorias *essenciais* ou *construídas*?

Esta pesquisa, numa tentativa de organizar algumas idéias centrais sobre a identidade cultural, tentará, a seguir, apresentar algumas categorias indispensáveis na tentativa de melhor compreender este conceito. No entanto, aqui nos cabe um dilema. Estas categorias são essenciais ou construídas? São fixas e seguras para entender o conceito ou apenas mais uma construção possível para meu exercício de interpretação?

É fundamental retomar aqui o objetivo central da análise sobre identidade para este trabalho. A idéia central não é apresentar definições fechadas acerca do conceito de identidade, mas sim delinear alguns autores tidos como referências sobre essa questão nas ciências sociais e posteriormente trabalhar com as principais categorias apresentadas para se delinear a identidade territorial no cotidiano escolar na perspectiva intercultural, um dos objetos desta pesquisa.

2.2.1

Identidade: um processo no tempo e no espaço

As identidades culturais são construídas, desconstruídas e reconstruídas historicamente pelos sujeitos na relação e interação espaço-temporal com a alteridade, com o *outro* (Hall, 2002; Costa, 2005). É um movimento contínuo e permanente, uma identificação que pode seguir diversos trajetos. Por estar sempre em processo, essa *des-re-construção* da identidade, ao que parece, é caracterizada por possíveis conflitos, contestações e crises. Portanto, em vez de assinalar a identidade como algo acabado é interessante pensá-la como identificação contínua e vê-la como um processo permanente e, por vezes, conflituoso.

Castells (2008, p. 23) partilha da idéia que toda e qualquer identidade é construída: “a principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para quê isso acontece”.

Cada tipo de processo de construção de identidade leva a um resultado distinto na constituição da sociedade. Assim, a identidade vai se definindo historicamente, é formada e transformada sempre em relação às formas pelas quais somos representados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Assim a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo ‘imaginário’ ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada” (Hall, 1997, p. 38).

Castells (2008) e Hall (1997) enfatizam a necessidade de se compreender as especificidades da construção das identidades, já que estas são construídas dentro e não fora dos processos discursivos. Elas são produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas peculiares, por estratégias e iniciativas particulares. Por isso, as identidades assumem significados específicos, conforme os sujeitos, as relações sociais, os discursos e os contextos históricos em que se colocam.

Por fim, e novamente, é preciso ressaltar que toda forma identitária apresenta-se como um equilíbrio de tensões entre o ser e o vir-a-ser. “Assim, o argumento identitário, como consciência e presença suscetível de mudar, de desaparecer ou de adaptar-se, tanto pode voltar-se para o passado como projetar-se no futuro” (Bossé, 2004, p. 163).

2.2.2

A identidade é relacional

A idéia de identidade como manifestação relacional na qual um grupo se opõe aos outros grupos, com os quais está em contato, foi um importante avanço nos estudos sobre este conceito a partir da obra pioneira de Fredrik Barth. A partir de Barth há, então, uma mudança radical na problemática.

O estudo da relação passa a ser o centro da análise e não mais uma suposta essência que definiria a identidade. Para Barth (1997), a identidade também é um modo de categorização no qual os grupos organizam suas trocas. Por isso, a identidade se constrói e se reconstrói constantemente no interior das trocas sociais, sejam materiais ou simbólicas. Assim, um dos pontos fundamentais seria localizar os traços culturais que são utilizados pelos membros do grupo para afirmar e manter uma distinção cultural.

“Como se pode ser sujeito no mundo? Quão significativas são as diferenças individuais? O que é comum a uma geração e a um grupo? Como são produzidas nossas performances? E mais uma vez, como se relacionam

subjetividade e sociabilidade?” (Velho, 1986, p. 22). Esse autor desenvolve, então, a idéia de rede social e argumenta a favor de uma nova maneira de entender os diferentes grupos de pessoas. A partir de fatores que os sujeitos tenham em comum: faixa etária, vivências, concepções políticas etc.

Para Velho (1986), os atores envolvidos numa rede social a constroem e por ela são construídos, na medida em que quase todos estão relacionados, mesmo que indiretamente. Dentro do universo de sua pesquisa, por outro lado, encontrou eventualmente grupos de indivíduos que interagem de forma regular e que chegam a se autodefinir, em certos casos, como um grupo diferenciado da rede social constituinte.

Neste mesmo sentido, Barth (1997) questionou a visão simplista de que o isolamento geográfico e social tenham sido os fatores críticos para a manutenção da diversidade cultural. Assim, o estudo dos deslocamentos de fronteiras, segundo o autor, também teria contribuído para explicar as variações de identidade. Para o autor, no processo de identificação, o principal é a vontade de marcar os limites entre “eles” e “nós”. Logo, de estabelecer e manter o que chamamos de “fronteira”. A fronteira resulta de um compromisso entre o que o grupo pretende marcar e o que os outros querem lhe designar (ou o que esperam dele).

A fronteira étnica canaliza a vida social, ela acarreta de um modo freqüente uma organização muito complexa das relações sociais e comportamentais. A identificação de outra pessoa como pertencente a um grupo étnico implica compartilhamento de critérios de avaliação e julgamento (Barth, 1997, p.196).

Trata-se, evidentemente, de uma fronteira simbólica. Ela pode, em certos casos, ter compensações territoriais, mas isto não seria o mais importante e nem se daria necessariamente. O que cria a fronteira entre dois grupos etno-culturais, por exemplo, é a vontade de se diferenciar e o uso de certos traços culturais como marcadores de suas identidades específicas em relação ao outro grupo.

Segundo Barth (1997), a etnicidade, enquanto uma categoria identitária, é o produto do processo de identificação e pode ser definida como a organização social da diferença cultural. Para explicar a etnicidade, o importante não é estudar o conteúdo cultural da identidade étnica em questão, mas os mecanismos de

interação que, utilizando a cultura de maneira estratégica e seletiva, mantêm ou questionam as “fronteiras” coletivas.

A análise barthiana clarifica ainda a confusão tão freqüente entre “cultura” e “identidade”. Participar de certa cultura particular não implica automaticamente ter a identidade que corresponderia a esta cultura. Uma mesma cultura pode ser manipulada de modo diferente e até oposto nas diversas estratégias de identificação em cada indivíduo específico. Por exemplo, posso participar da cultura brasileira e não necessariamente assumir como minhas as características ditas como definidoras da identidade brasileira (gostar de samba, praia, feijoada, futebol etc). Daí, a grande complexidade entre cultura, identidade e subjetividade. Posso, inclusive, estar imerso na cultura brasileira e optar por uísque, rúgbi, jazz e ler romances policiais britânicos. Tais exemplos são apresentados aqui simplesmente para não confundirmos identidade cultural com rasgos de uma individualidade inserida em dada cultura.

Costa (2005, p. 82) enfatiza que os processos de identificação são, ao mesmo tempo, individuais e coletivos, ou seja, subjetivamente o indivíduo absorve uma gama de sensações produzidas por experiências relacionais mediante sua participação em encontros de grupos ou agregados sociais:

A necessidade de interação social, fundamental ao ser humano, ao mesmo tempo em que se forja também é forjada por sensações introjetadas pelo indivíduo e produzida por experiências em grupos sociais com que convive ao longo de sua vida.

O processo de constituição identitária de um grupo, portanto, é sempre de caráter relacional. Ocorre, por isso mesmo, a partir da relação entre os que de algum modo são classificados e reconhecidos como semelhantes, mas não idênticos, e os “outros”, os diferentes, mas não necessariamente opostos. Isso significa que não podemos mais enfocar a identidade de um grupo de forma abstrata e nem tampouco vê-la dotada de uma essência imutável. Toda identidade deve ser contextualizada, o que significa ter um espaço e um tempo de referência, além de considerar as peculiaridades dadas pelos processos de subjetivação.

A identidade também é marcada por meio de símbolos. O símbolo mantém uma relação mais direta com a coisa nomeada e, ao mesmo tempo, mais carregado de subjetividade. Ele teria uma abertura para levar a outros sentidos, indiretos, secundários e, de alguma forma, inesperados. Segundo Haesbaert (1999), no símbolo, haveria sempre um deslocamento de sentido, nunca de todo definido ou explicado. Um exemplo é a iconografia que oferece as comunidades políticas, mas não só elas, pois, há também os símbolos e mitos unificadores que servem de fator de resistência a mudança ou de base para a estabilidade de outras identidades, tais como a identidade religiosa ou algumas identidades grupais (metaleiros, punks, *pitboys* etc). Hinos, uniformes, bandeiras e propagandas são os símbolos mais utilizados na legitimação dessas identidades.

De acordo com Woodward (2008), existe uma associação entre a identidade da pessoa e as coisas que ela usa. Assim, a construção da identidade é tanto simbólica quanto “material”. Por isso, a luta para afirmar as diferentes identidades tem causas e conseqüências materiais, o que inevitavelmente envolve o consumo e a indústria de produção de símbolos culturais (vestimentas, músicas, bandeiras, objetos etc.).

Outra forma de se entender a construção de identidades (sociais, étnicas, culturais, territoriais etc.) como sendo um processo relacional, apresenta-o como indissociavelmente ligado a contextos marcados por relações de poder simbólico. Uma representação social ou um símbolo tem papel fundamental de legitimação à medida que passa a ser conhecida e reconhecida como verdadeira por aqueles que lhe estão sujeitos ou que a constroem.

O poder simbólico também funciona como um tipo transformado ou mascarado de outras formas de poder, tais como: poder econômico, político, religioso etc. Todavia, não se trata simplesmente de uma dominação estritamente consciente, intencional. E, na maioria das vezes, é indireto, sutil e validado pelo senso comum.

Nesta perspectiva, Cortina (2005, p. 156) salienta o sentido de pertença para a “escolha” de nossa identidade:

em uma sociedade moderna é cada indivíduo que está legitimado para decidir quais pertencas considera mais identificadoras, quais, ao contrário, lhe parecem

secundárias por comparação; em relação às quais grupos estão dispostos a empreender uma luta pelo reconhecimento, e em relação às quais não está.

Nesse sentido, *pertencer* é essencial para a construção do *identificar-se*. Tanto para o indivíduo como para o grupo, a identificação traz um sentimento de pertencimento comum, de partilha e de certa unidade social ou grupal. Através do pertencimento ou pela exclusão, mediada por símbolos, a identidade aproxima-se tanto daquilo que ela leva em consideração como daquilo que ela negligencia, ignora ou desqualifica.

2.2.3

Identidade: entre similaridades e diferenças

O que caracteriza propriamente os seres humanos não é a similaridade, mas é a própria diferença. Como já afirmado, Silva (2008) argumenta a favor de uma produção da identidade e da diferença que enfatiza sua problematização. As afirmações sobre a identidade só fazem sentido se compreendidas em sua relação com as afirmações diante da diferença. Sendo assim, para o autor, as questões referentes à identidade e à diferença são inerentes e interdependentes.

Esses dois conceitos – identidade e diferença – partilham uma importante característica: “são o resultado de atos de criação lingüística” (Silva, 2000, p. 76). São ativamente produzidos e devem ser nomeados. As identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais são representadas. Porém, na medida em que são definidas, em parte por meio da linguagem, elas não podem deixar de ser marcadas também pela indeterminação e pela instabilidade.

As “palavras” têm poder (Silva, 2008). Por meio da linguagem que concretiza uma rede de significados individuais e coletivos, pode-se contribuir para definir ou reforçar a identidade que supostamente apenas estamos descrevendo. Além disso, a eficácia da linguagem está relacionada a uma incessante repetição.

Assim, por exemplo, quando utilizamos uma palavra racista como “negrão” para nos referir a uma pessoa negra do sexo masculino, não estamos simplesmente fazendo uma descrição sobre a cor de uma pessoa. Estamos, na verdade, inserindo-nos em um sistema lingüístico mais amplo que contribui para reforçar a negatividade atribuída à identidade “negra” (Silva, 2008, p.93).

Para Silva (2008), a concepção de representação pós-estruturalista também está presente nas definições da identidade e da diferença. Isto significa que qualquer associação com uma suposta interioridade psicológica não devem ser consideradas nesta perspectiva. Esta representação é vista como um sistema de signos, ou seja, como marca material exterior. Então, ao refletirmos sobre identidade e diferença, significa indagarmos sobre os sistemas de representação que lhe dão sustentação.

Estes conceitos são também dependentes de uma representação pós-estruturalista, pois é a partir desta perspectiva que adquirem sentido e que estão ligados aos sistemas de poder. “Quem tem o poder de representar tem o poder de definir e determinar a identidade” (Silva, 2008, p. 91).

Tanto as identidades quanto as diferenças são, para Silva (2008, p. 81), relações sociais, pois “a afirmação da identidade e a enunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais”. É sempre uma relação de poder, na qual a representação, a linguagem e as questões políticas são características intrínsecas à construção do sujeito e ao reconhecimento de seu “diferente”. O poder, neste sentido, estaria presente nas possibilidades de criar situações de incluir ou excluir, demarcar ou eliminar fronteiras, classificar ou normatizar grupos e pessoas.

A marcação da diferença é crucial no processo de construção das posições de identidade. Essa marcação ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por meio de formas de exclusão social. Segundo Silva (2008), a identidade não é o oposto da diferença: a identidade “depende” da diferença. E estas são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios (Woodward, 2008).

Muitas vezes, a diferença é sustentada pela exclusão. Ao afirmar que sou tricolor implica dizer que não sou flamenguista. Se sou carioca, não sou mineiro. A representação atua simbolicamente para classificar pela diferença o mundo e nossas relações sociais. Quem é incluído e quem é excluído da representação identitária proferida? Por exemplo, quem está incluído e/ou excluído da afirmação “sou católico”? Quem partilha e quem se opõe a afirmação “sou socialista”?

É pela identidade que construímos quem somos, através da interação expressa nas relações e da tensão de nossas “escolhas” e diferenças. É um conceito totalmente baseado no verbo “ser”, sem ser essencialista, pois também inclui invariavelmente o verbo “pertencer”, ou seja, eu sou na medida que pertenço a um grupo que se define como tal: tricolor, carioca, católico, professor, geógrafo, socialista etc. Assim, o sujeito toma consciência de quem é, ou melhor de, quem está sendo, pois esse processo é de permanente transformação, de pertencimento temporário e não necessariamente de fixação de essências.

É por meio dos significados “selecionados” através da diferença, que produzimos as representações que dão sentido à nossa experiência e àquilo que somos, queremos ser ou acreditamos ser. Segundo (Woodward, 2008, p. 91), “se quisermos compreender os significados partilhados que caracterizam os diferentes aspectos da vida social, temos que examinar como eles são classificados simbolicamente”

Neste sentido, o “padrão cultural” é o resultado de sistemas culturais de classificação, cujo objetivo é a criação de uma ordem, geralmente hegemônica ou socialmente aceita. A diferença é um elemento central dos sistemas classificatórios por meio dos quais os significados e as identidades individuais e coletivas são produzidas. Neste processo, os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais se expressam.

Assim, a diferença é matizada através da alteridade. Pode ser pensada como aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções. A produção da identidade do “outsider” tem como referência a identidade do

“nativo” e vice-versa. Mais uma vez: uma identidade é sempre produzida em relação a outras.

Fleuri (2003) trabalha com a noção de reconhecimento do outro a partir dos complexos processos que constituem a subjetividade e que permitem compreender a alteridade. Trata-se de abrir o olhar ao estranhamento, ao deslocamento do conhecido para o desconhecido, que não é só o outro sujeito com quem interagimos socialmente, mas também o outro que habita em nós mesmos. Dessa forma, somos convidados a viver os nossos padrões culturais como apenas mais um dentre os muitos possíveis, abrindo-nos para a aventura do encontro com a alteridade.

Sobre a necessidade de se pensar interna e externamente as diferenças culturais, Fleuri (2003, p. 11) ressalta que quando estas são consideradas numa perspectiva estereotipada, focaliza-se apenas as manifestações externas e particulares dos fenômenos culturais:

Deixa-se de valorizar devidamente os sujeitos sociais que produzem tais manifestações culturais, ou não se consegue compreender a densidade, a dinamicidade e a complexidade dos significados que eles tecem. O maior desafio é respeitar as diferenças e integrá-las em uma unidade que não as anule.

As afirmações sobre identidade envolvem assertivas não explicitadas sobre outras identidades diferentes da nossa, conforme já discutido. No entanto, há *diferenças* e *diferenças*. Algumas são mais diferentes do que outras e isso fica claro quando se cria uma hierarquia entre os atores envolvidos. Para Moreira (2008, p. 44), “se dissermos: *sou diferente de Paulo porque sou branco e Paulo é negro*, já nos situamos no terreno de uma diferença bastante significativa, que tem sido, inclusive objeto de preconceitos, discriminações e opressão”.

Se por um lado, nos afastamos dos diferentes, por outro lado, é interessante perceber que parece ser um processo bastante comum (recorrente) o desejo humano de se conectar, relacionar, aproximar de seus semelhantes, ou melhor, do seu “grupo”, buscando suas especificidades. Essa diferença que nos torna únicos em grupo e, assim, especiais num coletivo. Ao mesmo tempo, se reconhecido perante o semelhante, o sujeito também deseja ser valorizado por sua

autenticidade. Assim, tudo indica que a diferença é apoiada na medida em que não apresenta uma ameaça, um desequilíbrio na relação de poder entre o “eu” e o “outro”.

2.2.4

Identidade e subjetividade

À medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, são apresentadas uma multiplicidade de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ao menos temporariamente.

Como já defendido, a identidade é múltipla e não una. O sujeito assume identidades distintas em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (Hall, 2008, p. 13). Por isso mesmo, há contradições no seu interior que têm que ser negociadas. Então, podemos falar em um encontro, algumas vezes conflituoso, de identidades relacionadas a gênero, etnia, condição econômica, território, religião, linguagem, entre outras. Assim, diferentes contextos sociais fazem com que construamos diferentes significados sociais para as identidades. Dessa maneira, a identidade não pode ser vista como um rótulo. Ela está em contínua construção, desconstrução e reconstrução.

Qual seria, então, a relação entre a subjetividade e o processo de construção de identidade? Num primeiro momento, pode-se confundir identidade com igualdade ou “encontro de iguais”, identidade como idênticos. O fato de “optarmos” por uma mesma identidade religiosa, por exemplo, não nos torna iguais em tudo e em todas as situações. No máximo, seremos semelhantes, parecidos, em algumas crenças que envolvem o sagrado. Por isso, essa construção é reflexiva, nos “vemos” em nossos semelhantes. Pode-se participar de uma mesma característica, porém também se pode vivenciá-la ou senti-la com intensidades diferentes e relacionadas a outras identidades. Por exemplo, ser socialista e católico parece ser bastante diferente de ser socialista e umbandista.

Neste sentido, a subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais, sugere a compreensão que temos sobre o nosso eu. A subjetividade é também expressa em nossa “personalidade”. Porém, quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se nos recrutam como sujeitos, ou seja, se nos construímos como indivíduos subjetivados, únicos, irrepetíveis.

Woodward (2008) ressalta a importância do conceito de subjetividade ao pensarmos sobre as questões de identidade. A subjetividade permite uma exploração dos sentimentos que estão envolvidos no processo de produção da identidade e do investimento pessoal que fazemos em posições específicas de identidade. Ela nos permite explicar as razões pelas quais nós nos apegamos a identidades particulares. Daí, ser possível um socialista ser católico, umbandista ou ateu. Tudo dependerá de diferentes processos subjetivos de identidades.

Woodward (2008) e Velho (1986), por exemplo, não consideram a existência “concreta” da identidade, restringindo-a ao campo simbólico. Assim, como a identidade individual, a identidade coletiva é também uma identidade carregada, ao mesmo tempo, de subjetividade e de objetividade. Velho (1986, p. 88) reforça a necessidade da interação na construção das identidades:

Fica patente que a identidade dos indivíduos passa, quase sempre, por uma forte vinculação a um grupo de pares que, de diversas formas, reforça certas crenças e valores. A identidade se constrói, classicamente, por contraste com outros indivíduos e/ou grupos: caretas, falsos, intelectuais, imaturos, não-analisados etc. A autopercepção, portanto, é fortemente filtrada pelo olhar do grupo, do network.

Woodward (2008, p. 18-19) também aponta a importância da cultura nas questões que envolvem identidade e subjetividade:

Todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído e quem é excluído. A cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade.

Assim, vivemos nossa subjetividade em um contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significados à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos nossa identidade.

A fim de sintetizar o primeiro conceito aqui trabalhado, algumas questões merecem ser destacadas. A primeira com relação à multiplicidade, dinamicidade e flexibilidade das identidades. Apesar de seu caráter estratégico em alguns momentos, não devemos entender que os atores sociais são totalmente livres para definir suas identidades, segundo interesses materiais e simbólicos do momento. Esta seria uma idéia simplista e até mesmo ingênua. A identidade é sempre a resultante da identificação colocada pelos outros (o olhar do outro sobre nós) e daquela que o próprio grupo ou o indivíduo afirma por si mesmo. A identidade também está em jogo nas lutas sociais. Mas nem todos os grupos têm o mesmo “poder de identificação” (Silva, 2008), pois isto depende da posição que se ocupa no sistema de relações que congrega os diferentes grupos numa determinada sociedade. Assim, ela resulta de uma construção social, faz parte da complexidade do social.

Outro destaque é sobre a importância de pesquisas voltadas para essa temática. Na medida em que nos tornamos conscientes de que a nossa formação enquanto sujeitos é uma construção e que como toda construção está sujeita a idas e vindas, a interferências externas e transformações, podemos dialogar com o *outro*, aquele que difere de nós e avançar enquanto indivíduos e profissionais.

Quando nos conhecemos um pouco melhor, percebemos nossos limites, mas isso nos empodera, segundo Moreira (2008), no sentido de ampliar nossa autonomia e cidadania, permitindo conhecer as “ferramentas” necessárias para transformar a realidade ou seguir novos caminhos. Por outro lado, nos tornamos conscientes também da força dos discursos políticos e do imaginário social sobre as nossas identidades.

2.3

Território: uma complexa interação tempo-espaço

Fica evidente a necessidade de uma visão de território a partir de uma concepção de espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e “identidade”, numa complexa interação tempo-espaço, na indissociação entre movimento e estabilidade – recebam estes os nomes de fixos e fluxos, circulação e “iconografias”, ou o que melhor nos aprouver. Tendo como pano de fundo esta noção “híbrida” (e, portanto, múltipla, nunca indiferenciada) de espaço geográfico, o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural (Haesbaert, 2004, p. 79).

O conceito de território será aqui trabalhado a fim de se cumprir os objetivos propostos para a pesquisa. Para tal, busquei trazer autores que marcaram a história do conceito no âmbito do pensamento geográfico.

Difícilmente, as questões inerentes a este conceito serão compreendidas se nos prendermos a um território fixo e singularizado por características que o pensasse isolado, fechado a trocas. O território será aqui entendido como uma complexa e fluída interação entre tempo e espaço, como hoje tão bem observamos. É nesta perspectiva sobre o território que este trabalho quer se apoiar, apresentando algumas análises acerca das atribuições historicamente destinadas a este conceito que, segundo Santos (2001, p. 66), deve ser entendido a partir de uma nova condição:

O mundo se torna fluido, graças à informação, mas também ao dinheiro. Todos os contextos se intrometem e superpõem, corporificando um contexto global, no qual as fronteiras se tornam porosas para o dinheiro e para a informação. Além disso, o território deixa de ter fronteiras rígidas, o que leva ao enfraquecimento e à mudança de natureza dos Estados Nacionais.

A construção e transformação do território envolve as múltiplas dimensões da sociedade, desde sua base física, natural, até às representações construídas sobre o espaço a partir dos símbolos de uma cultura, passando pela dinâmica econômico-política. Toda territorialidade, na perspectiva das múltiplas dimensões da sociedade, é síntese. Neste sentido, esta síntese (o território) se manifesta como uma das dimensões fundamentais da sociedade. Tanto quanto a antiga dicotomia sociedade-natureza, a noção de território(s) deve superar o dualismo social-

espacial que marca a maior parte do discurso das ciências sociais. Santos (2007, p. 12) propõe que “ao mesmo tempo em que reconhecemos que o território é um componente indissociável de todos os processos sociais, devemos reconhecer também o caráter uno-múltiplo da especificidade das problemáticas que ele expressa”.

É necessário, portanto, delimitar que território é esse, uno-múltiplo, e justificar a escolha do conceito, de acordo com o principal objetivo desta pesquisa, que é perceber como os educandos/as pesquisados/as constroem suas identidades territoriais, entendendo aqui o cotidiano escolar como um dos possíveis territórios para essa construção.

Procurei, então, apreender, a partir dos referenciais teóricos selecionados, os elementos que constituem a dimensão simbólica do território que constroem as identidades desses estudantes. É fundamental ressaltar que esta pesquisa compreende o território sob a perspectiva da geografia cultural, que o define por aspectos simbólicos relacionados, principalmente, à noção de cultura.

Durante muito tempo, a preocupação da geografia clássica era pensar o território focalizando especialmente sua gestão política, atrelada aos Estados Nacionais, enquanto as populações eram vistas como dados estatísticos, pouco passíveis de análises reflexivas que pretendessem a compreensão da interação entre a sociedade e seu território. E quando esta interação era pensada, funcionava para fortalecer os discursos legitimadores do Estado-Nação.

Historicamente, as ferramentas fornecidas pela geografia para a gestão do território foram as informações de dados estritamente naturais que compunham o espaço físico, tais como: a localização de rios, a descrição pedológica e geomorfológica dos terrenos. Estes conteúdos compunham as cartas cartográficas e os mapas, que tinham a função de orientar expedições realizadas com a finalidade de conhecer novas terras para posteriores expansões. Na concepção clássica, a ligação do território com a natureza é explícita e, nessa ligação, o território se torna, antes de mais nada, uma fonte de recursos, “meios materiais de existência”.

Da mesma forma, as informações referentes às populações também eram valiosas para a dominação de povos que eram submetidos aos poderes destrutivos da expansão territorial, que não poupavam tradições ou histórias vividas por numerosas civilizações. Tais elementos políticos permeiam a geografia desde sua gênese e são focos de importantes reflexões contemporâneas.

No entanto, também foram pertinentes à geografia o modo de vida das populações, as relações e manifestações que compõem o cotidiano dos indivíduos, ou seja, alguns elementos culturais, tais como: hábitos, atitudes, valores e símbolos. Durante muito tempo, essa análise era bastante influenciada por um determinismo geográfico que responsabilizava as condições ambientais às características culturais e aos problemas sociais. Um exemplo clássico é que os índios eram vistos como “preguiçosos” devido ao calor dos trópicos e que, nas áreas de clima temperado, os habitantes eram mais “inteligentes” devido a este fator natural.

Foi especialmente na década de 80 que a geografia voltou-se para perspectivas mais críticas. Desde então, há um movimento de revalorização da idéia de cultura no domínio acadêmico da geografia enquanto ciência humana e social. A principal motivação para esta revalorização foi a crescente consciência sobre a necessidade de relativizar, de contextualizar, de compreender os fatos sociais em lugar de querer explicá-los ou torná-los gerais e uniformes. Superou-se uma visão mais restritiva e positivista de geografia enquanto descrição climática e física, que valorizava apenas as características comuns e regulares de um dado território. Mais do que a simples observação ou descrição dos dados físicos, o foco passou a ser as materializações desses elementos culturais no espaço geográfico, ou seja, a dimensão cultural do espaço.

Assim, tratar de identidade como um conjunto de relações que os indivíduos estabelecem uns com os outros e também com os lugares que habitam é relativamente atual nos estudos geográficos. Pode-se pensar da mesma forma sobre o espaço construído através das relações entre os indivíduos e destes com o meio em que vivem. Também são recentes os argumentos críticos e culturalistas sobre os elementos geográficos que influenciam na construção subjetiva das pessoas: as formas de se relacionarem entre si nesses lugares, os valores que são

atribuídos às construções, aos monumentos e como esses valores vão sendo modificados.

No entanto, com relação à natureza, por força de uma visão antropocêntrica de mundo, menosprezamos ou simplesmente ignoramos sua dinâmica que, sabemos ser indissociável da ação humana. Em certo sentido, podemos até mesmo afirmar que também existe uma espécie de “*desterritorialização natural*” da sociedade, na medida em que fenômenos naturais, como vulcanismos e terremotos, são responsáveis por mudanças radicais na organização de muitos territórios. Nesta perspectiva, Haesbaert (2007, p. 48) ressalta essa transformação/construção inerente às práticas territoriais, pois “os efeitos desta ‘desterritorialização’ são muito variáveis de acordo com as condições sociais e tecnológicas das sociedades”. Assim, segundo o autor, não há dúvida de que temos aí uma “força não-humana”, interferindo na construção da territorialidade.

Vale lembrar que afirmar a exclusividade da utilização do conceito de território pela geografia seria no mínimo uma imprudência, sem mencionar o isolamento que tal postura demonstraria. Na realidade, nesta pesquisa, optei em fazer uso da produção historicamente realizada pelos geógrafos devido à minha própria formação acadêmica e por acreditar que posso contribuir para as pesquisas em educação, em especial aquelas voltadas para uma prática pedagógica intercultural. No entanto, é importante frisar que o território, enquanto categoria de análise, não é uma exclusividade dos geógrafos, mas um tema que atravessa análises sociológicas, históricas, urbanísticas, militares e, até mesmo, de segurança e de administração públicas.

Devemos, então, começar pelo significado que foi historicamente dado ao conceito de território no campo da geografia. Após séculos de uso, de práticas, de transformações das mais diversas situações, algumas considerações foram integradas a este termo, que para uns passa a ter um sentido bem diferente daquele que lhe deu origem.

2.3.1

Ratzel e a clássica noção de território

A origem do emprego da palavra território na geografia está intensamente relacionada aos estudos de Friedrich Ratzel, autor alemão que viveu entre 1844 e 1904. Suas obras marcam um importante momento para a geografia. A forma como esse autor pensava o território e a relação entre os seres humanos com o espaço geográfico, tão particulares para sua época, é especialmente interessante.

Para Moraes (2005), Ratzel define como objeto de estudo da ciência geográfica as influências que as condições naturais exercem sobre a humanidade. Essas influências se dão a partir do vínculo entre as sociedades e o solo, elemento constitutivo e primordial para o desenvolvimento dessas sociedades. Isto é comprovado, dentre outras situações, pelas necessidades de moradia e de alimentação. Desta forma, segundo Moraes (2005), o desenvolvimento ou o “progresso social” estaria intimamente relacionado com a “base material” que sustenta e possibilita tal desenvolvimento.

Quanto maior o vínculo com o solo, maior seria para uma determinada sociedade a necessidade de manter a sua posse territorial. É por esta razão que a sociedade cria o Estado. “Quando a sociedade se organiza para defender o território, transforma-se em Estado” (Moraes, 2005, p. 42). Para Ratzel, o território representa as condições de trabalho e existência de uma sociedade. Por um lado, a perda de território seria a maior prova de decadência de uma sociedade. Por outro, o progresso implicaria a necessidade de aumentar o território, logo, de conquistar novas áreas. Daí, o expansionismo territorial ter sido entendido como possibilidade de progresso de um povo.

Ratzel foi o grande autor da geografia política que contribuiu para um tipo de discurso no qual o território é essencialmente fixado no referencial político do Estado.

O Estado não é, para nós, um organismo meramente, porque ele representa uma união do povo vivo com o solo ‘*Boden*’ imóvel, mas porque essa união se consolida tão intensamente através de interação, que ambos se tornam um só e não podem mais ser pensados separadamente sem que a vida venha se evadir (Ratzel, 1974, p. 4).

Ratzel (1974) não apenas trata de um tipo específico de territorialidade (a do Estado-Nação), repleto de história, tradição e ideologia, mas o trata, por assim dizer, naturalizado, ou seja, a construção histórica desse processo não é sua abordagem central. É necessário enfatizar que a palavra que Ratzel comumente utiliza em alemão não é território (*Territorium*), mas sim solo (*Boden*), naturalizando o conceito com um olhar de solo pátrio. “Exclusivamente o solo (*Boden*) dá coerência material a um Estado, que significa tanto o fundamento coerente do Estado, quanto o único testemunho palpável e indestrutível de sua unidade” (Ratzel, 1974, p. 11).

A ideologia não é vista aqui como um conjunto de idéias e valores relativos conforme a classe ou o grupo. Ela é a própria cultura nacional, o amor à pátria, ou seja, a um solo específico do qual um povo é “filho”. A identificação se daria entre todo um “povo” (visto como se não houvesse classes, grupos e contradições internas) e “seu” Estado.

É nesse sentido que é utilizado o termo território, para se referir ao solo que está sob o poder do Estado, ou seja, o território é diretamente associado como propriedade natural de um Estado. Dentro dessa perspectiva, Ratzel desenvolve o conceito de *espaço vital*, idéia já encontrada em alguns de seus antecessores como Karl Ritter, outro geógrafo alemão que viveu entre 1779 e 1859.

Segundo essa teoria, o Estado necessitaria de espaço para se desenvolver e para dele extrair os recursos necessários para a sobrevivência de sua população. Tais pensamentos refletem as influências da atmosfera intelectual que se respirava durante o século XIX, e Ratzel, assim como demonstra Moreira (1995), não estava imune a estas influências. A partir de seu diálogo com o sociólogo Herbert Spencer, Ratzel tem contato com a obra de Darwin e, então, com o chamado *darwinismo social*, que muito influenciará seus estudos em geografia.

As leis da biologia que Darwin desenvolve em seu livro serão transportadas para a história dos homens. Tanto para Spencer quanto para Ratzel as leis da história humana são as mesmas que regem as espécies animais e vegetais. A sociedade é um organismo (Moreira, 1995, p. 30).

Estas proposições só podem ser compreendidas tendo em vista o contexto a que se referem. Alguns autores reconhecem as revisões e autocríticas realizadas por Ratzel. É o caso de Raffestin (1993), como reveremos adiante. Considerando tais ressalvas, vamos ao contexto anteriormente mencionado. A Alemanha acabara de conquistar a unificação, feito assistido por Ratzel e que teve suma importância para as diretrizes intelectuais que emergiam e, segundo Moraes (2005), era um estímulo para pensar o espaço, logo, para “o fazer da geografia”.

Esta unificação tardia da Alemanha simbolizava um atraso também na conquista de territórios coloniais, daí a necessidade de “correr atrás do prejuízo” e mais do que isso, de mostrar ao mundo, ou seja, aos demais Estados Nacionais e acima de tudo aos próprios habitantes deste novo país, uma identidade alemã coesa e justificada por uma história e pelo futuro comuns.

Já que o primeiro problema, o da unificação interna, estava sendo resolvido, restava à Alemanha a questão externa, ou seja, concretizar o expansionismo. E para que esta tarefa fosse cumprida, nada melhor do que um Estado autoritário, com agressiva política externa e alta repressão social interna, como demonstrou ser o Estado prussiano após a derrota da Áustria e depois, no século XX, o III Reich.

Este é, portanto, o lugar e o momento para se pensar uma geografia política, o que, como temos visto, já estava sendo realizada por Ratzel. E esta é uma das contribuições que se revela preciosa ferramenta para a análise da realidade, mesmo após anos de sua produção de conhecimentos em geografia.

A noção central de território, na tradicional geografia política, é a de espaço concreto em si, com seus atributos naturais que são apropriados por um grupo social. A ocupação do território é vista como algo gerador de raízes e identidade: um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território. Nesta visão, a identidade sócio-cultural das pessoas estaria inarredavelmente ligada aos atributos do espaço concreto, isto é, a natureza, o patrimônio arquitetônico e a paisagem.

Daí a necessidade de se trazer a historicidade deste conceito na geografia, pois foi uma noção que perdurou até algumas décadas. No entanto, esta pesquisa

segue outra direção, acreditando que nem toda identidade cultural é territorial, ou seja, a cultura de um indivíduo ou de um grupo não se resume apenas a sua representação sócio-espacial controlada por um Estado-Nação, ou seja, ser brasileiro não significa apenas ter nascido em solo brasileiro e ter seus direitos e deveres de cidadão relacionados ao Estado Brasileiro.

Diante da rigidez da concepção clássica de território, não é de surpreender que essa visão tenha, muitas vezes, usado os termos *território* e *espaço* indistintamente, obscurecendo o caráter especificamente *político* do primeiro. Esse tipo de concepção sobre o território sempre foi associada a um discurso evidentemente ideológico, como recorte do “território nacional”, justificando os discursos nacionalistas.

Por fim, é mais uma vez fundamental destacar a contribuição acerca do conceito de território por Ratzel e, especialmente, a estreita relação entre território e o poder do Estado. Após a sistematização feita pelo autor, consolida-se uma longa tradição de associar território ao Estado, confirmada em diversos trabalhos que se seguiram, revelando a definição de um procedimento que se tornou referência, ao menos entre os discursos da geografia política.

Porém, vale a pena lembrar de outro geógrafo que se dedicou ao conceito de território sob a perspectiva da geografia política clássica: Claude Raffestin, suíço nascido em 1936. Raffestin apresenta uma importante crítica às proposições de Ratzel ao afirmar que a geografia política se traduziu em uma geografia do Estado, ainda que existissem outras dimensões de poder que deveriam ser apreendidas pelas análises geográficas. É nesse sentido que o autor propõe a análise relacional como alternativa ao conceito de território baseado no Estado de Ratzel.

Seria, então, uma tentativa de identificar a fonte de poder, esclarecendo quais são os atores sociais que o exercem. Há a intenção de decifrar qual é o significado da população nas relações estabelecidas e que tem o poder como alicerce. Assim, segundo Raffestin (1993), a população deveria ser a gênese das análises, já que esta seria a fonte de poder e, portanto, deve ser analisada antes do território.

Segundo Raffestin (1993), não se deveria restringir o território a sinônimo de poder do Estado. Ao contrário, haveria de se considerar as diversas dimensões e a heterogeneidade das fontes que exercem o poder. Desta forma se explica a atenção que o geógrafo suíço dedicou aos atores sociais.

Vale registrar que até aqui busquei trazer as definições da geografia clássica para o território. A associação historicamente construída entre território e Estado, as diversas escalas e as possibilidades de nomear os agentes que exercem o poder nas relações estabelecidas, reconhecendo seu caráter político. Além da crítica à centralidade no Estado, tem-se a incorporação de uma noção menos rígida de território, já que este pode ser, nas palavras de Raffestin (1993), “produzido” pela disputa entre diferentes poderes.

São estas reflexões que possibilitaram muitos dos debates geográficos que se seguiram acerca das utilizações do termo território, instrumentalizando-nos para analisar as situações atuais e contribuindo, assim, com tentativas de adequação de antigos conceitos às novas realidades, aos novos contextos.

2.3.2

Território: expressão de poder, política e cultura

Ao analisar as pesquisas sobre o conceito de território após a década de 80, ou seja, totalmente influenciado pela abordagem da geografia crítica, encontram-se alguns autores que trabalharam com diferentes olhares acerca deste conceito, porém indo além da clássica relação do território com o Estado-Nação. Assim, o território *não precisa e nem deve ser* reduzido a essa escala ou à associação com a figura do Estado.

Neste sentido, serão delineadas aqui algumas idéias de Milton Santos e Marcelo Souza. No que se refere às novas perspectivas teóricas em geografia, estes autores têm em comum a noção de que o território não deve ser reduzido, como antes, ao substrato, a materialidade do solo. Em Santos (1994), por exemplo, é clara a percepção de um território relacionado a um poder simbólico e

para Souza (2007), ao poder político. Ambos defendem que, em geografia, o conceito de território deve envolver estes dois poderes inter-relacionados e que, portanto, não se excluem. Porém, dependendo do objeto a ser pesquisado, um aspecto pode ser mais enfocado que o outro.

Souza (2007, p. 78) enfatiza a importância do espaço geográfico enquanto instrumento de manutenção, conquista e exercício de poder. Salienta ainda a expansão violenta por territórios vivida historicamente:

O território é fundamentalmente um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder. A questão primordial aqui, não é na realidade, quais são as características geoecológicas e os recursos naturais de certa área, ou o que se produz em um dado espaço. Mas sim, quem domina ou influencia quem nesse espaço, e como o faz.

Para Souza (2007), o ponto central do conceito de território é o poder. Nesta questão, ele dialoga com Hanna Arendt, que argumenta que o poder jamais é propriedade de um indivíduo, mas sim de um coletivo. Assim, o território pertenceria a um grupo e existiria apenas enquanto o grupo se mantiver unido. Para a perspectiva arendtiana, de acordo com Souza (2007), o poder não necessita de justificativas, já que seria inerente à existência de qualquer comunidade política. No entanto, segundo o autor, todo poder demanda legitimidade.

Outra forma de abordar a temática da territorialidade é quando o território é visto como um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais, sem que haja uma dependência tão absoluta do espaço concreto e seus atributos materiais. Essa complexidade interna define, ao mesmo tempo, um limite, orientado pela alteridade: a diferença entre “nós” (o grupo, os membros da coletividade ou “comunidade”, os *insiders*) e os “outros” (os de fora, os estranhos, os *outsiders*).

Para Souza (2007), o território é definido mais pelas relações sociais projetadas no espaço do que somente por espaços concretos físicos, de localização geográfica, os quais são apenas substratos materiais da territorialidade. Os territórios podem formar-se e dissolver-se, constituir-se e dissipar-se. Podem ser instáveis ou estáveis, ter existência regular ou apenas periódica. E apesar dessas características, o espaço físico pode permanecer o mesmo.

Souza (2007) destaca que as grandes metrópoles parecem conter alguns exemplos interessantes e variados de tais “territorialidades flexíveis”. Os territórios de prostituição feminina ou masculina (prostitutas, travestis, michês) são um dos possíveis exemplos. Nestes territórios, os “outros” tanto podem estar no mundo exterior (de onde vêm os clientes em potencial) quanto, em muitos casos em um grupo concorrente (prostitutas x travestis), com os quais se pode entrar em conflito. Geralmente, esses locais são ocupados pelo respectivo grupo apenas à noite. Durante o dia, as ruas são tomadas por outro tipo de paisagem humana, típico do movimento diurno das áreas de obsolescência: pessoas trabalhando ou fazendo compras, escritórios, bancos, lojas e pequenas oficinas, além de moradores das imediações. O caráter cíclico deste tipo de territorialização, com uma alternância habitual dos usos diurno e noturno dos mesmos espaços, é uma das características mais marcantes deste tipo de concepção de território, que é visto como uma realidade complexa e fluida, uma “territorialidade flexível”.

Outras situações nas quais se dá a formação de territórios com uma temporalidade bem definida podem igualmente ser encontradas nas grandes cidades acolhedoras de populações migrantes. Um bom exemplo seria o caso dos nordestinos nos fins de semana no bairro de São Cristovão, no Rio de Janeiro, na chamada “feira dos paraíba”, denominada hoje, Centro Luiz Gonzaga de Tradições Nordestinas.

Ambos os casos – território de prostituição e território de migrantes – são interessantes pelo conflito entre esses usuários para o uso do espaço, que o territorializam em momentos definidos. Fora dos horários de territorialização específica, o ambiente inclusive pode ser hostil, pode discriminar os sujeitos que o freqüentam livremente nos horários ‘permitidos’. No caso dos nordestinos, até a alguns anos, a apropriação do território era debaixo de um viaduto durante os fins de semana, reproduzindo um espaço de convívio em um meio estranho e não raro hostil e segregador (a grande cidade) para a qual migraram em busca de melhores oportunidades de vida. A apropriação deste território buscava, e ainda busca, manter um pouco da identidade nordestina, o que, muitas vezes, é visto como uma “invasão” ou uma “bagunça” pelos demais moradores, “a feira dos paraíba”.

Atualmente, observa-se como isso se inverteu, essa territorialidade foi transformada em ponto turístico e assim valorizada social e economicamente.

No entanto, prostitutas, michês e travestis continuam vivenciando em diferentes pontos das grandes cidades esta contraditória ocupação do espaço, esta contraditória territorialização do espaço urbano. Pela manhã ou tarde, são hostilizados, mas pela noite, dominam determinados espaços e são ‘respeitados’ e ‘acolhidos’ pela cidade, principalmente, pelos seus clientes em potencial, que, inclusive, podem ser os mesmos indivíduos que os hostilizam durante o dia.

Há a necessidade de se superar outra limitação embutida na concepção clássica de território: a *exclusividade* de um poder em relação ao outro. Não apenas o que existe quase sempre é uma superposição de diversos territórios, com formas variadas e limites não coincidentes, como ainda podem existir contradições entre as diversas territorialidades, por conta dos atritos e tensões existentes entre os respectivos poderes (Santos, 1994; Souza, 2007)

Sem dúvida, sempre que houver seres humanos em interação com o espaço, primeiramente transformando a natureza (espaço natural) através do trabalho e, depois, agregando continuamente valor ao modificar e retrabalhar o espaço social, estaremos diante de um território e não só de um espaço econômico.

Assim, como o poder é onipresente nas relações sociais, o território está presente em toda a espacialidade social, ao menos enquanto o ser humano também estiver presente. Se todo o território pressupõe um espaço social, nem todo espaço social é território. Quando o espaço social “morre” em termos de dinâmica social, ou seja, quando não existem mais relações sociais nesta área, não é mais considerado um território (Souza, 2007).

Souza (2007) sustenta que o território não é apenas um substrato, ou seja, o espaço social em si, mas sim um campo vivo de forças. São as relações de poder espacialmente delimitadas que operam sobre um substrato referencial. Contudo, o território enquanto campo de forças existe logicamente sobre um espaço, mas não devendo ser por isso confundido com o substrato material.

Em todos os casos, os atores se verão confrontados com necessidades que passam pela defesa de um território, enquanto expressão da manutenção de um modo de vida, de recursos vitais para a sobrevivência do grupo, de uma identidade ou de liberdade de ação. “Todo espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder é um território; do quartirão aterrorizado por uma gangue de jovens até o bloco constituído pelos países-membros da OTAN” (Souza, 2007, 111).

Santos (1994), por sua vez, focaliza a importância de nos referirmos ao território a partir de seu sentido social, destacando sua apropriação historicamente revelada de acordo com os objetivos e necessidades imperantes. É o uso do território e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social.

O território era a base, o fundamento do Estado-Nação, que ao mesmo tempo o moldava. Hoje, quando vivemos uma dialética do mundo concreto, evoluímos da noção, tornada antiga, de Estado Territorial para a noção pós-moderna de transnacionalização do território (Santos, 1994, p. 14).

A própria idéia de nação e, depois, a idéia de Estado Nacional são originadas a partir dessa relação tornada profunda, porque “um faz o outro”, relembrando a célebre frase de Winston Churchill: “Primeiro fazemos nossas casas, depois nossas casas nos fazem.” Assim, é o território que ajuda a fabricar a nação, para que a nação depois o afeiçoe (Santos, 2007).

Para Santos (1994), o território não é o palco, o cenário onde as coisas acontecem, mas sim objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado. São novos princípios e intenções, claramente distintas das anteriores, que incentivam esta nova utilização do território.

Segundo Santos (2007, p.13), a geograficidade do território se impõem como condição histórica, na medida em que nada considerado essencial hoje se faz no mundo que não seja a partir do conhecimento do que é o território. E afirma que “o território é o lugar em que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência”.

Em outra obra, Santos (1998, p. 62), então, propõe a relação entre território e cultura. Mais precisamente, o autor define a importância de se considerar o território enquanto dado simbólico, “um mundo de símbolos, que ajuda a criar essa amálgama, sem o qual não se pode falar em territorialidade”. Esta preocupação em integrar os chamados dados simbólicos ao território é partilhada por outras análises, dentre elas a realizada por Haesbaert (2004), na qual traça importantes diálogos com a obra de Santos (1994; 1998; 2007). Um deles se refere exatamente à dimensão simbólica que compõe o território.

Uma noção de território que despreze sua dimensão simbólica, mesmo entre aquelas que enfatizam seu caráter eminentemente político está fadada a compreender apenas uma parte dos complexos meandros dos laços entre espaço e poder (Haesbaert, 2004, p. 92).

Santos (1998; 2007) e Haesbaert (2004) enfatizam a urgência de se empregar uma leitura integrada do espaço social, propondo a revisão da utilização do termo território. O que se pretende não é deixar a centralidade do poder material em nome de uma ditadura do poder simbólico ou cultural. A questão apresentada tenta sugerir exatamente o contrário, a necessidade de integração, de uma análise que contemple este híbrido entre material e simbólico, entre as dimensões natural e cultural.

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território deve ser entendido como *território usado*, não o território em si. Santos (2007, p. 14) nos clarifica a respeito deste *território usado*:

O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho; o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida. O território em si não é uma categoria de análise em disciplinas históricas, como a geografia. É o *território usado* que é uma categoria de análise.

É esta nova concepção de “território usado” que traz a necessidade de as ciências sociais ampliarem os limites explicativos para além da razão da matriz iluminista. Assim, sem perder de vista o rigor do método, revelam-se as críticas culturalistas, cada vez mais ressonantes, ao paradigma científico até então vigente no campo da geografia.

Questões novas estão sendo colocadas para os indivíduos e para a sociedade e, conseqüentemente, para as disciplinas que propõem ampliar o conhecimento sobre a dinâmica e interação entre os indivíduos, as sociedades e os espaços que ocupam (Santos, 1998). O autor em, outro momento, avança nessas *questões novas* e destaca que:

O conteúdo do território mudou, fundamentalmente com a globalização, seja o conteúdo demográfico, o econômico, o fiscal, o financeiro, o político. O conteúdo de cada fração do território muda rapidamente. Essa instabilidade e nervosismo atuais do território são a representação empírica do nervosismo, da nervosidade, da impaciência e do vulcanismo da nação (Santos, 2007, p. 20).

Desse modo, a resposta ao desafio que se colocam os geógrafos, para compreender o mundo revelado no espaço geográfico, requer também considerar a força dos símbolos, das imagens e do imaginário como parte integrante dos conteúdos da disciplina. Mais do que inspirador dos mitos e base da organização dos rituais que compõem o imaginário, o espaço é, ao mesmo tempo, continente e conteúdo dos seus signos e seus símbolos.

Há hoje na geografia uma forte consciência do poder simbólico do território, estabelecido pelos seus conteúdos materiais e pela sua natureza, todos portadores de significados, algumas vezes múltiplos e identificáveis pelos utilizadores dos lugares. Em outras palavras, o território, enquanto fórmula e símbolo, é o continente que afeta o seu conteúdo social e é da mesma forma afetado por ele (Santos, 1998; Haesbaert, 2004).

Deste modo, outros autores compartilham de um olhar mais cultural sobre o território. Ramadagem (1998), por exemplo, apresenta sua idéia sobre o conceito, que pressupõe um povo, um grupamento com unidade cultural, o qual reclama uma dada porção do espaço como exclusivamente sua, um espaço vivido, um “território usado” (Santos, 2007), campo de representações simbólicas, *locus* de solidariedades territoriais, percebido muito mais pelo sentimento do que pela lógica.

Para viabilizar a existência e a reprodução de uma cultura específica, esse território deve ser manejado através de práticas espaciais ligadas à cultura. Portanto, para a autora “o território é tanto um conceito pragmático (político)

quanto simbólico (que não necessita obrigatoriamente de um espaço físico limitado)” (Ramadagem, 1998, p. 48). Ela define ainda territorialidade como um conjunto de práticas para o controle de um território.

Há, entretanto, outros autores que mais diretamente enfatizam a perspectiva ideal-simbólica do território. É o caso, por exemplo, de Bonnemaïson e Cambrèzy (1996). Para esses autores, segundo Haesbaert (2007), a abordagem utilitarista de território não dá conta dos principais conflitos do mundo contemporâneo.

O poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico (Haesbaert, 2007, p. 50).

Bonnemaïson e Cambrèzy (1996) enfatizam que a ligação dos povos tradicionais ao espaço de vida era mais intensa porque, além de um território-fonte de recursos, o espaço era “ocupado” de forma ainda mais intensa através da apropriação simbólico-religiosa.

Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer (Haesbaert, 2007, p. 51).

Bonnemaïson e Cambrèzy (1996) deixam clara a natureza simbólica das relações sociais na sua definição de território. A força de sua carga simbólica é tamanha que o território é “um construtor de identidade, talvez o mais eficaz de todos” (Haesbaert, 2007, p. 51).

Nos termos da geografia humana, o território é formado por centros aos quais atribuímos valor, implicando em experiências e sentimentos espaciais, com atribuição de significados que levam à organização do espaço e à sua gestão. Tais significados são fornecidos pela cultura, pois “o que começa como espaço indiferenciado transforma-se em lugar na medida em que o conhecemos melhor e o dotamos de valor” (Tuan, 1983, p. 6). Assim, a experiência do lugar e sua posterior valorização, ou não, pode ser direta ou indireta e conceitual, sendo também mediada por símbolos, ou seja, pela dimensão cultural.

Com isso, acredito que muitas das discordâncias e incoerências detectadas e que contribuíram na discussão acerca do conceito de território, puderam aqui ser contemporizadas, ainda que parcialmente. A pretensão não é, definitivamente, solucionar a questão, cristalizando uma definição de território que esteja de acordo com os objetivos perseguidos neste trabalho.

Na realidade, esta breve revisão a poucas, mas importantes, vozes que teorizam sobre o território, especificamente no âmbito da ciência geográfica, buscou contribuir para a adequação deste termo para uma análise sobre os elementos que compõem o cotidiano escolar como um território, junto à compreensão dos processos que fazem parte da construção da identidade cultural, sob o enfoque territorial, dos educandos e educandas pesquisados neste trabalho.

Partindo, assim, de uma noção de território que não se restrinja ao campo das relações e ambientações físicas e nem das relações de poder, mas que priorize as considerações subjetivas relacionadas com os elementos culturais específicos, que também constroem esse território, é que pretendemos compreender a identidade territorial, que será tratada no capítulo seguinte.