

DOSSIÊ: ETNICIDADE, REGIÃO E NAÇÃO

EM BUSCA DE UM LÉXICO PARA TEORIZAR A EXPERIÊNCIA TERRITORIAL CONTEMPORÂNEA*

Rita Segatto**

Resumo

O presente texto discute os conceitos de território e espaço no contexto da experiência territorial contemporânea, redefinindo-os em função da experiência migrante dos grupos étnicos, religiosos e outros. Muitas vezes, o espírito do território deixa de ter uma localização espacial fixa, gerando uma inversão na relação povo-território, já que o território passa a ser um atributo espacial móvel da população.

Palavras-chave: Território, espaço representado, espaço apropriado, experiência.

Definições

Espaço, território, lugar: esses termos, em uma tarefa analítica como a que aqui empreendo, não são nem podem ser intercambiáveis. Cada um deles tem um papel, e seu sentido deve colaborar de forma particular para entender o contexto da vida humana. Quando abordadas

* Publicado simultaneamente em espanhol como "En busca de un léxico para teorizar la experiencia territorial contemporánea". In: PIAZZINI, Carlo Emilio (Comp.): *(Des)territorialidades y (no) lugares: procesos de configuración y transformación social del espacio*. Medellín: INER – Instituto de Estudios Regionales, Universidad de Antioquia/Hombre Nuevo Editores, 2005. Traduzido por Carlos Henrique Siquiera.

** Professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.
E-mail: rsegatto@terra.com.br

sob uma perspectiva simbólica, nossas apropriações discursivas do “espaço natural” que nos contém e atravessa mostram-se ciclicamente deficientes e transbordadas por crises históricas ou catástrofes naturais que provam sua precariedade diante da realidade inapreensível de um horizonte material, ao mesmo tempo revelada e escondida, aprisionada e vazada por elas. Por isso, se tratamos de definir o *espaço* dentro do cânone teórico que acata a referência a um plano simbólico ordenador do sentido, creio ser possível dizer que o espaço pertence a esse domínio *dò real*, e é uma precondição de nossa existência, uma realidade inalcançável que sempre demonstrará exceder as categorias e medidas que lhe lançamos como uma rede ao mar, comprovando ser, ao mesmo tempo, rígido e elástico, contido e incontido, narrável e não-narrável, comensurável e furtivo.

A noção de *território* é de uma ordem mais acessível, porque o termo já nasce como representação. É, por assim dizer, *espaço representado e apropriado*, uma das formas de apreensão discursiva do espaço. Mas não qualquer forma de apreensão. Não é, por exemplo, uma representação científica do espaço, como os enunciados na linguagem formalizada da física, da geometria, ou da trigonometria, ou as fórmulas topológicas dos matemáticos e físicos, ao criar modelos para atribuir uma “forma” ao espaço. Território alude a uma apropriação política do espaço, que tem a ver com sua administração e, portanto, com sua delimitação, classificação, habitação, uso, distribuição, defesa e, muito especialmente, identificação.

Para o geógrafo Edward Soja (1993, p. 183), a territorialidade “contém alusões a noções particularizadas, como soberania, propriedade, disciplina, vigilância e jurisdição”.¹ Território é sempre representação social do espaço, espaço fixado e espaço de fixação vinculado a entidades sociológicas, unidades políticas, órgãos de administração, e a ação e existência de sujeitos individuais e coletivos. Portanto, não é espaço nem qualquer lugar. Território é espaço apropriado, traçado, percorrido, delimitado. É um âmbito sob o controle de um sujeito individual ou coletivo, marcado pela identidade de sua presença e, portanto, indissociável das categorias de domínio e de poder. Pela mesma razão, não existe idéia de território que não venha acompanhada de uma idéia de fronteira. Limite e território, em uma definição tributária da noção de “territorialidade” de Roberto Sack (1986), são noções correlativas, indissociáveis, e isto se

deriva em noções várias de adjacência, continuidade, contigüidade, descontinuidade e alteridade.

Não há território sem sujeito de apropriação – sujeito em posse e em posição; e não há território sem Outro. O território é, nessa perspectiva, uma realidade estruturada pelo campo simbólico e, assim como o espaço, é do domínio do real, suposto, mas alcançável em si, só acessível nos formatos que a fantasia lhe permite assumir. Vale ressaltar que entende-se como concreções do imaginário espacial de uma época e cultura as linguagens da arquitetura e do urbanismo, os circuitos recorrentes da transumância individual ou coletiva e as paisagens a que nos apegamos. O território é a dimensão econômico-política dessa realidade imaginária, e envolve sua propriedade, administração e estratégias defensivas, campo da fantasia do domínio do sujeito e da ideologia patriótica ou nacionalista de um povo. O lugar – e, sobretudo, o lugar de assentamento de um sujeito individual e coletivo – é o suporte onde essas produções espaciais e territoriais se concretizam, onde se erguem suas balizas e também, inevitavelmente, onde os limites de um real emanado da materialidade do espaço físico e natural emergem em crises periódicas e imprevisíveis, mostrando a precariedade dos trabalhos da imaginação e o trajeto indeterminável da história.

Para aceder às diferenças importantes entre espaço, lugar e território podemos apegar-nos, alternativamente, a uma perspectiva que afirma serem construídos por dispositivos de um poder onipresente que nos instala – nos sujeita e subjetiva – neles de uma forma particular para cada época e cultura, à maneira de Foucault; ou, como acabo de fazer, podemos apelar ao modelo ternário de um real, à maneira de Lacan. Esse modelo ternário faz alusão a um real, que somente se revela ao aflorar em crises naturais ou históricas e desestabilizar o esquema simbólico que organiza os significados, e a um imaginário emanado das fantasias de um sujeito individual e da ideologia de um sujeito coletivo. Mas o importante e o coincidente em qualquer dessas duas perspectivas, em tudo mais tão antagônicas entre si, é que nunca as percepções e concepções dos desenhos espaciais, da experiência de lugar e os apegos territoriais são independentes de um sentido do *nós*, seja este instituído ao mesmo tempo que o sentido de um *eles* – como em Foucault –, ou faça sua entrada em cena como significante na sintaxe geral do conjunto desses elementos, como em Lacan.

Esse conjunto de características faz com que aquilo que denominamos território constitua-se em significante de identidade (pessoal ou coletiva), em instrumento nos processos ativos de identificação e em representação da identidade em um sentido que poderíamos chamar de militante. Trata-se de uma espécie de militância da identidade, de um ativismo dos processos de identificação. O território é o cenário do reconhecimento; as paisagens (geográficas e humanas) que o formam são os emblemas em que nos reconhecemos e em que cobramos realidade e materialidade ante nossos próprios olhos e os olhos dos outros.

Assim, quando não restam outros, nos reduzimos e remetemos ao território do nosso corpo como primeiro e último bastião da identidade. É por isso que a violação dos corpos e a conquista territorial têm andado e andam sempre de mãos dadas ao longo das épocas mais variadas, das sociedades tribais às mais modernizadas. Os exemplos disso chegam até os dias de hoje, quando, nas imagens de tortura da prisão de Abu-Graib, não restam dúvidas da sexualização da submissão dos corpos em um processo de invasão contemporânea.

É por isso que o território tem esse caráter especular, como todo discurso, como toda narrativa. É uma representação que nos representa: nunca algo puramente referenciado pelas descrições que dele fazemos, objetivamente, em nossos enunciados, mas sempre um índice que denuncia onde estou, quem sou, a qual “nós” pertencem, onde me localizo como significante encadeado a ele em uma sintaxe singular.

O território sempre existe marcado pelos emblemas identificadores de sua ocupação por um grupo particular, inscrito pela identidade desse grupo que o considera próprio e transita por ele livremente. Chamamos isso de “cultura”, e me parece interessante que a paisagem mesma e o paisagismo pictórico de uma nação ou região funcionem, às vezes, como uma pintura histórica, como um monumento de uma história e de uma civilização.² Isso é assim porque a paisagem é o emblema de um território para os que dele se apropriam, da mesma forma que as tradições, os monumentos e os lugares históricos que abarca, fixa e significa seu vínculo indissolúvel com um grupo humano.

Nos regimes modernos, são os Estados nacionais as figuras jurídicas que exercem domínio ou soberania sobre o território de um país, respondendo por sua administração e defesa. Nos regimes feudais, é o senhor ou nobre da comarca o dono da terra e de tudo que ela contém.

Contudo, no que poderíamos chamar de contemporaneidade não-feudal – caracterizada, devido a um conjunto de razões que não é possível examinar aqui, pelo declínio e deterioração dos Estados nacionais –, máfias urbanas, condomínios imobiliários, facções partidárias, uniões comerciais, igrejas e uma variedade de entidades desse nível intermediário controlam e administram, direta ou indiretamente, cotos territoriais. De uma perspectiva local, esse processo se apresenta e parece resultar de recortes tribalistas perpetrados progressivamente sobre um espaço antes defendido como politicamente contínuo. De uma perspectiva global, o eminente geógrafo brasileiro Milton Santos nos oferece uma descrição com grande poder de síntese sobre o mapa que emerge:

[...] os territórios nacionais se transformam em um espaço nacional de economia internacional [...]. A noção de territorialidade é ameaçada e não falta que fale de desterritorialização (IANNI, 1992, p. 94; MARGOLIN, 1991, p. 100), atribuindo-lhe alguns significados extremos, como o da supressão do espaço pelo tempo (VIRILIO, 1984) ou o do surgimento do que chamam de “não-lugar” (AUGE, 1992) [...]. As empresas multinacionais curto-circuitam os Estados (PETRELLA, 1989; ANDRADE, 1994), exercendo o que Aldo Paviani e N. Pires (1993, p. 125-136) chamam de “gestão externa de territórios” [...]. A globalização [e cita VELTZ (1993, p. 52)] deve ser entendida como uma “gestão global de múltiplas diferenciações territoriais” [...]. Se verifica uma verdadeira “erosão da soberania nacional” [cf. SCHILLER, 1986, p. 21-34]. (SANTOS, 2004, p. 244-245)

Milton Santos associa território de forma geral a “normas” de utilização e o define como espaço regulado. À medida que uma entidade – grupo econômico, sociedade, ou coletividade étnica ou religiosa – se expande e se apropria de um território, recobrando-o com suas marcas de cultura e administrando-o com suas próprias normas, ela fixa também lugares para seus rituais e cerimônias de ordem religiosa ou cívica. Essas cerimônias, com suas fórmulas e procedimentos repetidos rigorosamente em tempo e lugar estabelecidos, são a dramatização, a inscrição performativa do espaço por um grupo humano.

Isso quer dizer que uma sociedade ocupa um território, mas sua constituição como coletividade pode ser anterior no tempo a seu contorno territorial para cada época, assim como a construção como nação, como

sociedade unitária, pode ocorrer depois e a partir de seu assentamento em um território. Acontece também que, ao longo de sua história, as nações expandem ou reduzem seus contornos, em geral como consequência de conflitos de fronteiras. Esses fenômenos revelam que uma nação tem um território próprio, mas não se confunde com ele.

Como demonstrou Benedict Anderson, a nação se revela à análise como uma entidade inapreensível, demandando um grande esforço para alcançar uma definição não falsificável por nenhum dos casos conhecidos. Para Anderson, como se sabe, uma nação é uma comunidade imaginada a partir de eventos ou temas compartilhados e aos quais todos os seus membros habituam-se a referir. Em outras palavras, uma nação é um grande âmbito ou espaço de interlocução delimitada pela circulação de referentes discursivos conhecidos por todos, ou de conhecimento comum. Portanto, como esse autor demonstra com sua detalhada análise de caso, não é uma língua comum, nem uma religião comum, e nem sequer uma lei comum o que dá realidade e unidade a uma nação, mas um território de referências compartilhadas. É por isso que a circulação da imprensa escrita é concomitante com o período de emergência de Estados nacionais, e fundamental para o desenho de seus contornos.

Na realidade, nas definições de território que venho propondo, o espaço da natureza, como noção de uma paisagem natural e pré-cultural, quase desaparece. Trata-se de definições muito mais radicais que a formulação clássica entre os geógrafos humanos para superar o determinismo ambiental do século XIX. Essa formulação faz referência a uma interação entre a sociedade e o meio ambiente preexistente, e supõe que a cultura trabalha com materiais oferecidos por sua área natural, originando assim uma paisagem cultural idiossincrática (SAUER, 1963). O âmbito territorial de uma cultura seria, aqui, resultado dessa interação. No modelo que proponho, nem os aspectos do território nem da paisagem que o marca e lhe confere identidade aparecem como preexistentes ou “naturais”, uma vez que território é uma noção plenamente histórica e política. E, como argumentarei, na modernidade avançada chega a desprender-se de ancoragens materiais fixas e a adquirir mobilidade.

Contudo, o espaço-natureza não desaparece, mas permanece como índice irreduzível da existência do Outro, da alteridade. Faço alusão aqui à resolução criativa que Judith Butler encontra para a oposição

entre idealismo construtivista e materialismo. Em seu livro *Bodies that matter*, esta autora desdobra o argumento freudiano e aponta a materialidade como o primeiro Outro. A ruptura da unidade orgânica com o corpo materno ocorre e é sentida simultaneamente como evidência da existência de um horizonte material e como limite para a completude e onipotência de um sujeito que, justamente mediante esse processo, emerge como tal. É como matéria que se aparta e retorna incontrolável que experimentamos a falta pela primeira vez. A lei faz sua entrada como excisão e corte no corpo, criando com isso uma margem de natureza-materialidade que passa a ser experimentada como limite, um efeito da lei. Nas palavras de Butler (1993, p. 67):

As categorias lingüísticas destinadas a “denotar” a materialidade do corpo são elas mesmas perturbadas por um referente que nunca pode ser resolvido ou contido completamente ou permanentemente por nenhum significante. De fato, esse referente persiste só como um tipo de ausência perdida, aquilo que a linguagem não captura, mas que, em troca, impulsiona a linguagem repetidamente a intentar sua captura, sua circunscrição – e a fracassar nesse intento. Essa perda toma seu lugar na linguagem como uma chamada ou demanda insistente que, enquanto está na linguagem, nunca é completamente da linguagem.

Em outras palavras, o espaço-natureza, assim como o corpo em sua materialidade, joga, na experiência, o papel de limite das possibilidades da linguagem e das obras da imaginação – econômica, arquitetônica, urbanística, militar ou política –, o resto que não pode ser incorporado, a garantia contra a onipotência voluntarista dos sujeitos. A materialidade mesma, o horizonte referencial da fala, ao mesmo tempo em que não pode ser “colapsada sumariamente a uma identidade com a linguagem, é o que coloca essa demanda em e na linguagem” (BUTLER, 1993, p. 68-69), percebida como falta ou inaptidão da capacidade discursiva. Dessa forma, é possível compreender a clausura ideológica de nossos desenhos espaciais – entre eles, o território –, sem cair em um idealismo construtivista e em um relativismo que cederiam à sua inclinação para um fechamento autocomplacente e à pretensão de recobrir e totalizar a realidade histórica e natural.

Outra tentativa de atribuir um papel à realidade material e externa aos sujeitos apela à análise de como o cenário espacial é introduzido no discurso. Encontramos um exemplo na coleção de ensaios intitulada *Freudismo: um ensaio crítico*, assinada por Valentin Voloshinov, mas cuja autoria é atribuída a Mikhail Bakhtin, no qual se descreve esse espaço de interlocução na escala interpessoal e seu papel no diálogo entre sujeitos particulares. O ensaio em questão se chama “O discurso na vida e o discurso na arte (acerca da poética sociológica)” e, em sua parte III, o autor vai argumentar que na vida está claro que “o discurso não é auto-suficiente” já que “surge de uma situação pragmática extraverbal”, em que o papel do extraverbal fica a cargo, freqüentemente, dos eventos do campo espacial e físico:

Como se relaciona o discurso na vida com a situação extraverbal que o engendra? Permita-nos analisar esta questão empregando um exemplo deliberadamente simplificado. Duas pessoas estão sentadas em uma casa, ambas em silêncio; uma delas diz “Bem!”. [...] Isolada, a manifestação “Bem!” é vazia e inteligível. [...] Que é o que nos falta? Falta-nos o “contexto extraverbal” que converte a palavra “bem” em uma locução significativa para ouvinte. Esse contexto extraverbal de um enunciado compreende três fatores: 1) o *campo espacial comum* dos interlocutores (a unidade do visível, nesse caso a casa, a janela etc.); 2) o *conhecimento e a compreensão da situação* que os interlocutores compartilham; e 3) *sua valoração comum* dessa situação. No momento em que o colóquio se produziu, ambos os interlocutores olhavam a janela e viam que havia começado a nevar; ambos sabiam que estavam já em plena primavera; finalmente, ambos estavam fartos do inverno prolongado [...]. O enunciado dependeu diretamente do “conjuntamente visto” [...], “conjuntamente sabido” [...] e “unanimemente valorado” [...] esse fenômeno fundamentalmente social é completamente objetivo; consiste, sobretudo, na unidade do mundo que entra no campo do locutor [...] e na unidade das condições reais da vida, que gera uma comunidade de juízos de valor. [...] De modo que na vida prática todo enunciado é uma entinema [proposto] social objetivo. Representa algo assim como uma “contra-senha” que só conhecem os que pertencem ao mesmo campo social. Contudo, o campo unificado do qual depende essa manifestação pode expandir-se no espaço e no tempo. (VOLOSHINOV, 1992, p. 175-179)

O espaço, dessa forma, em qualquer escala de que se trate, contém os temas aos quais a interlocução faz referência. Creio, porém, que é possível complementar essa formulação notando que os enunciados que circulam responsivamente entre os interlocutores traçam seu âmbito, até o ponto em que cabe perguntar se a interlocução não constitui, por meio de atos seletivos ou mesmo criativos, o espaço territorial em que tem lugar, se não erige suas cercas espaciais com base nos acordos que selam a mutualidade dos que falam. Nesse sentido, é interessante para meu argumento destacar que os rituais da comunicação erigem e instalam a comunalidade do ambiente em que tem lugar e, nesse sentido, se poderia chamá-los de “rituais idílicos”: materializam seus territórios compartilhados, esculpem o espaço comum, mediante um trabalho de seleção e realce.

Os interlocutores selecionam verbalmente os eventos de uma ambiente aos quais outorgam significação para sua situação de comunalidade e obliteram outros. Instalam, assim, um território próprio e, no mesmo ato, sua própria comunalidade como sociedade. Nesse sentido, mais que de uma determinação pelos eventos do espaço físico, deve-se falar de uma produção de mutualidade e de territorialidade que emana dos interlocutores e se imprime nos espaços que eles atravessam (isso é assim, inclusive quando o falante se encontra só, monologando. Nesse caso, seu enunciado, em seu circuito de ida e volta, em seu retorno reflexivo, não deixará de oferecer um desenho ao espaço ocupado pelo sujeito. Todo ato de fala pressupõe, até fisicamente, um âmbito espacial de circulação entre a emissão e a recepção).

Em tempos como os atuais, essa mobilidade dos cenários da comunalidade se torna crucial para entender o que aqui busco caracterizar como um novo paradigma territorial, ou como nova forma de territorialidade em curso.

Governo, população e território: Foucault e sua história da governabilidade

Na primeira parte deste ensaio utilizei o modelo laciano das três ordens da realidade – o real, o imaginário e o simbólico – para organizar as idéias sobre espaço e território. Nesta parte, obtenho de

Michel Foucault a inspiração para a análise histórica da relação entre poder, população e território. Não ignoro o antagonismo teórico entre os dois grandes intelectuais, mas opto por pertencer a uma linhagem de autores que aposta na possibilidade de encontrar um ponto de compatibilidade, como Judith Butler, ao longo de toda sua obra até o presente momento, ou Stuart Hall (1996). O mesmo Foucault se refere a Lacan com inequívoca simpatia em uma entrevista de 1981, e encontra um elemento comum na investigação do sujeito que ambos empreenderam para, segundo explica, liberá-lo da concepção muito tradicional da filosofia e das idéias das ciências humanas nos anos de 1950, que ora o decretava como radicalmente livre para optar, ora como um autômato determinado por condições sociais.

No mundo de hoje seria possível dizer que há um novo processo em curso no que se refere à “territorialidade”, entendida como experiência particular, histórica e culturalmente definida, do território. Grupos que se comportam como pátrias secundárias em suas formas de organização e de apelação à lealdade e, em especial, à exibição ritualizada de fórmulas que expressam essa lealdade se expandem criando faixas de identidade comum. Pode-se dizer que as pessoas carregam seu território nas próprias costas, e que se trata de territórios extensíveis, que crescem à medida que suas respectivas populações se expandem. Gradualmente, um povo pareceria não mais ser definido como o conjunto de habitantes de um território geograficamente delimitado, mas sim como um grupo que porta a heráldica de lealdade comum e, com isso, institui um território no espaço que ocupa.

Nesse processo, os marcos e marcadores territoriais se transladam, acompanhando deslocamentos humanos – cada vez mais massivos –, ou incorporando, agregando, em constante expansão, novos membros, novos fragmentos populacionais, a cada passo. “Isóbaras” sociopolíticas, faixas territoriais cuja unidade é estabelecida por sinais diacríticos de adesão são desenhadas no mapa mundial. Diversos grupos parecem trabalhar ativamente em processos de expansão tentacular e se esforçam por imprimir os lugares que habitam com marcas de uma paisagem que emana cada vez mais da bagagem mental, de um estilo de comportamento e de um padrão de edificação. E, com isso, vão criando território à medida que agregam novos membros. Etnicidade e religiosidade adaptam-se cada vez mais ao papel de repertório de emblemas

que servem nessa nova modalidade de territorialização: a etnicidade cada vez menos densa em conteúdos que os antropólogos chamam culturais e cada vez mais enfática nos aspectos icônicos e estereotípicos da tradição; a religiosidade cada vez mais superficial em seus conteúdos doutrinários e na profundidade da discussão teológica, para dar lugar à ênfase nas fórmulas litúrgicas, disciplinares e ornamentais.

Poderíamos tentar entender essa nova experiência territorial à luz da transformação das formas de governo que Michel Foucault analisa em seus seminários do Collège de France dos anos de 1977-1978, e de 1978-1979 (*Securité, territoire, population e Naissance de la biopolitique*, publicados em francês em 2004 e, todavia, ainda inéditos em inglês, castelhano e português). Em sua análise, prenunciando o seminário de 1975-1976 (*Il faut défendre la société*) e acessíveis em referências dispersas em outros volumes, Foucault esboça uma história das modalidades de governo e distingue o que chama de um “governo do território” de um “governo de população”.

Para Foucault, o século XVIII havia sido palco de uma transição na “história da governabilidade”, que passou

de uma arte de governo e uma ciência política, de um regime dominado por estruturas de soberania a um regulado por técnicas de governo, voltando-se para o tema da população e, portanto, também para o nascimento da economia política. (FOUCAULT, 2000, p. 217-218. Tradução da autora)

Na Idade Média e na Antiguidade Clássica, a questão da governabilidade se reduz a uma série de tratados com “conselhos ao príncipe”, que versam sobre as qualidades pessoais necessárias para os governantes. Entre meados dos séculos XVI e XVIII, são substituídos por tratados sobre a “arte de governar” (p. 201).

Desde a origem da questão caracterizada por Foucault como “da governabilidade”, a dimensão religiosa e a dimensão territorial se entrelaçam. Nessa longa “história da governabilidade” (p. 219), é a religião – ou, mais exatamente, as adesões religiosas – que inicia um processo de “dispersão” e, como ele, inocula o princípio de um tipo diferente de territorialidade:³ “a desarticulação das estruturas do feudalismo leva ao estabelecimento das enormes administrações territoriais dos Estados

coloniais”. Ao mesmo tempo, tem lugar um movimento totalmente diferente resultante da Reforma protestante e da Contra-reforma católica, que estabelece regras espirituais precisas para o comportamento pessoal e a elas condicionam a salvação: “Ocorre um movimento duplo, então, entre a centralização do Estado, por um lado, e a dispersão da dissidência religiosa, por outro” e se coloca assim, “na interseção dessas duas tendências”, o problema de “como ser governado, com que rigor, por quem, para que finalidade, por que meios e demais”. Emerge assim o que Foucault chama da “problemática do governo” em geral (FOUCAULT, 2000, p. 202).

As diferentes leituras históricas que recaem sobre o livro *O príncipe*, de Maquiavel (escrito em torno de 1505 e publicado em 1515), são indicativas, para Foucault, dos conceitos e valores de cada época a respeito do que seja governar e, para o que nos interessa aqui, do que seriam as relações entre governo, população e território. Interessa-nos, sobretudo, a reemergência d’*O príncipe* no princípio do século XIX. Nesse momento, apesar de suas discrepâncias, os autores parecem convergir em uma crítica a uma teoria da arte de governar centrada na figura do príncipe governante como princípio da racionalidade e buscar uma racionalidade intrínseca na própria da arte de governar não subordinada à relação do príncipe com seu principado, com o qual ele mantinha uma relação de singularidade e externalidade (FOUCAULT, 2000, p. 204). Já, desde o mesmo século XVI, com a publicação, em 1576, da obra de La Perrière, *Miroir politique*, muito valorizada por Foucault para a elaboração dessa história, e mais tarde, já no século XVII, com o ensaio para a instrução do Delfim da França, escrito em 1640 por La Mothe Le Vayer, percebe-se uma busca de parâmetros objetivos para uma arte de governar não centrados na personalidade nem na relação do príncipe com seu domínio, mas próprias de um Estado e de uma sociedade – diferente da “singularidade transcendente do *Príncipe* de Maquiavel” (FOUCAULT, 2000, p. 206).

O importante a ser ressaltado aqui é que a doutrina do príncipe, como toda “teoria jurídica da soberania”, concentra-se em “traçar uma linha entre o poder do príncipe e qualquer outro poder” atuante na sociedade (o de cada pessoa sobre si mesma, o do pai sobre a família, o do superior em um convento, o do instrutor sobre o aluno...), e seu objetivo

é “explicar e justificar essa descontinuidade essencial”. Desde a Idade Média até o século XVI, o princípio jurídico da soberania era definido como o poder sobre “um território e conseqüentemente sobre os sujeitos que o habitam”. Nesse sentido, afirma Foucault (2000, p. 208), “podemos dizer que o território é o elemento fundamental tanto no principado maquiaveliano como no principio jurídico da soberania tal como definido pelos teóricos e filósofos do Direito”.

A crítica que prosseguiu até o século XVIII se fundamentou na proposta diversa de uma arte de governar, baseada justamente na continuidade e na articulação entre todos os poderes, e sua

definição de governo de maneira alguma se refere ao território: governam-se as coisas. [...] uma sorte de conjunto composto de seres humanos e coisas. As coisas, nesse sentido, das quais o governo tem que se ocupar são as pessoas, mas as pessoas em suas relações, suas conexões, suas imbricações com tudo aquilo que é riqueza, recursos, meios de subsistência, o território com suas qualidades específicas, clima, irrigação, fertilidade etc.; pessoas e sua relação com aquelas outras coisas que são costumes, hábitos, maneiras de atuar e pensar etc.; e, finalmente, pessoas em sua relação, ainda, com aquelas coisas que podem ser os acidentes e infortúnios, tais como os acidentes, epidemias, morte etc. O fato de que o governo concerne a coisas entendidas de outra forma, a essa imbricação de pessoas e coisas, é, eu creio, imediatamente confirmado pela metáfora que é inevitavelmente intocada em todos esses tratados de governo, isto é, a de um barco. (FOUCAULT, 2000, p. 208-209)

Nesses dois sentidos, soberania, em sua posição de externalidade e em seu domínio exercido sobre um território, e a arte de governar – em sua posição de imanência e em seu domínio exercido sobre a articulação de pessoas e coisas – revelam-se modelos opostos de governabilidade. A tensão entre os dois sistemas de signos se prolonga durante todo o século XVII até o princípio do século XVIII, imobilizando o progresso da arte de governar.

Somente a partir da explosão demográfica do século XVIII e com maior abundância de dinheiro (no ensaio que resenho, Foucault não menciona as colônias, mas elas estão certamente incluídas), sobrevém o

“desbloqueio” da arte de governar, que deixa para trás a antiga forma de soberania e passa a impor o princípio de “razão de Estado”. Começa, então, o desenvolvimento das estatísticas e uma economia que abandona o modelo doméstico para transformar-se em uma “economia política” do público, baseada na “percepção de novos entrelaçamentos entre população, território e riqueza” (p. 217), para a qual a família não é mais que um segmento de uma totalidade (p. 215-216). A arte de governar não mais se apóia em razões transcendentais e cosmológicas, mas deve encontrar seus princípios no que é essencial à realidade do Estado (p. 213). As noções e os problemas relativos à população vão assumindo centralidade, e a “população passa a perceber-se, acima de tudo, como a finalidade última do governo” (p. 216).

A disciplina nunca foi mais importante ou mais valorizada que no momento em que se tornou importante administrar uma população [...] como *datum*, como campo de intervenção e como objetivo das técnicas de governar. (FOUCAULT, 2000, p. 219)

O princípio de soberania não deixa de permanecer vigente, e até com mais força, agora não como fonte e razão da qual resulta a arte de governar, mas transformada justamente naquilo que, por residir na articulação entre território e população, é uma jurisdição regulada pela lei e pelas instituições.

Ao finalizar sua exposição nesse ensaio que, como disse, resume as principais idéias do curso do ano letivo de 1977-1978 no Collège de France, Foucault (2000, p. 221-222) sintetiza da seguinte maneira a seqüência das “grandes economias de poder no Ocidente”:

Primeiro veio o Estado de justiça, nascido em uma territorialidade de tipo feudal e correspondente em grande parte a uma sociedade da lei – leis do costume e leis escritas [...]. Segundo, o Estado administrativo, nascido nos séculos XV e XVI em uma territorialidade de fronteira e já não mais de tipo feudal, um Estado administrativo que corresponde a uma sociedade de regulações e disciplinas. Finalmente, o Estado de governo, que não é mais essencialmente definido por sua territorialidade, pela superfície que ocupa, mas pela massa: a massa da população, com seu volume, sua densidade; com o território que recobre, claro, mas este somente como um dos seus componentes. E

este Estado de governo, fundamentado em sua população e que faz referência e pode recorrer ao instrumento do conhecimento econômico, corresponderia a uma sociedade controlada por aparatos de segurança [...]. Tratarei de mostrar, ademais, que essa governabilidade nasce, em primeiro lugar, de um modelo arcaico, o da pastoral cristã. [...] A pastoral, as novas técnicas diplomático-militares e, finalmente, a polícia, creio eu, foram os três elementos que tornaram possível a governamentalização do Estado.

Portanto, poder-se-ia dizer que, tardiamente, a paisagem, em uma transição gradual, da arte de governar (própria do Estado administrativo) ao Estado de governo (próprio da era da governamentalidade em que vivemos) corresponde, também, à passagem da sociedade de disciplina (ou sociedade penal) à sociedade do controle, na qual o papel de um poder pastoral se vê exacerbado.

Em seu delineamento de uma história do poder, Foucault vê no modelo pastoral a mais eficiente das tecnologias de poder, que, incorporadas e processadas juridicamente pelo Estado moderno, passam a constituir a sociedade de controle em sua expressão mais acabada.

De todas as sociedades da história, as nossas – quero dizer, aquelas que apareceram ao final da Antiguidade, na vertente ocidental do continente europeu – talvez tenham sido as mais agressivas e as mais conquistadoras; foram capazes da violência mais assombrosa contra elas mesmas, assim como contra outras. Inventaram um grande número de formas políticas diferentes. Várias vezes seguidas modificaram em profundidade suas estruturas jurídicas. É preciso recordar sempre que somente elas desenvolveram uma estranha tecnologia de poder, ao tratar com pulso de pastor a imensa maioria dos homens como rebanho. [...] Ao conseguir combinar esses jogos – o jogo da cidade e do cidadão, e o jogo do pastor e do rebanho – no que chamamos os Estados modernos, nossas sociedades se revelaram verdadeiramente demoníacas. (FOUCAULT, 2003, p. 361 e 370)

Foucault sintetiza suas idéias sobre as características do poder pastoral, com raízes no mundo hebreu e cristão de épocas bíblicas (assim como suas diferenças com a noção de poder político, vigente no mundo grego antigo) no ensaio de 1981, “‘Omnes et Singulatim’: uma crítica da

razão política”, do qual extraí a citação anterior. Uma síntese mais concisa foi publicada em 1983, no “Afterword”, escrito originalmente em inglês para o livro de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, sobre seu pensamento, com o título de “Por que estudar o poder: a questão do sujeito”. Ali Foucault volta a nos dizer o que já enfatizara, de uma forma ou de outra, tantas vezes: que o poder do Estado no Ocidente moderno é “ao mesmo tempo uma forma de poder individualizante e totalizadora”, e que isso ocorreu porque “integrou um novo formato político, uma técnica de poder antiga originária das instituições cristãs. Podemos chamar de ‘poder pastoral’ a essa técnica de poder” (p. 213).

Essa técnica, cuja função se difundiu e se multiplicou fora da instituição eclesiástica, tem extrema eficiência na modelação dos sujeitos, por várias razões. Dentre elas gostaria de destacar que

não pode ser exercida sem o conhecimento do interior das mentes das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazê-las revelar seus mais íntimos segredos. Implica um conhecimento da consciência e uma habilidade para dirigi-la. (FOUCAULT, 2003, p. 214)

Ele antecipa aqui suas análises na *História da sexualidade*, e “uma relação de dependência individual e completa” entre o pastor e as ovelhas, em que a obediência não é instrumental mas “um fim em si mesma” (FOUCAULT, 2003, p. 367-368). “O pastor exerce seu poder sobre um rebanho, mais que sobre uma terra [...] reúne seu rebanho [...] seus indivíduos dispersos” (p. 359). Portanto, no pastoreio, o rebanho é agrupado, seus elementos se juntam pelo poder da ação do pastor, e se constitui como rebanho por suas técnicas pastorais.

No contexto do Estado, como “moderna matriz de individualização, ou nova forma de poder pastoral” (FOUCAULT, 1983, p. 215), a finalidade da salvação passa a ser substituída pela proposta de uma proteção terrena que hoje poderíamos sintetizar na idéia de “políticas públicas”, com suas diretrizes orientadoras. Mas isso não é o mais relevante para o meu argumento, já que meu foco é o desacoplamento entre povo-rebanho e território, por um lado e, por outro, a concomitante introjeção do poder com suas conseqüências na modelagem dos sujeitos e as marcas desse molde que resultam das técnicas pastorais.

Territorialidade na modernidade tardia: desenhos, índices e dinâmicas sociais

Essa resenha da seqüência de formas de governo formuladas por Foucault lança bases e põe à disposição um vocabulário e um modo de pensamento histórico úteis para sugerir, na atualidade, a emergência de um novo momento na relação população–território, onde a noção de soberania, mais uma vez, parece estar refazendo-se, remodelando-se. Refiro-me a uma realidade político-espacial em processo de reconfiguração. É justamente a partir de suas considerações sobre o poder pastoral e sua funcionalidade específica no Estado moderno que penso poder assentar as bases de um vocabulário capaz de se referir ao modo de constituição dos territórios em uma modernidade avançada pós-estatal. De qualquer maneira, como o título deste meu ensaio adverte, não se trata de nada mais que de um esboço, de uma listagem de conceitos que me permitirão, no futuro, delinear de forma mais precisa esse intento de modelização de uma quantidade de eventos que creio observar tanto no campo da etnicidade como no da religião, e que culminam em um novo desenho e experiência territorial nessa modernidade tardia.⁴

Quanto à subjetividade – “sujeitada” – produzida por um controle de tipo pastoral, pode-se dizer que a população adquire uma consistência e uma concretude sem precedentes, porque se origina em sua própria coesão e não em uma ancoragem territorial. O rebanho, como dizemos, não necessita de um território-âncora – ele traça um território no circuito repetitivo de seus deslocamentos geográficos. O sentimento de pátria que se aliava a uma territorialidade fixa, uma fixação em um território administrado por um Estado, se deteriorou. Essa deterioração acompanha o desmonte de alguns parâmetros constitutivos dos Estados nacionais até o presente.

Não é possível analisar isso em detalhe aqui, mas basta mencionar o que é de conhecimento público: a modificação dos parâmetros definidos outrora da jurisdição estatal por procedimentos que vão desde a contratação de forças mercenárias e prestadoras de serviços terceirizados para a guerra por parte do país central, sede do Império, até os fenômenos de atravessamento dos espaços nacionais por uma economia aquartelada fora de sua jurisdição, no caso dos países de economia periférica (o curto-circuito dos Estados por empresas multinacionais e a gestão externa

dos territórios referidos no fragmento de Milton Santos citado na primeira parte deste ensaio). O que interessa aqui, seguindo a linha analítica de Foucault, é que o Estado já não administra a relação entre população e território como fazia nos tempos da “razão de Estado”, quando as ações de governo eram dirigidas aos entrelaçamentos entre população, território e riqueza, e a soberania estava constituída por uma articulação entre território e população, regulada pela lei e pelas instituições próprias de um Estado. A dimensão pastoral do poder, paralelamente ao fenômeno de sua exacerbação, parece haver adquirido um espectro de ação próprio e já não a serviço dos encargos de um mandato estatal com jurisdição territorial clara.

Que é o território nesse contexto? Em que consiste? Onde se localiza? A que se restringe? Como se demarca? Não se trata de um processo de desterritorialização, nem sequer de uma nova relação com o território, mas de uma nova produção de território. Poderia-se dizer que o Ocidente tardio não só produz seus sujeitos por meio de um poder de controle pastoral, mas, também, nesse mesmo movimento, produz territórios e maneiras de apropriação territorial, novas políticas espaciais. Em que consiste então essa nova experiência territorial, a nova territorialidade? Qual é o papel e o valor político do novo tipo de território que assim aparece como produto do desenho de um rebanho, por sua vez, produzido por um poder pastoral? E, fechando o círculo: que conseqüências têm esse novo processo de territorialização sobre o Estado nacional? Como reverte sua realidade? Deixo essas perguntas colocadas.

Para respondê-las, há que ter em conta o papel de adesões que se percebem e se enunciam como sendo de uma ordem civilizacional, sem sê-lo plenamente – creio eu⁵ –, no sentido denso que damos à noção de cultura dos antropólogos. Com isso quero dizer que, embora o rebanho-povo não se constitua como tal por sua fixação a um território pátrio mas sim por um sentido de unidade que se fundamenta em outros tipos de fidelidades – fidelidades que poderiam ser descritas como de ordem confessional, em sentido amplo –, é essencial para seu sentido de grupo investir em ícones (no sentido dos emblemas para Durkheim, quer dizer, símbolos reduzidos, de baixa densidade), signos demarcadores de uma unidade que pode ser chamada de política. Os ícones que portam constituem uma paisagem que já não é do espaço, mas da população que o habita.

Esses novos povos, em sua mobilidade, já não encontram na paisagem tradicional os ícones marcadores de sua identidade. Essa relação se inverte, e são os ícones que eles transportam que serão o emblema do sujeito coletivo que ali se encontra, e a paisagem humana, móvel e em expansão, é que vai demarcar a existência de um território. A identidade não é gerada porque compartilha um território comum, mas é a identidade que gera, instaura o território. Estamos, portanto, diante de uma cultura territorial modificada, que traz os ecos de modalidades precedentes e reconhecíveis, mas onde sucedeu uma inversão: o que era marginal na relação identidade-território (o fato, já conhecido, de que a população de um território o marca com sua cultura e entrelaça sua paisagem com a paisagem cultural) se converteu em central. É a paisagem cultural a iconicidade que assinala a existência de um povo, o que cria o território.

A relação que mantém esses povos-rebanho com os Estados nacionais é de um tipo diferente, em dois sentidos. Por um lado, ao atravessar os antigos territórios pátrios, em sua nova forma de soberania e lealdades grupais, eles naturalmente devem interatuar com mais de um Estado nacional, em sua condição de povos diferenciados, negociando seus *status* de existência dentro de sua jurisdição e pressionando por reconhecimento. Por outro lado, é uma consequência lógica de sua existência e coesão a capacidade de apropriar-se de posições de influência e controle em um ou mais campos da vida econômica e política. Em regimes democráticos, a consistência e a coesão do povo-rebanho o valorizam como massa de votantes que elegem – ou deixam eleger – um determinado candidato, até o ponto em que o próprio Estado e suas instituições podem, eventualmente, vir a converter-se em território controlado por uma dessas redes e a ser marcado com os emblemas de sua apropriação.

Daí ser importante entender que os rebanhos não se conformam porque congregam setores com base em suas afinidades internas e diferenças com o resto da população. Ao contrário, orquestram-se diferenças e as espectacularizam para, precisamente, poderem constituir-se e serem visualizados como povos diferenciados. A exibição da diferença é mais importante que a sua profundidade, pois o valor nesse novo traçado territorial reside em ser povo, existir como rebanho, e os novos mecanismos políticos (e possivelmente também econômicos) beneficiam quem

consegue se constituir como tal. Refiro-me aqui à diferença que existe entre minhas apreciações e a tese hungtingtoniana. Samuel Huntington afirma que os povos se alinham em blocos antagônicos porque são diferentes, formulando um determinismo étnico que o leva a predizer um futuro de conflagrações bélicas originadas nas diferenças de visão de mundo, valores e projetos de sociedade. A diferença civilizatória é o fator causador dos antagonismos.

Minha tese é exatamente contrária a essa, já que afirmo que o que há, no presente momento, é uma linguagem política na qual as posições com interesses – que chamo territoriais – em disputa se expressam por meio de pretensas diferenças culturais. O antagonismo vale-se de uma linguagem étnica ou religiosa para simbolizar-se, porém achata as diferenças doutrinárias, teológicas e culturais. Há uma formatação étnica ou religiosa da política. Por isso, as pessoas são obrigadas e pressionadas a se alinharem em torno dos signos que demarcam essas jurisdições sob a pena que, caso não o façam, não possam nem expressar seus interesses nem encontrar meios para alcançá-los e, em consequência, não poderem demarcar uma fatia de subjetivação num meio altamente competitivo e retalhado entre grupos em contenda.

Esse novo formato, por sua vez, se encontra presente no campo da política propriamente dita e no comportamento dos partidos. Na realidade, a gestação desse paradigma territorial das filiações religiosas e étnicas, por um lado, e das filiações partidárias, pelo outro, é coetânea e faz parte de um único processo. Na base de todas essas filiações encontra-se o valor hoje predominante da agrupação. Os eventos que chacoalharam a política brasileira a partir de junho de 2005 compõem um bom exemplo de tudo aquilo a que venho fazendo referência. De forma muito sintética, Emilio García Méndez escreve no jornal *La Prensa*, do Panamá, do dia 10 de julho de 2005, um editorial que descreve com maior precisão a configuração do campo político nos tempos que correm:

O deputado Roberto Jefferson, uma velha raposa da política brasileira, com mais de vinte anos de mandatos populares ininterruptos, que desatou o escândalo com suas denúncias, oferece, numa entrevista recente, uma pista clara para entender a situação. Perguntado sobre as causas da corrupção no caso de um partido

como o PT, sua resposta foi tão simples quanto contundente: “O PT abandonou um projeto político e aderiu a um projeto de poder”.

E o autor da matéria comenta:

Não é o poder de decisão de alguns dirigentes o que necessita nossa democracia para suprimir seus conflitos. É o poder das instituições que é necessário reforçar *para que os conflitos (acerca dos projetos de sociedade e não de mero poder) se afluem* e se resolvam de forma pacífica e civilizada.

O que é que poderia ter levado, temos de nos perguntar, a que um dos inimigos mais ferrenhos das suas insígnias políticas se incomodasse com o fato de que o PT abandonasse “seu projeto político” para aderir “somente a um projeto de poder”? Parece-me que aqui reside o não-explicado e o enigmático. Por que o abandono incomodaria a um velho inimigo justamente desse “projeto político” para priorizar um projeto de poder? Por que esse reconhecido inimigo do projeto do PT quereria colocar um obstáculo definitivo e intransponível à tentativa do PT de abandoná-lo para se lançar a uma estratégia que García Méndez chama de “derrame político: acumular poder a qualquer preço para usá-lo a favor do povo depois?” – numa transposição para a política da teoria do “derrame econômico: crescer primeiro para repartir depois”.

Parece-me que essa incógnita pode ser entendida à luz do que venho argumentando até aqui: seguramente as “raposas” da política, como o próprio autor do tiro de misericórdia na trajetória do Partido dos Trabalhadores, reconhecem uma reconfiguração do campo político em territórios marcados pela presença de redes que distribuem entre si recursos humanos, materiais e simbólicos específicos com um elemento que este caso exemplifica muito bem e que introduzo a seguir. Esses territórios têm a característica de não ser democráticos nem socialmente homogêneos internamente, mas fortemente estratificados, em que uma cúpula – uma nomenclatura político-gerencial, como nesse caso em que comentamos o processo de reconfiguração adaptativa de uma agrupação partidária, ou uma nomenclatura doutrinário-religiosa, como, por exemplo, no caso do Opus Dei no interior da Igreja Católica, encontra a forma de concentrar grandes recursos financeiros que lhe permitem deter o

monopólio do poder decisório e exercer um controle rigoroso, vigilância e capacidade de expurgo sobre a totalidade dos seus membros.

Quando Roberto Jefferson, no caso citado, se autodesigna custódio da conduta partidária do seu proverbial inimigo, o PT, segundo afirma, para evitar o desvio do partido de um projeto político para um projeto de poder, parece trabalhar no sentido de bloquear o acesso do PT à linguagem contemporânea de política e sua exclusiva finalidade distributiva e territorial. Isso é assim porque somente pode-se aceder a essa linguagem franca de gestão política se se consegue gerar internamente uma estratificação tal que a disputa entre redes se transforma numa disputa entre nomenclaturas, e a rede é a massa de manobra dessa cúpula para seu projeto de expansão do domínio territorial.

Não estou afirmando que esse tipo de projeto e procedimento não tenha existido anteriormente. O que afirmo é que se transformou, em tempos de política da identidade e de globalização, na gramática geral que compatibiliza as ações dos grupos de identidade política ou religiosa. Somente depois dessa constatação é possível partir para uma crítica desse novo paradigma da política de baixo perfil doutrinário – isto é, nas palavras de Jefferson, de preponderância do “projeto de poder” sobre o “projeto político” – e ver o que resta das instituições democráticas.

Para colocar um exemplo extraído do campo religioso, e publicado em um conhecido artigo, remeto-me a Peter Fry e Nigel Howe, que investigaram minuciosamente o que distinguia os setores, no Brasil, que optavam pela Umbanda e pelo Pentecostalismo. Carlos Rodrigues Brandão descreve assim o empreendimento desses autores e seu surpreendente achado:

Quando, anos atrás, Peter Fry e Gary Howe, dois antropólogos ingleses, fizeram breve, mas muito importante investigação sobre as opções religiosas de boa parte das pessoas das classes sociais mais populares, se encontraram frente a um desses dilemas que sempre parecem espreitar a quem se aventura por esses terrenos. Investigaram pessoas afiliadas a dois sistemas religiosos sempre tidos como antagônicos. Sistemas opostos e publicamente inimigos no que se refere aos aspectos centrais de suas crenças, a suas orientações éticas para a eternidade e o cotidiano, e a cerimônias culturais. De acordo com os dois autores, a Umbanda pode ser caracterizada pela crença fundamental na existência de

entidades espirituais múltiplas, com diferentes nomes e poderes. Também por um sistema de crenças francamente eclético e pela proliferação de grupos autônomos e frouxamente associados a federações débeis. Por uma visão do universo terreno e sagrado como sendo arbitrário e manipulável por meio do jogo das relações entre os homens e as entidades do panteão sagrado, benéfico ou malévolos. Finalmente, uma ética ritualística de regateio entre favores e poderes, sem maiores obrigações de participação na vida religiosa do grupo e sem deveres de conduta social devidos à adesão religiosa. Por seu lado, o Pentecostalismo se caracteriza por uma forte crença monoteísta em uma única divindade; por um sistema de crenças que fixa a identidade do fiel aos cânones de sua adesão religiosa. *Por opostas que sejam estas duas agências de filiação [o termo é dos autores], elas atraem quase indiferentemente fiéis das mesmas classes sociais, das mesmas extrações de cultura, das mesmas origens regionais.* (RODRIGUES BRANDÃO, 2004, p. 281. Grifo da autora)

Rodrigues Brandão resume assim as conclusões de Fry e Howe, para afirmar que o aparente caráter aleatório da escolha de credo religioso se encontraria em consonância com uma tendência para

uma abertura crescente em direção à individualidade, aos direitos pessoais de opção e compromisso, de forma que cada vez mais a obrigação social (familiar, *parental*, comunitária) de “ser religioso” e “ser desta religião”, se desloca, pouco a pouco, e mais nas cidades que no campo, frente ao direito individual de “fazer-se religioso”. De escolher sua adesão confessional e um modo ou conjunto pessoalmente significativo de modos de viver. (p. 258)

O autor, esclarece, entre parênteses: “menos quando se ingressa por conversão em uma religião de tipo sectário”.

Minha leitura do fenômeno social que tanto desconcertou aos autores coincide só parcialmente como a interpretação de Brandão. A ruptura de laços de obrigação pré-modernos com a comunidade e com a família não resulta na liberdade do indivíduo de optar, mas o deixa vulnerável à cominação que lhe chega de alinhar-se em uma rede de alianças como única forma de participação. A grande diferença entre as

duas opções estudadas por Fry e Howe – e essa diferença, sim, responde a uma dissidência de foro ético e ideológico pessoal – é que uma delas tem o formato confessional e oblativo do rebanho, enquanto a alternativa pareceria apresentar uma resistência à nova ordem política e à nova linguagem das alianças. Os pentecostais parecem estar plenamente nessa nova ordem territorial, enquanto os umbandistas parecem representar uma resistência a ele.

Finalmente, o leitor poderia perguntar-se por que traço um modelo como este a partir da Antropologia, cuja filiação disciplinar pareceria pertencer ao campo das Ciências Políticas e à própria Geografia Humana. Uma das respostas poderia ser que os próprios estados disciplinares do mundo acadêmico encontram-se, provavelmente, sofrendo o mesmo processo de desmonte jurisdicional, ao qual não podemos senão acatar, já que responde à conjunção de um amplíssimo e incontrolável dispositivo de vetores. Nessa ruptura jurisdicional dos territórios disciplinares, determinados interesses expressos em vocabulários e temas teóricos vão trançando faixas de atravessamento que captam o interesse de investigadores outrora cômodos no monolingüismo de seus respectivos campos disciplinares.

Uma segunda resposta que me interessa especialmente enfatizar aqui aponta para o fato de que alguns fenômenos dos dois temas-chaves para a Antropologia hoje – os fenômenos da religiosidade contemporânea e as formas de alinhamento étnico nas políticas de identidade – não podem ser explicados sem uma modelização desse tipo. Ou seja, sem a identificação de uma lógica territorial não conseguimos retratar toda profundidade e as implicações de sua significação histórica. É justamente do campo da religiosidade e do campo da etnicidade que provêm os exemplos mais reveladores sobre esse processo de territorialização em curso. Eles se encaixam, revelam e iluminam novos sentidos do vocabulário teórico que examinei aqui, já que, em um processo de ultra-especialização no que pareceria um giro inesperado de retorno ao medievo pré-estatal, são os emblemas de uma heráldica “cultural” os que oferecem ao rebanho a possibilidade de expressão de sua pertença a ele. É o traço exibido, escolhido entre o repertório disponível de signos de filiação cultural, o que vai permitir-lhe funcionar não só como povo, mas como pátria. E, em alguns casos, quando o fluxo de recursos e de poder bélico assim o permite (como nas máfias, por exemplo), como um

segundo Estado, capaz de constituir território com o simples gesto da imposição da presença desses signos como marcas territoriais.⁶ Esses novos povos criam novas soberanias como verdadeiros Estados paralelos com recursos próprios e até com formas de autodefesa, refazendo de outra forma o triângulo soberania-controle-governo.

Não é minha intenção fazer uma valoração desses processos, mas sim destacar que eles se encontram em curso e redefinem as noções territoriais de uma forma particular. Desagradou-me, naturalmente, colocar organizações mafiosas ao lado de redes internacionais étnicas e raciais, mas o que desejo enfatizar é a nova ordem demarcatória. Se o curso antiglobalização que tomam as alianças transnacionais entre os grupos indígenas na atualidade representam um incômodo crescente para os poderes estabelecidos, sejam nacionais ou imperiais,⁷ as máfias também são combatidas por serem percebidas diretamente como um poder antagonico, que busca tomar de assalto as posições institucionais de onde se administram os recursos estatais. Independentemente das grandes diferenças entre todos esses corredores de alianças e seus antagonismos com a ordem nacional, meu argumento se dirige ao redesenho e à reconfiguração da ordem territorial, sem qualificar por enquanto os agentes responsáveis pela direção dessa tendência histórica.

O espírito do território deixa de ser sua localização espacial fixa e se transfere para circunscrição demarcada pelo assentamento de “culturas” particulares, incluindo o trajeto que resulta de sua capacidade de agregar novos segmentos ao rebanho em processos que chamo de “anexação branda”. Nessa inversão da relação povo-território, é possível dizer que a população é o eixo do território e que o território passa a ser um atributo espacial móvel da população.

Modalidades do apego territorial

Em minha tentativa de cercar a noção de território, ao iniciar este ensaio, insisti em que as paisagens que o formam – seja ele topográfico, ambiental, proveniente da flora ou da fauna, ou exclusivamente humano e transportável, como nesta modernidade tardia a que acabo de me referir – aportam emblemas em que nos reconhecemos e cobramos realidade e materialidade ante nossos próprios olhos e aos

olhos dos outros. Em seu papel de suporte projetivo para os processos de reconhecimento, território é *pátria*: pátria regional, pátria nacional, “pátria pequena”, “pátria grande” e assim por diante. Por sua participação intensa nos processos de identificação, os sentidos de adjacência, limite e alteridade se encontram inevitavelmente presentes nos processos de significação em que a idéia de território esteja envolvida. Território e seu epicentro – o sujeito – parecem pressupor exclusão, e essa idéia tem larga trajetória na filosofia ocidental.

Isso é inevitável? O sujeito sempre emerge em um mar de negociações? É sempre um efeito de operações de exclusão? A contribuição de Levinas é reconfortante, ao aliviar de forma radical essa terrível certeza filosófica. No caso do território, da pátria, é em um outro autor judeu que creio encontrar pistas para uma esperança de pacificação. Refiro-me a Jean Améry e ao seu extraordinário ensaio “Quanta pátria necessita um ser humano?”, de 1977.

Améry, nascido em Hans Mayer, que, ao terminar a guerra adota um novo nome não marcado pela germanidade que o havia traído, tem seu encontro com a identidade judaica sob a forma de condenação. Até seus vinte anos, não havia nele nenhum traço que o distinguisse do jovem tirolês mais comum: vestia as roupas típicas nas festividades locais; sua mãe, católica, rezava e executava os rituais natalinos todo ano; e o jovem Hans nunca tinha ouvido falar da existência do idioma iídiche. Hans/Jean era plenamente alemão, e não tinha como não sê-lo. Por isso, quando as leis de Nuremberg decretaram compulsoriamente a identificação “racial”, Jean Améry ficou sem pátria, sem território próprio: não era mais alemão, mas tampouco conhecia os conteúdos de sua nova pátria judaica obrigatória.

Os dissidentes alemães, diz Améry, levaram consigo uma paisagem ao debandar-se – e chama essa paisagem de “pátria móvel”. Mas, em seu caso, isso não era possível: não podia levar nas costas uma pátria que nunca havia existido, um equívoco de pátria, um mal-entendido. Em uma determinada situação, já no exílio belga, Améry é interpelado por um soldado alemão que falava no dialeto de sua região:

[...] me encontrei em um estado afetivo paradoxal, quase perverso, que era composto de um medo tenebroso e ao mesmo tempo de uma arrebatada e familiar cordialidade... Não havia bastado (cm

terra estrangeira) dirigir-lhe a palavra em sua língua, em minha língua, para depois celebrar com vinho uma festa de reconciliação entre compatriotas? [...] Afortunadamente, o medo e o controle racional foram bastante fortes como para fazer-me desistir desse absurdo propósito. Balbuciei em francês alguma desculpa [...]. Nesse instante compreendi total e definitivamente que a pátria era terra inimiga e que o bom paisano havia sido enviado pela pátria hostil para eliminar-me. (AMERY, 2001, p. 121)

São dolorosíssimas as páginas de Jean Améry, na quais descreve como a pátria – o apego territorial a uma paisagem ou a uma língua – vai se revelando “um embuste da alma”:

Cantávamos aos belgas de Amberes canções populares em dialeto, falávamos das montanhas e dos rios de nosso lugar [...] Eram viagens à casa com documentos falsos e árvores genealógicas roubadas. Tínhamos que fingir nossa própria identidade, a que porém não tínhamos direito. (AMERY, 2001, p. 123)

Em meio a essas meditações, Améry regressa ao título do ensaio e toma sua decisão. Propõe então a existência de dois tipos de apegos patrióticos, dois tipos de pátria, duas formas de sentir e evocar o território próprio da geografia e da cultura, a âncora da identidade, e retira da língua alemã as duas palavras que as denominam: *Heimat* – *homeland*, pátria pequena – e *Vaterland* – nação. Sem o resguardo dos direitos e a cidadania em uma unidade estatal independente, diz Améry, não há garantias para a continuidade da *Heimat*: “Creio haver experimentado, com clareza meridiana, como a pátria deixa de ser a terra natal tão logo deixa também de ser nação” (p. 130). Mas, quando o crescimento excessivo da nação “transborda os confins de um espaço ainda experimentais da pátria pequena” para transformar-se em um império, então, o sentimento de apego afetivo torna-se em um “exaltado nacionalismo imperialista”, e a experiência da *Heimat* também se perde.

Parece-me que o mais interessante aqui é distinguir claramente os dois universos semânticos apontados por essas duas noções. Por um lado, a conotação belicista da idéia de *Vaterland*, como terra paterna, território conquistado por ancestrais guerreiros e passível de expansão imperial, jurisdição resguardada por uma vigilância expectante defensiva e a cargo de guardiões ávidos por novas anexações; por outro, a conotação

doméstica e amável da pátria-lugar. A pátria excludente, reservada, da *Vaterland*; e a pátria acolhedora, anfitriã da *Heimat*. O território que se abre ao outro em hospitalidade e acolhimento; e o território que se fecha em gesto de expulsão de seus outros exteriores e expurgos cíclicos, de seus outros internos. Trata-se de duas formas diferenciadas de apego territorial, que podem aplicar-se tanto ao território móvel dos grupos étnicos, religiosos ou outros, onde a coesão patriótica se consuma em lealdades grupais poderosas expressas em uma iconicidade comum.

IN SEARCH FOR A LEXICON TO A THEORY OF THE CONTEMPORANEOUS TERRITORIAL EXPERIENCE

Abstract

This article seeks to explore new concepts for the territorial experience of the contemporaneous age. It debates two notions, territory and space in function of the ethnical, religious and others migration experiences. More often than not there is a inversion in the relationship between territory and population. The notion of territory lost its fixed location and becomes a special moving attribute of the population.

Key words: Territory, experience, space/nature, contemporaneous age.

Notas

1. Em um sugestivo pé de página, há, contudo, uma advertência sobre as dificuldades enfrentadas ao tentar elucidar os estratos de sentido que formam parte da noção de território: "Comecei a investigar o conceito de territorialidade humana e sua relação com a organização política do espaço nos anos 60 (ver SOJA, 1971). Boa parte desse trabalho teve que se puramente defensiva, porque a visão então vigente da territorialidade estava carregada de imperativos bioetológicos que obscurecem qualquer interpretação sócio-política. Para um intento recente de resgatar e reformular os debates sobre a territorialidade humana, ver Sack (1986). Mas nem meu trabalho anterior nem o de Sack fornecem uma ontologia social satisfatória da territorialidade" (SOJA, 1993, p. 183).
2. Ver, por exemplo, o caso dos Estados Unidos, onde existe uma literatura considerável sobre esse tema: Boime (1991); Cronon (1992); Novak (1979 e 1980), entre outros.

3. Isso, sem deixar de lado que, tanto o caminho de retorno do povo judeu à Terra Prometida como a trajetória de conquista dos cristãos (ou, do “povo cristão”), levando, em um franco projeto de expansão do cristianismo, a palavra de Jesus Cristo em locais onde não era conhecida, são ambos mandatos bíblicos que ancoram definitivamente a cristandade em uma dimensão territorial.
4. Para respaldo teórico buscamos verificar se nossas intuições sobre a realidade encontram alguma possível acolhida nos autores que nos precederam.
5. Faço aqui referência às minhas análises prévias do achatamento da diferença cultural e seus símbolos no tempo das políticas de identidade (SEGATO, 1998 e 2002). Na verdade, estou convencida de que somente se, ou quando, essas faixas territoriais neopatrióticas que atravessam territórios anteriormente equalizados e homologados pela administração de Estados nacionais se comportarem de acordo com valores e concepções profundamente diferenciados – quer dizer, encarnam radicalmente a existência de mundos de culturas próprias) –, eles poderão representar a possibilidade de uma saída histórica para os problemas do presente. Só nesses casos, a dialética suave da substituição de um patriotismo estatal – como o sugerido por Habermas (1994, p. 135) em seu conceito de “patriotismo da constituição” – por uma ordem transestatal (o que seria um “patriotismo de rede”) poderia transformar-se em uma dialética forte.
6. Ver, por exemplo, minha análise dos assassinatos de mulheres – também chamados de feminicídios – da Ciudad Juárez, na fronteira do norte do México, como violência que expressa a capacidade de domínio territorial dos senhores locais.
7. Veja, por exemplo, a nota recente de Gustavo González, da Agência IPS chilena, que mostra que os serviços da inteligência dos Estados Unidos vêem, cada vez mais, os movimentos indígenas como parte do “eixo do mal” (GONZÁLEZ, 2005).

Referências

AMÉRY, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-textos, 2001 [1977].

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Revised Edition. New York: Verso, 1991 [1983].

ANDRADE, Manuel Correia de. Territorialidades, desterritorialidades, novas territorialidades: os limites do poder nacional e do poder local. In: SANTOS,

- Milton; SOUZA, Maria Adélia Aparecida de; SILVEIRA, Maria Laura (Orgs.). *Território, globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec-Anpur, 1994. p. 213-220.
- AUGÉ, Marc. *Non lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Senil, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail (VOLOSHINOV). *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BOIME, Albert. *The magisterial gaze: manifest destiny and American landscape painting, c. 1830-1865*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991.
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter: on the discursive limits of sex*. New York: Routledge, 1993.
- CRONON, William. *Telling tales on canvas: landscapes of frontier change*. In: PROWN, Jules David et al. *Discovered lands, invented pasts: transforming visions of the American West*. New Haven: Yale University Press/Yale University Art Gallery, 1992. p. 37-87.
- FOUCAULT, Michel. The subject and power. *Afterword to Dreyfus, Hubert and Paul Rabinow: Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. (Second Edition with an afterword by and an interview with Michel Foucault). Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- _____. *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1975-1976. Paris: Éditions de Senil, 1997.
- _____. Lacan, o “libertador” da Psicanálise. In: *Ditos e Escritos*, v. I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999 [1981]. p. 298-299.
- _____. *Omnes et singulatim: uma crítica da razão política*, v. IV, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003 [1981]. p. 355-385.
- _____. *The essential works of Foucault, 1954-1084*. v. 3: Power. Edited by Paul Rabinow. New York: The New Press, 2000 [1994].
- _____. *Securité, territoire, population*. Cours au Collège de France 1977-1978. Paris: Éditions de Seuil, 2004.
- _____. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France 1978-1979. Paris: Éditions de Seuil, 2004.
- FRY, Peter; HOWE, Gary Nigel. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e crítica*, n. 6, p. 75-94, 1975.
- GARCÍA MÉNDEZ, Emilio. Política y poder. Las barbas del vecino. *La Prensa*. Panamá, 10 jul. 2005.

GONZÁLEZ, Gustavo. América Latina: indígenas en el “eje del mal”. Disponível em: <http://www.ipsnoticias.net/nota>. Acesso em: 1 jun. 2005.

HABERMAS, Jürgen. Struggles for recognition in the democratic constitutional state. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multiculturalism*. Examining the politics of recognition. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 107-148.

HALL, Stuart. Who needs “identity”. Introduction to HALL, Stuart; Paul du Gay (Eds.). *Questions of cultural identity*. London: Sage, 1996.

HUNTINGTON, Samuel P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

IANNI, Otávio. *Sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

NOVAK, Barbara. *American painting in the nineteenth century: realism, idealism and the american experience*. New York: Oxford University Press, 1979.

_____. *Nature and culture: american landscape painting, 1825-1875*. New York: Oxford University Press, 1980.

MARGOLIN, Jean-Louis. Maillage mondial, espaces nationaux, histoire. *Espaces-temps*, v. 45-46, p. 95-102, 1991.

PETRELLA, Riccardo. La mondialisation de la technologie et de l'économie, une (hypo) thèse prospective. *Futuribles*, v. 135, p. 3-25, 1989.

RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 261-288, 2004.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp, 2004 [1996].

SAUER, Carl. The morphology of landscape. In: LEIGHLY, J. (Ed.): *Land and life: a selection of the writings of Carl Sauer*. Berkeley: University of California Press, 1963.

SCHILLER, Herbert I. The erosion of national sovereignty by the world business system. In: TRABER, M. (Ed.) *The myth of information evolution*. London: Sage, 1986. p. 21-34.

SEGATO, Rita Laura. The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the nation. *Annual Review of Anthropology*, v. 27, p. 129-151, 1998.

_____. Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Nueva Sociedad*, n. 178, p. 104-125, mar./abr. 2002.

_____. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado: la escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. In: *Ciudad Juárez: de este*

- lado del puente*. México: Instituto Nacional de las Mujeres/Epícora/Nuestras Hijas de Regreso a Casa, 2004. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/Serie362empdf.pdf>; em: *labrys, estudos feministas*, n. 6, agosto/dezembro 2004, no site <http://www.unb.br/ih/his/gefem>; em: Femeninas. María Luisa (Comp.): *Perfiles del Feminismo Latinoamericano*. Buenos Aires: Catálogos: 2005), 2004.
- SOJA, Edward. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993 [1989].
- _____. *The political organization of space*. Washington, D. C.: Association of American Geographers, Resource Papers, 1971.
- VELTZ, Pierre. Logiques d'entreprise et territoires: les nouvelles règles du jeu. In: SAVY, Michel; VELTZ, Pierre. *Les nouveaux espaces de l'entreprise*. Paris: L'Aube, 1993. p. 47-80.
- VIRILIO, Paul. *L'espace critique*. Paris: Christian Bourgeois, 1984.