

ENTRANDO E SAINDO DO TERRITÓRIO: O TERRITÓRIO ENQUANTO PRÁXIS HUMANA, NOTAS PARA DISCUSSÃO[1].

Jecson Girão Lopes

Doutorando em Geografia – Universidade Federal de Sergipe – UFS/NPGEO; Mestre em Desenvolvimento e Meio Ambiente pela Universidade Federal do Ceará – UFC; Mestre em Filosofia pela UFC.

jecsang@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

“O grande homem de uma época é aquele que sabe por em palavras a vontade de sua época, aquele que diz à sua época qual é a sua vontade e a realiza. O que ele faz é o centro e a essência de sua época; ele atualiza sua época”. (Hegel).

Já está mais do que estabelecido, pelo menos é o que vislumbramos no curso da ciência geográfica atual, quer seja por relação de poder, legitimidade, por conflitividade, desenvolvimento histórico, ou em última instância por consenso, que os principais conceitos de análises da Geografia são: espaço, paisagem, região, lugar e território[2]. Estes cinco conceitos figuram como lastros conceituais da ciência aqui em questão, ao ponto de alguns chegarem a dizer, que necessariamente[3], um desses conceitos devam figurar em qualquer que seja a pesquisa geográfica, sob pena de se negar o caráter geográfico de tal pesquisa, caso não se aprecie um dos tais conceitos.

Não é nosso objeto resgatar discussões em torno de todos os conceitos acima citados, mas é objeto e compromisso nosso, no presente escrito, fazer com que venham à tona as principais abordagens ao que respeita o conceito de território, assim como fazer uma discussão em torno dessas abordagens, para que assim mostremos uma questão fundamental que na maioria das vezes está tratado de forma minoritária, que é o produtor do próprio território, isto é, o homem. Assim, vários serão os autores que trabalharemos, a fim de ao máximo mostrar um panorama geral em torno da questão e de algumas considerações propostas. Nesse caso, observaremos que dependendo do autor, de suas bases filosóficas, de como concebe sua linha de pesquisa e trabalho, sua metodologia, o território aparecerá focado em uma de suas facetas de modo mais relevante do que outra. Isto é, ora o território terá um aspecto e uma caracterização na qual aparece de forma mais clara aspectos políticos, econômicos, relações de poder, legitimidade, materialidade, cultura, ou um amálgama de dois, três ou mais desses aspectos.

Nesse escopo de intenção gostaríamos de apresentar o direcionamento que alguns autores deram ao conceito de território, na tentativa de explicitar o frenesi que a sociedade em suas múltiplas relações sociais desenvolve e estabelece, na medida em que a vida humana vai sendo gestada e desenvolvida, ou seja, na medida em que o construto, o produzido, está sempre sendo construído, tanto em seu aspecto ético (ação/produção individual), como no político

(ação/produção comunitária/coletiva). Isso significa asseverar que “velhas” e “novas” relações, “velhas” e “novas” formas, “velhas” e “novas” estruturas misturam-se e produzem-se mutuamente, isto é, sincrônico e diacronicamente, numa unidade na diversidade, processada dialeticamente[4].

Nesse sentido é que gostaríamos de fazer uma outra discussão de base da antropologia filosófica, que advém, fundamentalmente, de um debate que se dá depois que Immanuel Kant (2001), em sua *Crítica da Razão Pura*, acorda, segundo ele, de seu “sono dogmático”, e elabora a chamada “revolução copernicana” da/na Filosofia, isto é, a passagem do conhecimentos dos entes enquanto entes (essências), metafísica clássica grega e medieval, para o quê e como conhecemos a partir de nós mesmos, de como o “dado”, o “real” fenomênico, vem aos sentidos e damos a ele um sentido, uma determinação. Nesse sentido, no centro do processo de conhecimento está o sujeito que conhece. Há uma revolução, pois agora o horizonte onde tudo é pensado é o próprio homem enquanto subjetividade. O homem não é mais uma parte na ordem imutável do todo, mas sim o sujeito de seu próprio conhecimento, do sentido e de sua ação no mundo[5]. É, portanto, por assim dizer, a saída da passividade à atividade.

No entanto, vale dizer ainda que é somente com Hegel (1992) que temos uma mudança significativa no entendimento do homem enquanto ser da práxis, ser histórico. Hegel não desconsidera a imprescindível contribuição que Kant fez para a história da filosofia e do entendimento do homem enquanto ser que produz e gera sentido ao mundo, no entanto mostra que a perspectiva transcendental do homem não dá conta de mostrar a autoprodução do homem, pois ela se dá na história, a partir de relações. O horizonte de pensamento agora não é mais objetual-cósmico (totalidade cósmica), nem meramente subjetivo, a partir das categorias da razão do sujeito (totalidade para a subjetividade), mas histórico e relacional, totalidade histórica, processual. Numa palavra, tudo agora deve ser pensado, inclusive a subjetividade, a partir do processo histórico.

Assim, temos a saída da subjetividade para história[6], numa relação, e aqui é importante observar, entre subjetividade e objetividade, coisa que Marx vai inverter. Portanto, inicialmente nos propomos compreender o que é o homem, em seguida é que partiremos para discussão do espaço e do território enquanto práxis, e assim, espaço e território da práxis humana, já que tanto espaço como território não podem ser pensados separadamente, pois um pressupõe o outro, mesmo nos chamados “territórios imateriais[7]”, pois a nosso ver não há território *tout court* imaterial, pois na medida em que o território advém de relações humano-sociais, ele é sempre território de um sujeito, quer individual, coletivo, institucional etc., e esse é real-concreto, está situado em um dado espaço-tempo real-concreto, portanto, situado espacialmente e historicamente, numa palavra, é ser no mundo, logo é também imaterial, nunca só um ou outro, sempre ambos, diacronicamente e sincronicamente, numa unidade diversa. O certo é que não há essa cisão, esse corte, essa estratificação entre um território e outro, o que há é território, em escalas diferentes, bem como, pode ocorrer e ocorre, que tenhamos em uma mesma escala

vários territórios ao mesmo tempo, ou em tempos diferentes, trazendo a ideia de multiterritorialidade.

Assim, entenderemos o homem em sua relação histórico-espaco-territorial, não mais como uma razão pura, mas sim, impura, mundanizada, imerso no espaco-tempo concreto, que partir de relações subjetivas e intersubjetivas é produto e produtor do mundo, do espaco, da história, da economia, da sociedade, da política, da cultura, da ideologia, do(s) território(s), numa diversidade que aponta para uma unidade e uma unidade sempre múltipla, diversa.

Dessa maneira, compreendemos que é preciso em qualquer debate que se tenha no âmbito da epistemologia da Geografia, isto é, em sua teoria do conhecimento, ficar claro a compreensão sobre o homem, sob pena, caso contrário, de construirmos os mais disparatados, incompreensivos, contraditórios conceitos, um, como diriam os medievais, *reductio ad absurdum*, que não dará conta minimamente de fornecer respostas viáveis aos problemas que se levantam num dado espaco-tempo.

Antônio Carlos Robert Moraes em “Ideologias Geográficas[8]” aponta que uma das primeiras preocupações que se deve ter em geografia, quando se está discutido a produção do espaco e, portanto, do território, e que segundo ele, *tout court*, sempre foi negligenciada, ou quando tratado é geralmente de forma incorreta, ou incompleta, é a questão do “homem real”, o sujeito histórico. Assim na medida em que isso é vislumbrado, se “realça as qualidades próprias dos processos sociais”, abrindo “as possibilidades do devir”. (MORAES, 2005, p. 12).

O SER HUMANO ENQUANTO SER DA PRÁXIS

*“Todas as coisas estão sujeitas a passar de uma mudança a outra; a razão, buscando nelas uma subsistência real, só pode frustrar-se, pois nada pode apreender de permanente, já que tudo ou está começando a ser - e absolutamente ainda não é - ou então já está começando a morrer antes de ter sido”.
(Montaigne)*

Segundo Kant (Ibid.), a partir da *Crítica da Razão Pura*, temos a tarefa de responder três questões fundamentais da existência, que se desemboca em uma, a saber: o que posso saber (teoria do conhecimento), o que devo fazer (questão vinculada moral/ética prática), o que posso esperar (questão vinculada à teologia, a religião, ao que esperar), tudo apontando para uma questão subjacente a todas as outras: o que é o homem (antropologia filosófica).

Sem ser aqui o lugar ideal para fazermos um apanhado geral sobre o percurso histórico conceitual sobre o homem, partiremos da ideia de que o homem é um ser concreto, histórico, inserido numa objetividade, numa sociedade, que o condiciona e é também por ele condicionada, numa palavra, o homem como um sujeito no mundo, uma totalidade, uma unidade entre teoria e práxis[9].

Antônio Gramsci diz que a principal pergunta da filosofia é: o que é o homem? É esta a primeira e principal pergunta da filosofia.

Se observarmos bem, veremos que, ao colocarmos a pergunta 'o que é o homem', queremos dizer: o que é que o homem pode se tornar, isto é, se o homem pode controlar seu próprio destino, se ele pode se fazer, se pode criar sua própria vida. Digamos, portanto, que o homem é um processo, precisamente o processo de seus atos. (GRAMSCI, 1978, p.38).

Para o filósofo do cárcere, a "natureza" do homem é o conjunto das relações sociais, que determina uma consciência historicamente definida; só esta consciência pode indicar o que é "natural" ou "contra a natureza". Além disso, o conjunto das relações sociais é contraditório a cada momento e está em contínuo desenvolvimento, de modo que a "natureza" do homem não é algo homogêneo para todos os homens em todos os tempos.

Nesse sentido, o homem para Gramsci é inimaginável fora do tempo, das relações sociais e das transformações operadas pelo trabalho organizado socialmente[10]. Assim, o homem ao refletir sobre si e sobre os outros, das relações que daí se estabelece entre eles e a natureza em um dado momento histórico é que se pode ver o que o homem é, bem como, e fundamental, no que ele pode vir a ser. Portanto, o homem é história, é processo de relações sociais.

Temos aqui, claramente, sujeito e práxis imbricados na produção da sociedade, dos espaços, dos territórios. Essa é a originalidade da "filosofia da práxis" (materialismo histórico dialético), que consiste, exatamente, no fato de ser uma teoria que leva adiante as dimensões da subjetividade da filosofia moderna sem fazer concessões às tendências idealistas ou mecanicistas, uma vez que se ocupa das transformações da realidade por meio de uma consciência nunca separada dos condicionamentos sociais e dos conflitos de classe, das relações de poder em diferentes escalas espaciais.

O homem nesse caso se gera a partir de suas relações objetivas, subjetivas e intersubjetivas, nesse sentido, na medida em que o homem cria o mundo, cria a si como sujeito da/na história. Homem, portanto não é passividade, mas práxis[11], ele criando, gera o sentido e este é gerado ao ser criado. Fica claro aqui que essa produção é social e a partir de um espaço-tempo. Moraes assevera que "não há humanização do planeta sem uma apropriação intelectual dos lugares, sem uma elaboração mental dos dados da paisagem, enfim, sem uma valorização subjetiva do espaço". (MORAES, 2005, p. 16).

Ora, o homem enquanto ser da práxis[12] não é algo que é dado, posto, que já é, mas que tem que ser, na medida em que é um devir permanente, sempre inacabado. É aquilo que poderíamos chamar de concretização, de efetivação de algo que não é ainda e que não há garantia que será, mas tem que ser. Essa é uma condição de possibilidade do homem enquanto práxis. Ele precisa superar o factual, o dado, e para tal ele precisa transcender[13] o empírico, pois a mera visão empírica nada mais é do que olhar através das "sombras", das aparências (para lembrar Platão), no entanto é de onde se começa inevitavelmente.

O homem como processo, como dever ser, só é a partir do dado, a partir de todo o contexto situacional e epocal, ou seja, a partir de um espaço em um tempo. Nesse sentido ele é

tarifa do ainda não que tem que ser. O professor Manfredo de Oliveira (1985, p. 206) diz que o ser humano “como realidade histórica se revela como uma realidade paradoxal: sempre determinado e sempre para além de qualquer determinação [...]. Nenhum mundo histórico é capaz de determina-lo de modo definitivo, [...] é capaz de transcender qualquer imediatidade, [...]. Ele não está preso [...] é tarefa permanente, portanto, futuro como realidade a ser construída[14].

Nesse caso o homem é fundamentalmente ser mundano, isto é, ser no mundo, que tem que tomar decisões, pois como tarefa inacabada que é age a partir de um *telos* que ele mesmo estabelece. O homem é um canteiro de obras inacabadas, pois é relação social, processo que se dá a partir de uma infinidade de relações mediadas pelo espaço-tempo, por seu agir[15].

O homem enquanto ser da práxis precisa engendrar a si e o mundo. Aqui está em jogo seu próprio ser e seu mundo, tanto ele como o mundo é projeto a ser realizado. Nesse sentido, se o homem e o mundo são tarefas passíveis de realização, o homem só pode ser entendido enquanto liberdade, pois ele precisa tomar partido, decidir, agir. Isso não quer dizer que a tarefa será cumprida, nada garante a exequibilidade da tarefa, “paira no ar” uma interrogação, é uma tarefa apenas como possibilidade, nada se pode dizer sobre se o homem efetivará a si e o seu mundo. Como diz Oliveira (1995, p. 62): “o homem, como ser da práxis, é o ‘ser do risco’”. Nesse sentido, o homem é abertura, não há nada pré-determinado, estabelecido, garantido, a não ser a indeterminação, essa é sua constituição ontológica, ser da abertura, do “perigo”, do “risco”, da indeterminação, que pode se conquistar ou se alienar. O homem tem que agir a partir de uma espacialidade e de uma epocalidade. Se há alguma determinação é a de que ele é sempre situado espaço-temporal.

Assim é que podemos dizer que o homem tem necessidade de ação, de fazer, de promover, de produzir, de criar, de trabalhar, de obras, pois ele não é, mas tem que ser, a partir de si mesmo, no entanto esse agir, essa ação, está condicionado por vários fatores já estruturados no/do mundo histórico, isso seria o que Gramsci chamaria de “bloco histórico”, pois ele está situado em um espaço e um certo tempo, portanto, ele é parte, está inserido e isso já lhe foi, por assim dizer, pré-dado. É por isso que podemos asseverar que o homem não é absolutamente independente, livre, apesar de ele ser história, contingência, multiplicidade, ele é uma unidade-diferença entre necessidade e liberdade. A história como contingência está preñe da multiplicidade das ações dos sujeitos concretos.

Sua ação é sempre contingente, há um caráter de finitude, pois ele é finito, porém, nunca sua produção e reprodução da vida, no sentido mais *lato*, terminam. Sua história de efetivação se dá como ser que realiza, que age, que pratica, que é práxis. Há nessa lógica do homem finito realizador de obras uma que é subjacente, a de que quando ele age, sua ação se dá localmente, mas que aponta para fora de si, para o global, para a exterioridade, logo na práxis humana une-se o universal e o particular, sua ação na realidade se dá em um todo de sentido, numa totalidade. Assim, o homem é ao mesmo tempo singular e universal, interioridade e exterioridade, condicionado e incondicionado. O homem é liberdade singular, finita, contingente, é história, que

se mostra através de algo incondicional, pois ele é risco, tarefa ainda não realizada que tem que se realizar[16].

Diante disso o ser da práxis nada mais é do que um paradoxo entre a contingência e a totalidade, paradoxo que se dá dialeticamente, pois sua experiência é particular que nunca se desvincula da totalidade. Numa palavra, é o finito no todo e o todo no finito. Por isso, que sacralizar dogmaticamente uma concepção de espaço, ou de território, tendo o homem entendido a partir da práxis, não é tarefa inteligível, é algo que poderíamos dizer: *non sequitur*.

Como o homem é possibilidade, contingência, risco, e só se realiza na práxis, numa ação subjetiva e intersubjetiva a partir de sua relação social e com a natureza, abre-se espaço para a auto-enganação, a realização de obras alienantes, que negue ou retarde sua realização. É o que geralmente chamamos de práticas que subjuga ou que autonomiza. As que subjugam apontam para uma “desrazão”, para o não sentido, para a coisificação da liberdade, numa negação do humano pelo humano.

Se o homem só se realiza a partir da exterioridade, do outro que é diferente e igual a ele, ele precisa tomar o outro (a natureza, outro ser humano) como dignos em si mesmo. Aqui vou exemplificar com a propriedade da terra no Brasil, que pelo menos ao longo de seu processo de constituição histórica sempre “aprisionou” a terra. A terra sempre foi e é ainda “cativa” (para lembrar José de Sousa Martins), ou seja, nunca se tratou a terra como digna, como o outro do homem, constituinte de possibilidades de realização do homem enquanto ser de relações. A terra nunca foi questão de justiça social, mas de injustiça, de ação humana alienante, subjugante, pois sempre exclui a maior parte dos que querem morar, viver, plantar, colher, trabalhar, sonhar, produzir-se enquanto ser da práxis. O certo é que nem a possibilidade da possibilidade de se realizar isso é dado, logo a terra não é tratada como digna em si mesma, como questão *sine qua non* de liberdade e autonomia do ser humano.

Portanto, o ser humano pode, enquanto ser da possibilidade, não ter nem sequer a possibilidade de conquista de si, pois isso lhe pode ser negado, assim ele pode fracassar em sua tarefa, pois pode se impor frente à natureza e ao outro homem e nesse caso negar o outro enquanto digno de ser. Quando isso ocorre ele rompe com a possibilidade de relação promotora de liberdade, de autonomia e nesse caso promove alienação, abrindo a possibilidade de destruição, de violência, de autoafirmação singularizada, não relacional. Numa palavra, o homem corta o diálogo, a comunicação com o outro diferente e igual de si, tão essencial para que ele possa se realizar, pois só há realização nas relações sócionaturais. Nesse sentido, a história (cada época isso recomeça) vai mostrar não os homens se realizando, mas lutando para se realizar, pois como ele é possibilidade que pode se realizar, como também fracassar, a luta, a disputa, o conflito, será constante, entre ser e não ser, entre parecer e ser, entre realização e não realização, entre prisão e liberdade, entre alienação e autonomia, entre organicidade e coisificação. Eis o dilema em que paira sobre o ser humano entre o se achar e o se perder.

Assim, a práxis só é autêntica quando possibilita liberdade dos sujeitos, (mesmo que essa liberdade nunca se efetive, pois é sempre construção), como co-autores da história, não individual, mas comum. É a ideia do ser-com. Por isso, o homem só pode ser homem nas relações sociais, em um todo de relações, esse todo é uma unidade diversa, unidade plural que merge do espaço-tempo. Essas relações se dão pela mediação, das relações sociais de produção, pelo trabalho, pelo produzido, pela cultura, pela linguagem, pela palavra, pelo discurso, logo, de relações, de materialidade e de não materialidade. Vale dizer que aqui se encontram passado e futuro[17], como lugar do encontro entre os contrários, uma vez que o presente é sempre tarefa, nunca pode ser estabelecido de uma vez por todas. Há sempre um recomeço, uma reinvenção ininterrupta, uma existência possível, aberta, inacabada, sempre aberta para o que ainda não é, para o futuro, que da mesma maneira não pode ser determinado. O que há, portanto, é devir, processo em curso. Essa é a ideia que temos que ter na relação homem-natureza-espaço-tempo, pois o homem enquanto ser da práxis emerge de um espaço-tempo relacional, produzido e sempre em processo.

O HOMEM ENQUANTO PRÁXIS: MEDIAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA.

Diante do exposto pode surgir uma pergunta: como se dá a relação entre teoria e prática em um mundo científico, tecnificado e informatizado como o nosso? (para lembrar Milton Santos). Uma vez que a liberdade e autonomia enquanto tarefa, conquista permanente, só se dá no homem e pelo homem enquanto ser da práxis, enquanto ser no mundo, real, concreto, mediado por relações sociais subjetivas e intersubjetivas (homem-natureza; homem-homem), espacialmente situado enquanto produção em uma epocalidade?

Se retomarmos Aristóteles veremos que *teoria*, *práxis*[18] e *poiesis*[19] são “modos determinados de o ser humano ser”, são características humanas específicas diante do mundo[20]. A teoria aponta para análise das coisas enquanto o que elas têm de imutável, isto é, sua essência, portanto, uma esfera ontológica no sentido estrito da palavra. A práxis seria a realização do homem enquanto propriamente homem, vinculava-se ao mundo fático, dos costumes, das formas concretas de vida, dos vários *ethos*, das várias comunidades históricas enquanto produção, fazer, constituir, aqui estão às instituições que regulam, por assim dizer, os modos de viver. É aqui que se dá a convivência do ser humano por seus vários costumes, modos de vida, mediados pela linguagem e pela ação (OLIVEIRA, 1995). A práxis, portanto, não se dá apenas pela relação que o homem estabelece com a natureza enquanto parte e distinta do homem, mas pela relação com os outros homens, pelo conhecer e pela vontade de liberdade. Assim, a práxis é a busca de realização mediada pela teoria (contemplação da ordem imutável, das essências). Destarte, toda práxis tem que passar necessariamente pela mediação da teoria.

Mais atualmente, a partir da virada antropológica da modernidade, o saber empírico-analítico, vai legitimar, digamos assim, a opressão, o domínio do homem sobre os processos naturais e socioespaciais, na medida em que agora o homem impõe seus fins à natureza. O

mundo agora se reduz a objeto de sua ação, de fins predeterminados, mas não só a natureza, mas também o próprio homem é também reificado, podendo ser também controlado, uma vez que agora subsidiado pela ciência, tecnologia e informação (esta última mais recentemente) pode-se se conhecer as regularidades naturais e humanas. Como se vê, a partir disso toda relação entre teoria e prática adquire um novo paradigma, com novas relações entre si.

Emerge como fins para a vida humana nesse cenário nada mais do que a ampliação indefinida da capacidade da apropriação e domínio das técnicas da ciência e da tecnologia para ser utilizado sobre a natureza, pelo homem e sobre o homem. Há uma espécie de intensificação de imposição, de violência, de controle (para lembrar Foucault) de um sobre o outro. A relação entre teoria e prática vira funcionalidade, eficiência, controle, domínio sobre processos naturais e sociais e isso evidentemente aponta nas relações entre a sociedade e a natureza, na relação com a produção do(s) lugar(es), do(s) espaço(s), do(s) território(s). Nessa nova ordem de relações, natureza e homem não têm mais dignidade em si, são simplesmente coisificados, são em última instância produtos, mercadorias. O mundo anteriormente enquanto totalidade era unidade entre natureza e sociedade (história), numa lógica de dependência, mas agora é apenas construção a partir da tecnificação, da cientificidade.

Verifica-se agora uma exacerbada ideia de custo benefício, utilidade, de controle. Esses são os valores enaltecidos. A ideia de indeterminação, de possibilidade, de abertura, de risco, de constituição, de realização, de ser ou não ser, de surpresa entre não ser e querer ser, se perde, pois agora o que temos é a previsão, um espaço e um tempo controlados. Numa palavra, liberdade, autonomia, soberania humana agora passa pela mediação da racionalidade moderna, isto é, pela ciência e tecnologia. Liberdade, portanto, pressupõe, e não pode deixar de ser, a tecnologia. Nessa linha, podemos dizer que qualquer coisa da vida humana, produção, relações sociais ou qualquer coisa que perpassa a presença do humano deve seguir um horizonte de sentido que tenha na técnica sua circunscrição, fora disso é tido não deve ser cogitado, é por assim, dizer irracional. Numa palavra, as questões humanas importantes, decisivas, que estejam fora dessa racionalidade tecnicante devem ser descartadas do âmbito mais coletivo e devem se restringir a instância particular/individual. Isso vale evidentemente, para as relações do homem com a natureza, o entendimento que se deve ter com o espaço, território, lugar, com a história, relações sociais etc. A cientificidade, a tecnologia e a informação dão agora sentido a tudo, quer seja humano ou não[21].

Nessa direção, a mediação entre teoria e prática impõe-nos uma responsabilidade diferente, pois se antes nossa preocupação era com algo de uma escala próxima, às vezes regional e muito esporadicamente com o país, agora nossa responsabilidade é de escala global, pois os problemas ambientais, a exploração, o empobrecimento, a desigualdade, a opressão, por exemplo, aparecem não mais em escalas menores, mas em escala planetária, levando em consideração até a extinção generalizada das formas de vida. Esse é um dos caminhos trilhados para a barbárie, pois entramos na lógica do “vale tudo”, do “tudo posso”, da “vontade de potência”

e “perspectivismo” (para lembrar Nietzsche), dos “jogos de linguagem” (para lembrar Wittgenstein), dos “horizontes múltiplos de sentido” (para lembrar Heidegger). Assim, se justifica a injustiça social, a pauperização, a miséria, fome, a acumulação desenfreada, a expropriação, a espoliação, concentração da terra etc.

Esta é, portanto, a lógica da sociedade moderna e contemporânea que está sob a égide do sistema de produção capitalista, que demarca posição, se territorializa não somente aqui ou acolá, mas em toda parte, mostrando sua imponência e autonomia frente aos que lhe deram vida, os homens. Sistema esse eivado de contradições internas, que necessita e ao mesmo tempo não dos que lhes forjou; alia-se (e se desalia) ao estado e a ciência para lhe garantir perpetuidade, na medida em que tais organismos mitigam seus desvios funcionais, seus desequilíbrios, suas crises e garantem a fidelização das massas através de migalhas, de políticas subordinantes, compensatórias, alienantes. E como diz Guy Debord vamos vivendo apenas assistindo, como se estivéssemos em um espetáculo, meros espectadores iludidos, construindo falsas consciências, “como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não-vivo[22]”.

ENTRANDO E SAINDO DO TERRITÓRIO

Em primeiro lugar cabe considerar que o território e as conceituações que se lhe atribui hoje é fruto de um longo período de evolução/desenvolvimento teórico-conceitual de algumas ciências humanas, entre elas a Geografia, e naturais, que abordam em seus corpos teóricos o conceito ou a nomenclatura território em seus estudos específicos. Nesse sentido, podemos asseverar com toda firmeza que a concepção de território ao longo desses anos de construção conceitual teve e tem, ainda atualmente, mesmo na Geografia, uma miscelânea de concepções[23], que no caso do passado contribuiu em larga medida para o aprimoramento substancial desse conceito.

Isso traz duas perspectivas: uma é que o território passa ser algo tão rico que atrai vários olhares, atraindo diversos olhares ávidos e curiosos por saber mais sobre esse conceito; segunda é que ao passo que diversifica os sentidos do conceito, traz sérias complicações de definição, deixando o conceito menos claro, menos compreensivo, servido para todo e qualquer discurso, sem um mínimo de critério no uso, uma vez que é o conceito da “ordem do dia”.

Rogério Haesbaert (2002) reconhece que há uma complexidade em torno desse conceito, mas mesmo diante de tal quadro esse autor afirma a existência de algo que identifica as várias acepções que se tem sobre o conceito, que é a ideia de controle do espaço, de poder, de domínio, de apropriação, quer seja do ponto de vista político ou cultural/simbólico.

O francês Claude Raffestin (1993) ousa e vai além de uma concepção de território enquanto área/superfície enquanto apropriação de um grupo ou por um estado (território de um país, enquanto poder estatal), uma vez que o autor tece severas críticas ao território tomado como premissa fundamentalmente ao poder estatal. O autor claramente se opõe à concepção de Ratzel,

mostrando claramente que a perspectiva ratzeliana deixa de fora uma série de outras formas de litígios, conflitos que para ele seriam sumariamente importantes.

Na realidade o que Raffestin propõe é a existência de vários poderes que se apresentam nas escalas regionais e locais, de cunho eminentemente político. No que concerne ao poder, Raffestin, afirma que o mesmo não se adquire, ele é exercido a partir de inúmeros pontos e diz que as relações de poder não estão em posição de exterioridade em relação a outros tipos de relações, mas são imanentes a elas explicitamente “onde há poder há resistência e, no entanto, ou por isso mesmo, esta jamais está em posição de exterioridade em relação ao poder” (RAFFESTIN, 1993, p.53).

Assim, o território para esse autor é entendido como a manifestação espacial do poder lastreado em relações sociais, relações estas determinadas, em diferentes graus, pela presença de energia – ações e estruturas concretas – e de informação – ações e estruturas simbólicas.

Raffestin (1993) ainda trouxe e mostrou em sua obra o caráter político do território, bem como a sua compreensão sobre o conceito de espaço geográfico, pois o entende como substrato, um palco, preexistente ao território[24]. Dentro da concepção enfatizada pelo autor, o território é vislumbrado, principalmente, em um prisma político-administrativo, um espaço onde se delimita uma ordem jurídica e política; um espaço medido e marcado pela projeção do trabalho humano com suas linhas, limites e fronteiras. Assim, um dado ator ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, territorializa o espaço. O território é nesse sentido:

[...] um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. (...) o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder [...] (RAFFESTIN, 1993, p. 144).

Observando as críticas feitas por Souza (1995), quando diz que Raffestin apesar de avançar na definição de território, enrijece o espaço, faz do espaço um palco, algo vinculado ao natural e o território considerado como espaço social. Sobre isso Lefebvre (2000) entende que o espaço contém uma dimensão de conflitualidade, a partir de seus usos e indica-nos que há uma territorialidade inerente ao espaço vivido, ao espaço do homem, ao homem. Há o conflito no e com o espaço, o que gera relações de poder, de conflito, de disputa e, portanto, gera território. O espaço é não dado, mas construído a partir das relações sociais[25].

Na construção/produção do território há um desvelar de relações marcadas pelo poder. Nesse caso o poder é imprescindível para a compreensão do território, que o poder é exercido por pessoas ou grupos sem o qual não se define o território[26]. Poder e território, apesar de serem duas coisas distintas e autônomas, se consubstanciam para a consolidação do conceito de território propriamente dito, que tem o conceito de poder imbricado. Assim, nesse caso do território, o poder é relacional, pois está imerso intrinsecamente nas relações espaço-sociais.

Haesbaert (1997, 2002, 2004) na construção do seu conceito de território considera diversos autores nacionais e internacionais, Haesbaert (2004) reúne as muitas abordagens conceituais de território em três vieses basilares: o político ou jurídico-política, em que o território é considerado como espaço controlado por um determinado poder, às vezes, relativo ao poder do Estado (institucional); o cultural ou simbólico-cultural, em que o território é visto como um produto da apropriação simbólica de uma coletividade; e o econômico, no qual o território serve como fonte de recursos (dimensão espacial das relações econômicas). Assevera também que o conceito de território deve ter um enfoque cultural, quando estuda a des-territorialização e a identidade na rede gaúcha no nordeste (HAESBAERT, 1997).

Ademais, sistematiza várias visões sobre o território, que estão ligados a dois quadros referenciais principais: o materialista e o idealista e tenta fazer uma agregação:

Entre as posições materialistas, temos, num extremo, as posições “naturalistas”, que reduzem a territorialidade ao seu caráter biológico, a ponto de a própria territorialidade humana ser moldada por um comportamento instintivo ou geneticamente determinado. Num outro extremo, encontramos, totalmente imersos numa perspectiva social, aqueles que, como muitos marxistas, consideram a base material, em especial as “relações de produção”, como o fundamento para compreender a organização do território. Num ponto intermediário, teríamos, [...] a leitura do território como fonte de recursos. (HAESBAERT, 2004, p. 44).

Na tentativa de agregação, de integração entre os dois quadros referenciais, Haesbaert sugere uma perspectiva integradora, tencionando, dessa forma, a superação da dicotomia materialista/idealista, pois entende que o território engloba, concomitantemente, a dimensão espacial material das relações sociais e o conjunto das representações simbólico-culturais sobre o espaço[27]. Haesbaert (2004, p. 79) pondera e diz que isso só é factível se inicialmente se entende o espaço como um “[...] híbrido entre natureza e sociedade, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e “idealidade”, numa complexa interação tempo-espaço”.

Bernardo Mançano Fernandes (2005, 2008, 2009) na construção do seu conceito de território procura fazer uma tipologia dos territórios. Ele parte, em primeiro lugar, entendendo que o espaço, a partir de Milton Santos (1996) e Lefebvre (1991), principalmente deste último, pelo menos é o que se anuncia, que o espaço social é composto pela materialização da existência humana (LEFEBVRE, 1991). Nesse sentido, ele é criado a partir da natureza e transformado permanentemente pelas relações sociais, de produzir outros tipos de espaços materiais e imateriais (políticos, econômicos, culturais e ambientais, por exemplo). Por produzir-se e ser produzido, ele é multidimensional, pois se configura por uma variada gama de dimensões (FERNANDES, 2005). Para além de multidimensional é multi(pluri) escalar, cuja dinâmica aponta para processos de “completibilidade, conflitualidade e interação” (FERNANDES, 2005, p. 26).

Trabalha em seguida com a ideia de que o espaço tem de ser abordado enquanto composicionalidade, ou seja, só pode ser compreendido em todas as dimensões que o compõem, portanto, há uma simultaneidade em movimento que vai forjando as propriedades do espaço, como produto e produção, na medida em que é um híbrido entre fixidez (aqui ele lembra Milton

Santos), movimento, que poderia ser tido como outro conceito miltoniano, a fluidez, processo e resultado (inspiração mais uma vez em Milton Santos), como lugar de partida e de chegada. Consequentemente o espaço é uma completude, possui a qualidade de ser um todo, mesmo sendo parte. Desse modo, “o espaço geográfico é formado pelos elementos da natureza também e pelas dimensões sociais, produzidas pelas relações entre as pessoas, como a cultura, a política e a economia” (FERNANDES, 2005, p. 26)[28].

Assim escreve: “O território é o espaço apropriado por uma determinada relação social que o produz e o mantém a partir de uma forma de poder” (FERNANDES, 2005, p. 27). Ademais, nos diz que o território é totalidade restrita gestada por uma intencionalidade[29], que apresenta uma diversidade de relações sociais, criando, assim, diversos tipos de territórios, sendo multiescalar e multidimensional. (FERNANDES, 2005).

Fernandes também trabalha com a noção de territórios paradigmáticos, podendo ser materiais e imateriais:

Os territórios são países, estados, regiões, municípios, departamentos, bairros, fábricas, vilas, propriedades, moradias, salas, corpo, mente, pensamento, conhecimento. Os territórios são, portanto, concretos e imateriais. O espaço geográfico de uma nação forma um território concreto, assim como um paradigma forma um território imaterial. O conhecimento[30] é um importante tipo de território, daí a essencialidade do método[31] que são espaços mentais (imateriais) onde os pensamentos são elaborados. Para um uso não servil dos territórios dos paradigmas é necessário utilizar-se da propriedade do método (FERNANDES, 2005, p. 28).

Fernandes diz que imaterialidade e materialidade são complementares e não podem, em hipótese alguma, serem dissociadas do entendimento sobre o território. É a mobilidade dos territórios imateriais sobre o espaço geográfico, por intermédio da intencionalidade, que determina a construção de territórios materiais (FERNANDES, 2005). A intencionalidade é um aspecto da (i)materialidade do território e que cerceia a sociedade[32].

Marcelo Lopes de Souza (1995) elabora uma definição interessante do conceito de território por sua ênfase na ideia de poder, bem como amplia pela possibilidade de aceitação de diversas dimensões como a social, política, cultural e econômica. Para o autor, o território é o espaço determinado e delimitado por e a partir de relações de poder. “todo espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder é um território, do quarteirão aterrorizado por uma gangue de jovens até o bloco constituído pelos países membros da OTAN”. (SOUZA, 1995, p.111). Nesse sentido, em nenhuma hipótese, o território pode ser entendido meramente como o espaço do estado nação ou algo que de alguma forma se reduza a isso, pois, como destaca Souza (ibid., p. 81), “territórios existem e são construídos (e desconstruídos) nas mais diversas escalas, da mais acanhada (p. ex., uma rua) à internacional (p. ex. área formada pelo conjunto dos territórios dos países-membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte – OTAN) [...]”.

Souza (ibid.,) insere-se, da mesma forma, na perspectiva ao considerar o território como um campo de forças, no entanto diferindo a relação de poder da relação com violência[33] “[...] as

relações de poder espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial” (p. 97). Nesse caso, o território seria um instrumento de exercício de poder, em sua essência, este seria o *a priori*[34] do território, o não contingencial. O “por e a partir de relações de poder” é questão ineliminável para dizermos, em diferentes escalas, que isto ou aquilo é território.

Um das questões centrais dessa abordagem é que “o poder é onipresente nas relações sociais, o território está, outrossim, presente em toda espacialidade social – ao menos enquanto o homem também estiver presente” (SOUZA, 1995, p. 96). Ora, nesse sentido, em toda e qualquer relação social há poder e entender isso abre espaço para promoção da autonomia do sujeito ou dos sujeitos que se territorializam[35]. Está prenhe uma ideia de territorialidade autônoma, que pressupõe liberdade[36], portanto práxis. Assim, o território tem que expressar autonomia, onde as pessoas tenham a liberdade de manifestar suas escolhas e potencialidades, gerando um espaço socialmente mais equilibrado, a “velha” ideia iluminista de justiça social.

Ademais, ao incluir no território as relações de poder que se estabelecem sobre o espaço e entre os sujeitos que o ocupam, utilizam e produzem, alguns autores da geografia foram impulsionados a dialogar com estudiosos de outras disciplinas que abordam o poder, tais como: Maquiavel[37], Hobbes[38], Spinoza[39], Gramsci[40], Arendt[41], Deleuze[42], Foucault[43] etc.

Segundo Santos (1985) é a história quem vai definir como será o território, como será “organizado”, quais serão suas conjunturas, suas configurações econômicas, políticas, sociais e culturais. Nesse caso, o que vai ser efetivo na constituição do território é o momento histórico e aqui é importante destacar, pois evidencia a ideia de possibilidade, de abertura que o sujeito da história e na história, o sujeito real-concreto, que não é, mas tem que ser, que margeia entre se realizar e se alienar e nesse percurso que é sempre dialético esse sujeito é atravessado de norte a sul, de leste a oeste por contradições internas e externas a si, construída na medida em que promove relações sociais. “[...] cada momento histórico, cada elemento muda seu papel e a sua posição no sistema temporal e no sistema espacial e, a cada momento, o valor de cada qual deve ser tomado da sua relação com os demais elementos e com o todo”. (SANTOS, 1985, p. 9).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para terminar gostaria de apontar algumas indicações que alguns autores têm mostrado como possibilidades de se engendrar o novo, uma nova forma de racionalidade, a fim de que se construam formas de sociabilidade que promova uma liberdade autônoma, na medida em que os sujeitos produzam os espaços e os territórios da práxis como condição de possibilidade de uma alternativa. Para Marx a realidade concreta é uma síntese de inúmeras determinações que se dão a partir de relações sociais concretas, fundamentadas numa totalidade diversa que é una. Aqui vale dizer não se pode conceber sujeito e objeto de modo separado e nem como identidade, pois pode se incorrer numa abordagem tendente a idealista da história, como fez Hegel, por exemplo. Numa palavra, o método dialético é um processo, um devir que se dá no espaço-tempo,

numa simultaneidade e numa sucessão ao mesmo tempo, um amálgama dos contrários, de modo sincrônico e diacrônico.

O sujeito da práxis enquanto relação social é atravessado por tudo e é ao mesmo tempo tudo isso. Ele não é ainda, mas é tarefa para ser e na medida em que é já não é mais, pois o processo recomeça. Assim, o espaço e o território produzido é produto (parcialmente, pois a produção não estanca, mas é um momento, uma parte do todo diverso) da ação humana nos vários momentos históricos, mediado pela relações sociais, essas relações são diferenciadas de acordo com a conjuntura da sociedade em um dado momento histórico. Assim, na medida em que o homem vai produzindo e reproduzindo sua vida historicamente este vai carimbando e recarimbando na superfície terrestre sua espacialidade e sua territorialidade, que é sempre inventiva, criativa, nova, pois é práxis. Portanto, em nossa visão não entender dessa maneira é enrijecer a história, o espaço, o território e o sujeito da práxis que o produz e reproduz e assim, perde-se o vislumbre no que ele pode se tornar, uma vez que abandonamos o caráter de totalidade uma e complexa.

Nesses termos é que os “espaços de esperança” (alternativas socioespaciais) que nos fala Harvey (2004) são possíveis, na medida em que nossa práxis deve operar por meio de várias escalas no tempo e no espaço e por sua vez quando pensamos em um futuro diferente, novo, alternativo, é preciso ousar, “mergulhar no desconhecido” (no risco[44], na possibilidade) e mais precisamos “conhecer a coragem de nossa mente” para não sermos meros “objetos da geografia histórica”, para que sejamos sujeitos ativos, sujeitos da práxis, “puxando conscientemente possibilidades humanas para seus limites”. Nesse caso o pensamento alternativo[45], utópico, deve ser, se fundamentar em uma dialética que aponta para o plural, lastreado na realidade concreta contemporânea. Isso é para ele o substrato de uma crença de um “desenvolvimento geográfico desigual”, “pode ser útil em ordem de apreciar as tarefas e as potencialidades políticas inerentes aos particulares e múltiplos movimentos militantes de oposição que gritam de todas as partes para ser combinados” (HARVEY, 2001, p. 82,83). Isso deve vir não do alto, mas dos espaços locais múltiplos que devem ser intensamente explorados e cultivados pelos movimentos de oposição. “É um dos espaços da esperança chave para a construção de um tipo da alternativa a globalização”. (HARVEY, 2001, p. 411).

Lembrando que não há, pelo menos no plano prático, um processo emancipador, aperfeiçoado, pois como ele é gestado, produzido, por processos sociais pelo ser da práxis, ele é sempre permanente revolução. Entender isso é não tomar e tornar o complexo em simples, isso é simplificar a complexidade. (princípio lógico de Guilherme de Ockhan, que passou a ser chamado de “navalha de Ockhan”, que consistia na escolha de explicações mais simples em detrimento das complexas, princípio econômico, parcimonioso, simplicidade.).

Fragmentação do território em diversos tipos de territórios sem dizer como eles se comunicam, se inter-relaciona, se interpenetram, constituindo um todo orgânico e indissociável, que seria, senão a totalidade do múltiplo, do diverso, do necessário no contingente, pois o ser da

práxis é sujeito no mundo, espaço-temporal. Sem entendermos essa complexidade, vamos acabar por seccionar os territórios, construirmos patamares de territórios e acabarmos por engendrar um território sem sujeito; um sujeito sem território ou um território que contém sujeito, que não é o caso, pois ambos estão conjunturalmente unidos, não há um e depois o outro o que há são ambos ao mesmo tempo, que se constituem, se formam, desformam se refazem etc. Não há terra e homem, o que há é homem-terra ou terra-homem, mediado por relações evidentemente sociais, de linguagem, de discurso, de poder, de imposição, subordinação, de consenso, ético-política etc.

Não obstante ao passearmos por alguns autores que se debruçam sobre a temática observamos que a perspectiva das relações de poder está intrínseca ou extrinsecamente ligada com o conceito de território e até, em certos casos, o define, como nós também entendemos. Com isso queremos indicar que o território não pode ter delimitação fechada, mas sempre aberta, pois sua formação ou constituição/produção se dá a partir de relações sociais pautadas pelo poder, quer seja do ponto de vista do conflito ou do consenso, numa palavra o território é social, é humano, e como este é relação social, sempre possível, aberta, risco, sempre práxis, processo, liga-se fundamentalmente a política e como questão política vale lembrar o que Jacques Rancière[46] nos diz: que a questão política é antes de tudo a capacidade de quaisquer corpos tomarem em suas mãos o seu destino, o que ele chama de discussão da relação entre uma política da estética e uma estética da política. O que Rancière (2012, p. 8) quer nos mostrar é que ser mero “espectador é estar separado ao mesmo tempo da capacidade de conhecer e do poder de agir”, uma vez que “o espectador mantém diante de uma aparência ignorando o processo de produção dessa aparência ou a realidade por ela encoberta, [...] é o contrario de agir. O espectador fica imóvel em seu lugar, passivo[47]”.

Se essas questões são operadas no plano político e passa necessariamente pelos espaços-territórios do poder no tempo e assim como diz Debord (1997) que o raciocínio sobre a história é inseparavelmente raciocínio sobre o poder e que a vida histórica pessoal encontra sempre sua plena realização na esfera do poder, na participação das lutas conduzidas pelo poder e nas lutas pela disputa do poder, não podemos fugir das discussões do território e do sujeito(s) que o produz, isto é, o sujeito da práxis.

Para tanto é preciso que fuçamos da lógica da “servidão voluntária”[48], pois a disputa não pode ser do poder pelo poder, mas “contra a servidão voluntária” e para tanto como diz Shanin (2008)[49] precisamos disputar os espaços do conhecimento, pois quanto maior for o nosso conhecimento, maior será nossa capacidade de criarmos alternativas para mudar o mundo, pois como disse Francis Bacon, conhecimento/saber é poder, e se queremos mudar o mundo o poder é necessário, numa palavra é questão de vida ou de morte.

É a partir disso que podemos melhor entender os sujeitos sociais em movimentos sociais, ou como Fernandes (2005, 2008, 2009) tem mostrado em seus trabalhos, movimentos “socioterritoriais”, na medida em que tais movimentos vão carimbando suas marcas, seus projetos, seus desejos, seus modos de vida, seus sonhos de ser, (mesmo sem se ter a garantia

que será, pois o risco, a possibilidade do fracasso, da falibilidade, é condição ontológica) no espaço-território em produção, a Geografia emerge como fundamental para o entendimento de uma teoria que pretende propor caminhos para uma autonomia, emancipação dos sujeitos sociais em uma relação concreta e dialética entre sujeito-espaço-território-tempo, construída a partir do real concreto, para que não se enverede à abstrações ou idealizações.

REFERÊNCIAS

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista NERA**, ano 8, n. 6. Jan/Jun 2005.

_____. Entrando nos territórios do Território. In: PAULINO, Eliane Tomiasi (org). **Campesinato e território em disputa**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. Sobre a tipologia dos territórios. In: SAQUET, Marco Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e Territorialidades**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no nordeste**. Niterói: EdUFF, 1997.

_____. **Territórios alternativos**. Niterói: EDUFF, 2002.

_____. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARVEY, D. **Espaços de Esperança**. Trad. Adail Ubirajara Sobral; Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

HEGEL, G. H. F. **Fenomenologia do Espírito**. 2ª ed. Trad. Paulo Menezes; Karl-Helz Efen. Petrópolis: Vozes, 1992.

LEFEBVRE, H. **A Produção do Espaço**. 4ª ed. Trad. Doralice Barros Pereira; Sérgio Martins. Paris: Antropos, 2000.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 5ª Ed. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

SACK, R. D. **Human territoriality: its theory and history**. Cambridge: Cambridge University, 1986.

SANTOS, Milton. **Espaço e método**. São Paulo: Nobel, 1985.

_____. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia**. São Paulo: Hucitec, 1996.

_____. **A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2002.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder. Autonomia e desenvolvimento. In CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

[1] Texto produzido na disciplina Tópicos Especiais em Estudos Agrários: Teorias dos Territórios e da Questão Agrária, ministrada pelo Prof. Dr. Bernardo Mançano Fernandes no Programa de Pós-graduação em Geografia – UFS, São Cristóvão - SE, 2014.

[2] A Geografia “como ciência social [...] tem como objeto de estudo a sociedade que, no entanto, é objetivada via cinco conceitos-chave que guardam entre si forte grau de parentesco, pois todos se referem à ação humana modelando a superfície terrestre: paisagem, região, espaço, lugar e território”. Cf. CORRÊA, R. L. (1995). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 1995, p. 16.

[3] Utilizamos a palavra necessariamente aqui mais no sentido filosófico, em oposição à contingência, para mostrar que para alguns acadêmicos de Geografia é preciso sim, em qualquer trabalho que se diga ser de Geografia, ao menos um desses cinco conceitos deva aparecer, para que assim o trabalho tenha um caráter geográfico. Isso quer dizer que esses conceitos não podem aparecer de modo contingencial, ao gosto do arbítrio, por assim dizer, mas que imprescindivelmente deve constar.

[4] Cabe salientar que esse é um termo bem genérico, pois há vários tipos de dialética, que estão vinculadas à lógica, à metafísica ou à historicidade, portanto, temos, só para citar algumas, a dialética enquanto lógica da finitude e da práxis (é aqui que nos vincularemos, pois Marx se situa aqui com sua dialética materialista histórica); da práxis dialógica (dialética enquanto retórica); enquanto lógica formal; enquanto ontologia; enquanto síntese do absoluto como totalidade; enquanto lógica transcendental (idealismo objetivo-intersubjetivo) etc. Cf. Oliveira, M. A. de. *Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo: Loyola, 2004; Cirne Lima. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996; Konder, L. *O que é dialética*. 23ª edição. São Paulo: Brasiliense, 2008.

[5] Cabe dizer que aqui, diferentemente do modelo clássico de pensar, temos a seguinte situação: o homem não é mais subordinado ao todo, mas ele entra em contraposição, pois a consciência se separa, se destaca, gerando, portanto, uma cisão entre sujeito e objeto. A subjetividade vai cada vez mais se impondo sobre o mundo objetivo e vai assim fornecendo e determinando o sentido de tudo. Aqui aparece um elemento novo, a saber, a possibilidade de manipulação do real, dos objetos, da natureza. Emerge uma razão operacional, instrumental, que a partir de Adorno e Horkheimer ganha maiores esclarecimentos. O mundo agora é técnico-científico, manipulado por uma razão instrumental, que tem o homem como subjugador, manipulador, dominador da natureza, atendendo aos seus próprios fins. Abre-se espaço para a discussão sobre as funções da natureza, dos homens, dos espaços, dos territórios, da política e de qualquer coisa que se pensar, pois a lógica agora é instrumental, funcional.

[6] No pensamento clássico grego o sentido e o homem são determinados a partir da ordem imutável cósmica; na “virada” antropocêntrica, é o homem, a partir de sua subjetividade, que dá sentido a si e ao mundo; por sua vez na “virada” historicocêntrica, é histórica que determina o homem e o sentido a tudo. Portanto, é a partir da história em que vamos pensar todas as coisas, o homem, a cultura, a religião, sociedade, política, espaço, tempo etc., numa palavra, a história é, portanto, a condição de possibilidade de se pensar qualquer coisa no/do mundo.

[7] Bernardo Mançano Fernandes faz um esforço teórico sem igual na tentativa de diferenciar os tipos de territórios, passando pelo chamado território de governança, o primeiro território, a propriedade e várias outras instâncias menores, o segundo território, (tanto o primeiro como o segundo território tem caráter de fixidez), até aportar, por assim dizer, no território (i)material. Cf. FERNANDES (2008, 2009).

[8] Cf. MORAES, Antonio Carlos Robert. *Ideologias Geográficas: espaço, cultura e política no Brasil*. São Paulo, 5ª E.d. Annablume, 2005.

[9] Aqui está claro que a perspectiva de interpretação do homem se dá a partir de um modelo dialético de interpretação, mas vale ressaltar que há outros modelos de interpretação, como o realista clássico (ver Aristóteles), o empirista (Cf. John Locke, os utilitaristas John Stuart Mill e Jeremy Bentham), o ceticista (Cf. David Hume), o transcendental (Cf. Immanuel Kant) e as correntes mais contemporâneas vinculadas à psicanálise (Cf. Jung, Freud, Lacan etc.).

[10] “Deve-se conceber o homem como uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta por diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza. Mas [...] o indivíduo não entra em relação com os outros homens por justaposição, mas organicamente, [...] na medida em que passa a fazer parte de organismos, [...] o homem não entra em relações com a natureza simplesmente pelo fato de ser ele mesmo natureza, mas ativamente, por meio do trabalho e da técnica. E mais: estas relações não são mecânicas. São ativas e conscientes”. Cf. Gramsci, op. cit., 39, 40.

[11] Homem enquanto práxis é o homem em potência se tornando em ato (para lembrar Aristóteles).

- [12] Kosik, Karel. *Dialética do Concreto*. Trad. Neves, Célia; Toríbio, Alderico. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010, p. 201, 202, afirma que “no conceito da práxis a realidade humano-social se desvenda como oposto do ser dado, isto é, como formadora e ao mesmo tempo forma específica do ser do homem. A práxis é a esfera do ser humano [...] a práxis na sua essência e universalidade é a revelação do segredo do homem como ser ontocriativo, como ser que cria a realidade (humano-social) e que, portanto, compreende a realidade (humana e não humana)”.
- [13] Cf. VASQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofia da práxis*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2007. Ele entende que a práxis é sempre uma transcendência em relação ao empírico, ao dado de fato, mas é ao mesmo tempo de onde se deve partir, isto é, sua referência fundamental.
- [14] Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Filosofia transcendental e religião*: ensaio sobre a filosofia da religião em Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 1985, p. 206.
- [15] Cf. MORAES, A. C. R. *Ibid., op. cit.* “As formas espaciais são produto de intervenções teleológicas, materializações de projetos elaborados por sujeitos históricos e sociais. Por trás de padrões espaciais, de formas cristalizadas, dos usos do solo, das repartições e distribuições, dos arranjos locacionais, estão concepções, valores, interesses, mentalidades, visões de mundo. [...] Isto coloca o imperativo de se compreender as motivações envolvidas para dar conta da produção do espaço, pois são elas que impulsionam os sujeitos. Os atores são movidos por necessidades, interesses, desejos e sonhos”.
- [16] É por isso que GOTTMAN, J. *A evolução do conceito de território*, in Boletim Campineiro de geografia, v.2, n. 3, 2012. tenta mostrar que não há ser humano sem que seja necessário a construção de seus espaços e de seus territórios, pois são estes que garantem suas existências.
- [17] Cf. Gramsci (1975) em suas ideias de passado e presente, bem como as de Santo Agostinho sobre o tempo. *Confissões*. São Paulo. Coleção os Pensadores: Abril Cultural, 1980.
- [18] Cf. KONDER, Leandro. *O futuro da filosofia da práxis*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p. 128. “A práxis, no sentido grego da palavra, era o terceiro elemento básico do tripé constituído pelo conceito filosófico de práxis que Marx elaborou. E para essa atividade, na mitologia, não havia nenhum deus. Ela ficava por conta de homens comuns, de indivíduos particulares, de pessoas mortais, de criaturas finitas e imperfeitas [...]. Postos fora do espaço tutelado pelos deuses, os habitantes da polis se viam condenados a ser políticos”.
- [19] A *poiesis* se refere às práticas manuais, a fabricação, a produção e, nesse caso, tanto faz produzir uma mesa, cadeira, soneto, etc. É nesse sentido que se dava a palavra poeta (vem de *poiesis*) para Aristóteles.
- [20] Cf. OLIVEIRA, M. A. de. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995, p. 85-100.
- [21] Vários autores entraram no entrave dessa racionalidade tecnológica e apontaram que essa racionalidade vinculada ao eu (subjetividade) da modernidade é extremamente prejudicial ao homem e ao planeta, pois a lógica é de controle, de subjugação, subordinação de uns sobre os outros. Surgem, a partir disso, as vozes que propagam a morte do sujeito e apontam a racionalidade moderna como desrazão, principalmente com o chamado pensamento estruturalista, fundamentado em figuras como, Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault (principalmente em *As palavras e as coisas*), Jacques Derrida, Louis Althusser (que tenta atrelar o marxismo ao estruturalismo) etc. Sobre isso HABERMAS, J. em *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Diz que na realidade não temos uma desrazão, nem uma crise de razão, mas sim uma visão reduzida sobre a razão, sendo ideal ampliar a ideia de razão.
- [22] DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 14.
- [23] Cf. GOMES, Paulo Cesar da Costa. *Geografia e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- [24] “É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente [...] o ator “territorializa” o espaço”. (RAFFESTIN, 1993, p. 143).
- [25] “O espaço é essencialmente um ente social”, isto é, é um espaço socialmente produzido (MOREIRA, 2007, p. 64). Se o espaço é um ente social isso significa que ele pressupõe o homem em relação, logo só há espaço onde tiver o homem enquanto relação social. Ademais, como todas as relações sociais se dão no espaço, sendo o “[...] espaço do geógrafo o espaço da sociedade, forjado, construído por ela e condição para a sua reprodução e produção do próprio espaço” (GONÇALVES, 1982, p. 110). Corroborando Lefebvre escreve: que os grupos, as classes ou frações de classes só se reconhecem como sujeitos na medida em que produzem o espaço. “O investimento espacial, a produção do espaço, isso não é um incidente de percurso, mas uma questão de vida ou de morte”. (LEFEBVRE, 2000, p. 479).
- [26] Outro autor que se debruça sobre a discussão do território é Sack (1986). Ele indica que a territorialidade humana se desenvolve a partir das motivações pessoais. Essa Territorialidade seria a estrutura do poder. Essa territorialidade se dá por estratégia que o indivíduo ou grupo para alcançar, controlar, influenciar pessoas e recursos através da delimitação e do controle de áreas específicas, estas áreas seriam os territórios. O território aqui tende a fixidez, de limite, que é preciso estratégia para controlar, quando essas estratégias cessam em todos os seus recursos, o território já não é mais. “a territorialidade, como uma componente do poder, não é somente um meio de criação e manutenção da ordem, mas é um instrumento para criar e manter muito do contexto geográfico através do qual nós experimentamos o mundo e damos a ele significado” (SACK, 1986, p. 219).

[27] “[...] o território é o produto de uma relação desigual de forças, envolvendo o domínio ou controle político-econômico do espaço e sua apropriação simbólica, ora conjugados e mutuamente reforçados, ora desconectados e contraditoriamente articulados”. (HAESBAERT, 2002, p. 121)

[28] Entendemos que o espaço não pode ser produto, a não ser parcial, pois em nosso entender ele é movimento ininterrupto, como teremos um fechamento? Ele é ao mesmo tempo sincrônico e diacrônico, pois é social histórico e se social histórico é composto pelos vários sujeitos e como tratamos na primeira e segunda parte desse texto, os sujeitos são da práxis e enquanto ser da práxis eles são abertura, possibilidade entre ainda não ser, mas que tem que ser, porém esse ser não está garantido, portanto, ele é “risco”, tarefa em constante refazer, assim, não pode ser chegada, pois é ao mesmo tempo chegada e saída, não há estacionamento e nem o momento da chegada e da saída, pois isso se dá no movimento, portanto, nunca chega, é sempre caminho que nunca se encerra, pois há sempre um recomeço.

[29] Fernandes toma o conceito de intencionalidade de John Serle, que diz, em linhas gerais, que a intencionalidade é diferente de intenção, pois intencionalidade compõe-se de todos os estados intencionais, já intenção é apenas um tipo de estado intencional. Nossas representações no mundo são dotadas de intencionalidade, elas apontam para algo, em uma completa simetria entre pensado e o intencionado. O primeiro problema que pode aparecer é: como sustentar uma simetria perfeita entre linguagem, sujeito e intenção? Serle não abre espaço para o possível, para o inesperado, para o equivoco, para mudança, pois a relação é sempre determinada, coisa que, por exemplo, para seu orientador, John Austin, não era, este é mais flexível, portanto, abre espaço para práxis e parte a partir dela. Serle, por sua vez, é mais formal, como por exemplo: toda linguagem é produzida com intencionalidade, pois o sujeito tem total controle, bem como é ele que determina o sentido. Será?

[30] Conhecimento enquanto território pode ser um problema, apesar de aceitarmos que como disse Francis Bacon que conhecimento é poder e que poder vincula-se com a noção de território, mas conhecimento enquanto conhecimento em si não gera nada, é um não ser separado do ser, se esgota “em-si” mesmo, mas enquanto “para-si”, para fora de si, enquanto possibilidade de ser, enquanto relação social e se se expressar com e por poder, podemos asseverar que há possibilidade de território, numa palavra, espaço e território contém um componente ontológico ineliminável, a relação social, de um ser do/no mundo, portanto, movimento, inesperabilidade, contingência, incerteza, numa unidade (totalidade) sempre diversa e uma diversidade que sempre aponta para o todo.

[31] A observação feita para o conhecimento vale também para o método e para o paradigma, pois ambos, só são algo enquanto relação social e relação social não se dá no vácuo, mas na práxis, entre seres reais concretos, que são constituídos inseparavelmente enquanto ser da práxis, que é ser no mundo, enquanto seres espaço-temporais. Ademais, mesmo que sejam “espaços mentais”, são elaborações de um sujeito, que é concreto, real, o que vai dizer no que produzirá esse elaborado mentalmente (que é também material) serão as relações sociais, pois o sujeito, como abordamos mais acima, é relação social.

[32] Parece que nesse caso há uma sobreposição de territórios, bem como uma ideia de que o espírito subjetivo encontra o espírito absoluto na materialidade territorial. Isso é uma perspectiva idealista de território, baseado em preceitos de um materialismo idealista, sob fundamento hegeliano, uma vez que parece que o método, o paradigma, cria o território material. Se formos por um viés materialista histórico dialético marxista, o que se dá é o contrário, a matéria é que cria a ideia.

[33] Souza aqui vai se utilizar das elaborações de Hannah Arendt, nas quais diferencia poder e violência, uma vez que o poder opera no plano do consenso, da legitimidade, já a violência se dá quando o poder termina, portanto, no plano do dissenso, são opostos. Arendt evidentemente tenta resgatar o ideal aristotélico de práxis, efetivado somente na polis, na comunidade dos que argumentam, dos que usam o diálogo, como forma de construção e individual e coletiva (ético-política). Só assim, há possibilidade para ações autônomas, autotéticas. Autonomia: remete aos gregos, especificamente a *polis* grega, que remete ao poder de uma comunidade se reger por si própria, por suas próprias *nomos*, leis.

[34] O *a priori* aqui é no sentido de antes da experiência, no sentido, digamos assim, de essência, em contraposição ao *a posteriori*, o experiencial, a aparência, por assim dizer.

[35] “é necessário compreender que a satisfação das necessidades humanas, dos pobres como de quaisquer seres humanos, inclui também a liberdade, a participação, o acesso à cultura etc., para não mencionar todas as necessidades básicas de tipo mais material (alimentação, vestuário, infra-estrutura de serviços públicos, habitação etc.)”. (SOUZA, *Ibid.*, p. 102).

[36] “Chamar por “participação”, por “liberdade” etc., no contexto do modelo civilizatório capitalista, marcado por contradições de classe, por uma fundamental assimetria a separar dominantes e dominados, equivale, no essencial, das duas uma: ou fazer demagogia política, ou apontar, na prática, por melhorias cosméticas, sem atentar o suficiente para as barreiras existentes no bojo da sociedade instituída”. (SOUZA, *Ibid.*, p. 103)

[37] MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Tradução de Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

[38] HOBBS. Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo, Os Pensadores, 4ª ed., Nova Cultura, 1998.

[39] SPINOZA, B. *Tratado Teológico Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1988.

- [40] GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- [41] ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- [42] DELEUZE, Gilles; GUATTARRI, Félix. *O que é filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- [43] FOUCAULT, Michel. *Nascimento de la Biopolítica*. Curso em el Collège de France (1978-1979). Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2007. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- [44] Adorno em *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009. Diz-nos que quando agimos temos que ter consciência de nossa falibilidade. Na esteira de Adorno, Vladimir safatle. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas, 2012. Escreve-nos que a experiência histórica do século XX, por exemplo, deve nos servir para reconhecer que os fracassos de uma ideia não implicam seu abandono, *mas maior consciência de sua falibilidade (fracasso enquanto possibilidade, risco)*.
- [45] Sobre emancipação do homem no/do capitalismo Herbert Marcuse em *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 31, escreve que só pode ser entendido como um salto qualitativo em direção as necessidades que o capitalismo não pode satisfazer. “Não será possível viver sem essa estúpida, exaustiva e interminável labuta – viver com menos esbanjamentos, menos plásticos e menos aparelhos, mas com mais tempo e mais liberdade”.
- [46] RANCIÈRE, Jacques. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vale também observar que na *Ética* de Spinoza, B., em sua II e III parte, ele lembra-nos que não sabemos do que um corpo é capaz.
- [47] Rancière (Ibid., p. 9) “[...] É preciso um teatro sem espectadores, em que os assistentes aprendam em vez de ser seduzidos por imagens, no qual eles se tornem participantes ativos em vez de serem voyeurs passivos”.
- [48] Cf. CHAUI, Marilena. *Contra servidão voluntária*. São Paulo: Autêntica, 2013. “Consentimos em servir porque esperamos ser servidos. Servimos ao tirano porque somos tiranetes: cada um serve ao poder separado porque deseja ser servido pelos demais que lhe estão abaixo; cada um dá os bens e a vida pelo poder separado porque deseja apossar-se dos bens e das vidas dos que lhe estão abaixo. A servidão é voluntária porque há desejo de servir, há desejo de servir porque há desejo de poder e há desejo de poder porque a tirania habita cada um de nós e institui uma sociedade tirânica. Dá-se tudo ao soberano na esperança de converter-se em soberano também: vontade de servir é o nome da vontade de dominar. A oposição “um” e “muitos” se desfaz porque cada um, no lugar onde se encontra, exerce a seu modo uma parcela de tirania e, num processo fantástico, a vontade de servir engendra uma sociedade tirânica de ponta a ponta. Eis por que, escreve La Boétie, é ilusão supor que são as armas e alabardas, as fortalezas e os exércitos os protetores do tirano. Sua proteção é a sociedade inteira que o deseja porque deseja tiranizar também.”
- [49] SHANIN, Teodor. Lições Camponesas. In: PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edimilson (Orgs.). *Campesinato e Territórios em Disputa*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p, 23-47.