

Território e descolonialidade:

sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”

ROGÉRIO HAESBAERT



**Território e descolonialidade:
sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na
“América Latina”**

Haesbaert, Rogério

Território e descolonialidade : sobre o giro (multi)
territorial/de(s)colonial na América Latina / Rogério
Haesbaert. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
CLACSO ; Niterói : Programa de Pós-Graduação em Geografia ;
Universidade Federal Fluminense, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-722-832-8

1. Geografía. 2. Descolonización. I. Título.

CDD 301.098

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Geografía / Descolonialidade / Integração Regional / Global /
Diferenças / Espaço / Territórios / Estados / América Latina

Diseño de tapa: Eleonora Silva

Corrección: Eugenia Pérez Alzueta

Diseño interior: María Clara Díez

Fotografía de tapa: Radio Fogata/Cherán/México (foto do autor)

Território e descolonialidade:
sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na
“América Latina”

Rogério Haesbaert





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Programa de Pós-Graduação em Geografia de la Universidade Federal Fluminense

Antonio Claudio Lucas da Nóbrega - Rector
UFF

Fabio Barboza Passos - Vicerrector UFF

Rita de Cássia Martins Montezuma -

Coordinadora del Programa PosGeo

Jorge Luiz Barbosa - Vicecoordinador del
Programa PosGeo



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Territorio e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na "América Latina" (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2021).

ISBN 978-987-722-832-8

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Considerações iniciais	9
1. O giro espacial e o espaço(tempo) como esfera da mudança de perspectiva.....	29
A indissociabilidade espaço-tempo.....	34
O espaço geográfico como esfera da mudança de perspectiva.....	43
2. Do giro de(s)colonial ao giro multiterritorial na “América Latina”	59
A concepção de “América Latina”	62
“América Latina”, continente híbrido, mestiço?	72
Do pós-colonialismo ao giro de(s)colonial	87
O poder em uma abordagem de(s)colonial	103
A multiplicidade escalar e a colonialidade interna.....	113
3. O giro multiterritorial em uma abordagem de(s)colonial.....	129
O giro multiterritorial de(s)colonial no âmbito analítico: contribuições de geógrafos brasileiros.....	139
Outras considerações.....	155
4. Território como r-existência: do corpo-território ao território- corpo (da Terra).....	161
Corpo-território: território e gênero.....	164
Território-corpo: a terra como corpo	180
O território-mátria e sua ontologização	195
5. As armadilhas (analíticas) do território	217
A armadilha do território desistoricizado/naturalizado	219
A armadilha do território desmaterializado – ou unicamente material.....	224

A armadilha do território analítico, sem prática	228
A armadilha do território do poder [apenas] estatal e como container zonal.....	232
Para prosseguir: atento à problemática e a novas armadilhas.....	236
6. De(s)colonizando outro conceito: a região.....	241
Região e regionalização: para iniciar o debate conceitual	245
Desafios em busca de uma descolonização da região	250
7. A desterritorialização e a questão dos limites	269
8. Uma experiência (multi)territorial do comum: Cherán, no México	301
A experiência comunitária e autonomista de Cherán	303
O controle do território.....	308
O ordenamento político para o autogoverno.....	310
A questão da segurança e da autodefesa	314
Território e identidade: o “ser” territorial.....	318
De um território exclusivo à multiterritorialidade do comum	321
9. Multi/transterritorialidade por um devir descolonial aberto e plural ..	329
Interculturalidade e interterritorialidade	333
Múltiplas diferenças, múltiplas descolonizações	338
Por um giro/um devir multiterritorial efetivamente descolonial.....	353
Referências bibliográficas	363
Sobre o autor.....	393

Agradecimentos

Um agradecimento especial a todos os parceiros do NUREG – Núcleo de Estudos Território e Resistência na Globalização, por todo o aprendizado coletivo.

Agradeço a João Rua, pelas ricas sugestões a partir da discussão conjunta de partes deste livro, e a Ana Angelita, pelas importantes contribuições no debate sobre corpo-território e sobre o espaço como esfera da mudança de perspectiva.

Aos colegas Valter e Carlos Walter – sempre presentes e inspiradores nas temáticas deste livro.

A Sam Halvorsen e Sarah Radcliffe, pelo estimulante diálogo “Sul-Norte-Sul”.

A todos aqueles que, direta ou indiretamente, acompanharam-me nesta jornada pelos espaços de Abya Yala, no México, na Colômbia, no Equador, no Peru, no Chile, na Argentina e no Uruguai.

E à CLACSO, pela pronta disposição em editar este livro e seu compromisso com a democratização na difusão do conhecimento.

Considerações iniciais

Gostaria de iniciar com um relato bastante pessoal sobre como, mesmo sem essa designação, a forma de sentir/pensar/fazer de(s) colonização¹ atravessou (e continua atravessando) minhas múltiplas trajetórias de vida. Isso ajuda a evidenciar, desde o início, como a perspectiva de(s)colonial não pode ser restrita a um modo de pensar ou a uma proposta teórica no sentido que muitos partilham. Apesar da ênfase epistêmica que será dada neste trabalho, por força de minha própria formação e competência para contribuir ao debate, é preciso reconhecer que de(s)colonizar –mais como verbo do que como substantivo– é, ao mesmo tempo, uma perspectiva de olhar/ler e de vivenciar/praticar o mundo. Em outras palavras, a de(s)colonialidade, muito mais que resultado de uma exigência acadêmica, um novo paradigma ou “corpo teórico”, é uma demanda da vida de pessoas/grupos reais que nos convocam como parceiros em busca

¹ O termo “de(s)colonial” (e suas derivações) será utilizado neste texto com o “s” entre parênteses sempre que for feita alusão ao conjunto de pensamentos que, sob ambas designações –decolonial ou descolonial– visa de modo prioritário a combater a “colonialidade” ainda profundamente arraigada em nossas sociedades. Manteremos, contudo, o termo preferencial de um autor sempre que a ele referido (“decolonial” é utilizado, por exemplo, por Walter Dignolo e Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh e Rita Segato). No restante do texto, optamos por utilizar o termo “descolonial”, mesmo reconhecendo a pertinência do debate que evita seu uso a fim de que não seja confundido com o movimento histórico, mais restrito, de descolonização, termo do qual é derivado. Voltaremos ao debate no item 2.3.

não apenas de respostas, mas também de ações concretas que (n)os auxiliem na construção de um outro mundo –ou na abertura de horizontes para outros mundos possíveis–.

Se considerarmos os “pecados originais” do sistema capitalista moderno colonial –a exploração econômica privatista e a mercantilização crescentemente universalizadas, a opressão político-cultural (ou racista-patriarcal) de um modelo civilizatório padronizado e a expropriação da vida e da natureza, em sentido amplo, em toda a sua etno e biodiversidade– poderemos afirmar que descolonizar é, na prática, um processo contínuo de resistência que acompanha, em diferentes níveis e escalas, toda a história do capitalismo.

Descolonizar, entretanto, pode ser ainda mais do que “descapitalizar”, no sentido de lutar contra a des-ordem do capital, a exploração econômica e o aniquilamento de subjetividades, inerentes à “colonização” de todas as esferas da vida promovidas por este sistema. Assim como podemos nos inspirar nas experiências ancestrais dos povos originários para organizar nosso combate e a construção de territórios alternativos, também não podemos esquecer que muitos desses povos, presentes antes da colonização, carregavam (e muitos ainda carregam) marcas profundas do patriarcalismo da violência e da opressão, da própria comunidade ou dela sobre outros povos.² Muitos desses traços, é claro, foram exacerbados pela sociedade capitalista moderna, em cujo seio, contraditoriamente, também foram gestados inúmeros espaços de resistência e conquista de autonomia.

Descolonizar pode ser vista, assim, como uma dinâmica ainda mais ampla, na medida em que envolve a r-existência (no sentido de resistir para defender a própria existência)³ a todo tipo de dominação, expropriação e/ou opressão, como demonstrado pelas diferentes formas de exploração do trabalho, pelo domínio patriarcal, pelo

² A esse respeito, ver, por exemplo, a análise de Anzaldúa (2016) sobre as transformações sofridas pela sociedade asteca entre heranças matriarcais e sedimentação de um profundo domínio masculino.

³ Utilizo aqui termo difundido por Porto-Gonçalves (2001, 2009) e abordado por diversos autores. A esse respeito, ver também nota 72.

racismo e pela aculturação compulsória, presentes em diferentes modelos civilizatórios. É apenas por força de sua magnitude, e também por um maior rigor analítico, nos parece, que autores já clássicos neste debate, como Aníbal Quijano, propõem restringir a “colonialidade do poder” ao chamado sistema mundo moderno colonial capitalista.

Assim, diante dessa colonialidade profundamente impregnada tanto histórica quanto geograficamente, descolonizar está longe de ser apenas uma luta contra o que se explicita de colonialidade no presente. Trata-se de lutar contra o processo permanente com que se refazem – e muitas vezes se revigoram – esses princípios cuja origem remonta a séculos superpostos de domínio e expropriação, exacerbados nos últimos tempos por um padrão tecnológico capitalista nunca tão potente em sua capacidade de “colonizar”, ocupar, habitar e apossar-se da natureza e das mais diferentes formas de saber e de ser (mulher, negrx, indígena, homo/transsexual...). Como ele também foi forjado através do par heteronomia-autonomia, com contradições e ambiguidades, igualmente múltiplas são as formas de resistência descolonizadora que o acompanham.

Como todo processo de (des)colonização começa em nossa própria vida cotidiana, acredito que um relato de meu percurso pessoal, iniciado no interior de uma “periferia da semi-periferia” brasileira, colonizada externa e internamente, ajuda a compreender o quanto de (des)colonialidade carregamos e o quanto ela interfere, de um modo ou de outro, na nossa forma de vivenciar e pensar o mundo. Sigamos um pouco, então, essa trajetória, traçando uma espécie de “atmosfera biográfica”, nos termos de Souza (2019a), que ajuda a entender como e por que vivenciamos essa realidade e, hoje, enfrentamos este debate.

Nasci em um espaço considerada periférico em relação à atual “semiperiferia” representada pelo Brasil em seu conjunto, cujo “centro”, nos últimos dois séculos, gira em torno do eixo Rio-São Paulo. O estado do Rio Grande do Sul foi, desde o início de sua formação socioespacial, uma região fronteira, disputada como espaço de

colonização em vários sentidos e escalas: primeiro, como área de disputa entre portugueses e espanhóis, praticamente dizimando os povos originários (os poucos que sobreviveram, hoje se organizam e lutam por território e reconhecimento); depois, como área diretamente envolvida nas redefinições de fronteira política entre os novos estados “independentes” (a limítrofe “Província Cisplatina” brasileira se transformando na República Oriental do Uruguai); e, finalmente, como território de embates no interior dos colonialismos internos, seja do Império (a “Revolução Farroupilha” proporcionando dez anos de independência administrativa), seja da República (até hoje o regionalismo é uma marca da política e da cultura sul-rio-grandense).

Até os 11 anos de idade, vivi na zona rural e em duas localidades que não passavam de 2.500 habitantes. Meu pai, gaúcho profundamente identificado com a vida da “estância” (fazenda de pecuária extensiva da chamada Campanha Gaúcha), era um representante típico dessa formação de herança colonial e, mesmo na subalternidade (na luta pelo acesso à pequena propriedade), reproduzia alguns de seus pressupostos básicos, especialmente o caráter hierárquico-patriarcal, contra o qual, desde cedo, dentro de minhas limitações, tentava me insurgir (a começar por ser obrigado, com apenas sete anos, a ir ao campo todos os dias “buscar o terneiro”). Essa severidade e prepotência só arrefeceram com a idade, demonstrando o quanto o atributo geracional, a vivência de outro tempo, no contexto histórico circundante e impregnado no próprio corpo, às vezes se torna a única possibilidade de promover mudanças. Esse fato mostra, sobretudo, o quanto a colonialidade do poder está entranhada nas práticas subalternas, não sendo simplesmente exterior a elas, e talvez esse seja um dos maiores dilemas a serem enfrentados.

Lembro também dos “clubes para negros” existentes ainda na minha infância no interior dito “colonial” do Rio Grande do Sul (por ter sido majoritariamente “colonizado”, povoado por imigrantes alemães e italianos). Na família de minha mãe, descendente de “colonos” alemães, tive parentes abertamente racistas, e os poucos negros que conheci ocupavam sempre os estratos mais inferiores

da pirâmide social –ou, simplesmente, povoavam meu imaginário mítico com lendas “reparadoras” (para mim, mais amedrontadoras) como a do “Negrinho do Pastoreio”.

O extremo-sul do Brasil é assim, no sentido mais usual do termo, um espaço fronteiro, e Santa Maria, cidade de porte médio onde passei minha adolescência e fiz meu curso de graduação, nasceu do acampamento de uma divisão militar demarcadora da fronteira. É marcada, assim, pelo militarismo, com diversas unidades do exército e uma base aérea, sendo, por vezes, considerada o segundo centro militar do país. Lembro que, entre as poucas alternativas de futuro, jovens pobres como eu pensavam ou na carreira militar ou na religiosa, sendo muito prezado ter um militar e/ou um padre na família. O sacerdócio, primeira opção que me coloquei, ainda muito pequeno, significava também a garantia de uma educação formal e a oportunidade de deixar a vida rural ou semirural. Santa Maria até hoje é um grande centro religioso, com a maior romaria do estado, ao santuário de sua padroeira. Lembro o quanto preconceitos e estigmatizações eram difundidos em relação aos ritos afro-brasileiros, os “batuques”, muito mais difundidos do que se imagina no interior do Rio Grande do Sul.

Nesse meio, a vivência da colonialidade do poder em suas múltiplas esferas torna-se muito evidente. Tanto no autoritarismo patriarcal e no trabalho infantil (no meu caso, no campo aos 7, revisteiro aos 9 e empacotador aos 13 anos), quanto no racismo, no sexismo e nas diversas formas de violência contra o mais fraco e/ou o “fora da norma”, seja ele o mais pobre, a mulher, o/a negro/a, o/a indígena (que só conhecia, sob a depreciativa designação de “bugre”, através de urnas funerárias encontradas por parentes), o/a homossexual (abertamente rejeitado ou motivo de chacota em um dos estados mais machistas do país), etc.

É evidente que, como em todo sistema moderno-colonial ou, mais amplamente ainda, como em toda relação de poder, “onde há poder, há resistência”. Como abordado mais à frente, a resistência como seu elemento constituinte, não há poder sem que exista alguma

possibilidade de a ele resistir. Assim, ao lado dessa profunda colonialidade, também era possível divisar, ainda que de modo sutil, inúmeras iniciativas que hoje denominaríamos descolonizadoras. Jovens questionando o autoritarismo dos pais, dos militares ou da igreja, e contra eles se rebelando, mulheres denunciando a violência doméstica, negros combatendo preconceitos e batalhando por maior igualdade, homossexuais criando estratégias para deixar o ambiente opressor, religiosos criticando a ditadura através de uma teologia da libertação, etc. Muito católico até a adolescência, lembro da importância, em plena ditadura militar, da participação em um grupo de jovens de inspiração franciscana na igreja do bairro. Ali começava a perceber o quanto de insurgente havia nas práticas despojadas, solidárias e até ecológicas de um certo “comunismo” vivido por São Francisco, o *poverello* de Assis.

Costuma-se afirmar que o Rio Grande do Sul é marcado, ao longo de sua história, por uma intensa disputa entre posições antagônicas (ou supostamente opostas), com suas contradições e ambivalências. Diz-se que o jogo claro entre conservadorismo/submissão e renovação/insubordinação é uma marca política do estado pelo menos desde a “Revolução Farroupilha”. No planalto sul-rio-grandense nasceu, nos anos de 1980, o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra. Para dar apenas alguns exemplos, políticas sociais inovadoras (incluindo o orçamento participativo) e o famoso Fórum Social Mundial, iniciado em 2001, em Porto Alegre, “fizeram escola”.

Longe de me identificar com a vida no campo (para desgosto de meu pai) e lutando, com o apoio dos irmãos e de minha mãe, para que tivéssemos acesso à educação pública até a universidade, conseguimos convencer meu pai, mesmo sem emprego, a mudar para Santa Maria, sede da primeira universidade pública brasileira fora das capitais estaduais. Estudar –especialmente geografia– era, ao mesmo tempo, uma paixão e uma espécie de refúgio. Desde muito pequeno, alimentava o sonho de transpor as fronteiras do meu pequeno território e de conhecer outros mundos, rompendo, de alguma forma, as limitações de sua profunda colonialidade.

Para isso, em uma época muito distante da internet, escrevi para uma revista do Rio de Janeiro onde coloquei um anúncio para “correspondência, troca de postais e mapas” e acabei conseguindo mais de 30 correspondentes do Brasil e de outros países –alguns/algumas dos/das quais me visitariam depois em Santa Maria–. Minha primeira viagem para fora do estado foi para encontrar correspondentes na Bahia, até hoje meus amigos, passando pela região oeste do estado (via Brasília), que se tornaria, mais de uma década depois, a área de estudo de minha tese de doutorado –envolvendo justamente o encontro entre “gaúchos” e baianos, as duas identidades que podem ser consideradas entre os dois extremos da formação cultural brasileira, uma de larga influência europeia e a outra de amplo legado africano–.

No início da década de 1980, com a ditadura militar em sua “abertura lenta, gradual e segura”, eu alcançava, enfim, minha “independência”, mudando-me “com a cara e a coragem” do ambiente familiar no Sul para o Rio de Janeiro, onde cursaria o mestrado. Em recente leitura de “Borderlands”, de Gloria Anzaldúa (2016), não houve como não me identificar com seu relato, ao afirmar que:

Tuve que irme de casa para poder encontrarme a mi misma, encontrar mi propia naturaleza intrínseca enterrada bajo la personalidad que se me había impuesto. (...) Pero no dejé todas las partes de mí: mantuve el fundamento de mi propio ser. Sobre esa base me fui alejando, llevando conmigo la tierra... (...) Desde muy temprana edad tuve un sentido muy claro de quién era, de lo que quería y de lo que era justo (p. 56).

“Levei comigo a terra” e “a personalidade que me havia[m] imposto” a tal ponto que a questão da identidade gaúcha estaria presente tanto na dissertação de mestrado, sobre o papel da vida latifundiária na construção do “gauchismo”, quanto na tese de doutorado, envolvida no jogo de territorialidades e desterritorializações entre “gaúchos” e baianos. Levei um tempo para retrabalhar e, de alguma forma, resolver esse dilema com minha própria identidade.

A mudança do interior do Rio Grande do Sul para a megalópole carioca representou uma profunda “descolonização interna”. Sem dúvida, para um deslocado em seu próprio espaço, como muitas vezes me sentia, a grande metrópole em um contexto (trans)cultural muito distinto representava uma reavaliação profunda nas limitações que me impunha. Ao mesmo tempo que adquiria maior consciência da especificidade de minha condição “dependente” e periférica, percebia o quanto o país era concebido e pensado a partir de seu centro, inclusive através de algumas das manifestações mais contundentes de resistência contra a ditadura (das quais eu nem sequer tinha ouvido falar).

Para se ter outra ideia dessa centralidade Rio-São Paulo, na época só existiam cursos de pós-graduação em Geografia nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Pode-se imaginar quantas barreiras deveriam ser derrubadas naquilo que aqui podemos denominar geopolítica da colonialidade epistêmica. A começar pela alteração dos paradigmas hegemônicos, distribuídos como se representassem um movimento progressivo contínuo do centro (europeu ou norte-americano) para a periferia.

Também nesse contexto, de uma única grande linha para a história (a do sistema mundo capitalista moderno colonial), vigorava o velho discurso do quanto mais periférico, mais “atrasado”. Enquanto no Sul eu provinha de uma formação nos moldes da tradicional “escola francesa” de Geografia, e onde até o idioma colonial estrangeiro obrigatório na escola secundária ainda era o francês, no Rio vigorava uma Geografia quantitativa neopositivista de matriz norte-americana que, via IBGE, casou perfeitamente com o planejamento centralizador proposto pela ditadura. Tive de estudar muito nas férias para enfrentar as provas de matemática e estatística exigidas para ingressar no curso de mestrado.

Mas vamos dar um salto, pois já são muitas as histórias distantes nesse percurso multidimensional da (des)colonialidade e este não é um livro de memórias. Falando agora de de(s)colonial em sentido mais específico, de uso efetivo da designação em termos acadêmicos,

o debate que permeia este livro emerge, para mim, em 2003, nas discussões sobre o pensamento “pós-colonial” de que participei no departamento de Geografia da Open University, na Inglaterra, durante o pós-doutorado.

Teria saído do “centro da semiperiferia” para o “centro do [velho] centro”? Talvez. Mas já há tempos que a “periferia” ingressava no “centro” e redefinia suas bases, agora também epistemológicas. Nesse sentido, a opção pela supervisão de Doreen Massey foi uma acertada escolha. Doreen, sem dúvida, era anticolonial na teoria e na prática. Marxista inovadora nos anos ‘80, quando passou uma temporada entre os sandinistas na Nicarágua, uma das precursoras do feminismo na Geografia nos anos ‘90, inspirou também políticas “progressistas” na América Latina, debatendo diretamente com o bolivarianismo de Chávez na Venezuela.

O intercâmbio com as ideias de Massey, como fica evidente, por exemplo, na abordagem sobre espaço discutida no início deste livro, foi crucial. Logo depois, as trocas sempre estimulantes com o grande amigo e colega de departamento na Universidade Federal Fluminense, Carlos Walter Porto-Gonçalves, levou-me a “Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar”, de Walter Mignolo, livro que discutimos com entusiasmo em nosso grupo de estudos (o NUREG – Núcleo de Estudos sobre Território e Resistência na Globalização). Carlos Walter, que sempre aliou o trabalho acadêmico com intenso envolvimento nos movimentos sociais, já era, naquele momento, um precursor na discussão do pensamento sob a ótica de(s)colonial na Geografia brasileira (e, muito provavelmente, também na latino-americana).

Em nosso grupo, na época realizando seu mestrado, encontrava-se Valter do Carmo Cruz, que depois finalizou também seu doutorado sob minha orientação e veio a se tornar, para nossa satisfação, colega no mesmo departamento de Geografia e um dos mais talentosos intérpretes da de(s)colonialidade em nosso meio. A tentativa de escrevermos juntos um artigo sobre o tema da (pós)colonialidade acabou, infelizmente, não vingando, mas Valter continuou sua

trajetória de aprofundamento no chamado giro descolonial que resultou na organização, juntamente com Denilson de Oliveira (também ex-participante de nosso grupo), da coletânea “Geografia e Giro Descolonial”, em 2017, um marco nessa abordagem em nosso campo. Com Valter, Carlos Walter e Carlos Vainer, da UFRJ, organizamos em 2013 o IV Encontro da Cátedra América Latina e Colonialidade do Poder, reunindo alguns dos grandes nomes nesse debate, como Anibal Quijano, Alberto Acosta, Catherine Walsh e Edgardo Lander.

É fundamental ressaltar também, como um dos estímulos mais relevantes para esta empreitada, a interlocução com intelectuais e ativistas de diversos países da América Latina, especialmente do México, da Argentina, da Colômbia, do Equador e do Chile, mas também do Peru, do Uruguai e de Cuba. Nesse sentido, cabe agradecer pelos diversos convites para palestras, cursos e saídas de campo, incluindo a Cherán, no México, cuja experiência autonomista relato em um capítulo deste livro, à comunidade de Cayambe, no Equador, onde muito aprendi sobre território com uma liderança quíchua local, e à comunidade mapuche de Kurakautin, no sul do Chile. Nessas jornadas, foram tantos os companheiros que deveria nomear aqui que, para não cometer nenhuma injustiça, sou forçado a realizar um agradecimento coletivo, contando com a condescendência de todos. Alguns, contudo, estão reconhecidos através de diálogos e referências ao longo do texto.

Nos debates de nosso núcleo de pesquisas é importante lembrar também a contribuição de autores ditos pós-coloniais, com destaque para Stuart Hall, e a profunda influência, desde os anos 1980, das leituras de Michel Foucault (em sua “microfísica do poder”) e da dupla Deleuze-Guattari (com seus rizomas e suas “revoluções moleculares”). O vínculo entre uma Geografia Cultural crítica e a fundamentação marxista já estava presente desde minha dissertação de mestrado. Lembro com que dificuldade, em uma época de pleno auge de um materialismo histórico economicista na Geografia, no início dos anos 1980, consegui ter aceito um projeto de pesquisa sobre regionalismo e identidade regional, tema muito pouco valorizado naquele momento.

Mais recentemente, nos anos 2000, as discussões sobre o biopoder em Foucault e o estado de exceção em Agamben (Haesbaert, 2014a), ajudaram a ampliar a percepção do peso adquirido pela “gestão da vida”, humana e não-humana, na construção das relações de poder – politização crescente da vida (e da morte, considerando também a necropolítica de Achille Mbembe) que tomou outro impulso através da “ontologia política” nos debates da de(s)colonialidade.

Vários anos se passaram desde aqueles primeiros debates sobre a de(s)colonialidade e somente agora, já retirado dos afazeres da graduação e apenas envolvido com a pós-graduação, consegui organizar todo um material acumulado ao longo desse tempo. É importante ressaltar que este trabalho está ligado à minha pesquisa sobre o território como categoria da prática no contexto latino-americano, com bolsa de pesquisa do CNPq, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico brasileiro, cujo apoio foi decisivo.

Há muito se comenta o “giro” ou “virada” espacial no pensamento das Ciências Sociais, sobretudo no contexto anglo-saxônico, em grande parte associado a correntes como o pós-estruturalismo e o pensamento pós-colonial. Na chamada América Latina – termo carregado de colonialidade e, por isso, utilizado entre aspas no título deste livro⁴ – esse movimento veio associado muito mais ao território, concreto, do que ao espaço,⁵ em sentido mais geral e abstrato. Parte dessa guinada se deu, no nosso contexto e nas últimas décadas, sob a égide do chamado pensamento de(s)colonial, em cujos pressupostos o espaço/território adquire grande centralidade, seja pelo destaque dado à contextualização geo-histórica do

⁴ Mesmo que o termo nem sempre apareça entre aspas ao longo do texto, gostaria que estivesse sempre em mente a crítica às designações “América Latina” e “latino-americanx”, abordada no cap. 2.

⁵ Ainda que nem sempre apareça adjetivado, em especial quando referido às leituras filosóficas sobre o espaço, geralmente ao evocar “espaço” estarei me referindo ao espaço geográfico e todas as suas implicações na relação entre os homens, a sociedade, e o meio ou a “natureza” em que estamos inseridos – em síntese, e de maneira simplificada, espaço estará associado ao ecúmeno terrestre (conceito retrabalhado, entre outras abordagens, pela fenomenologia de Augustin Berque, 2001).

pensamento, seja pela força dos movimentos concretos de descolonização em sua luta “por território” (e, com ele, por autonomia, por direitos da natureza, etc.).

Esse giro espacial/territorial, contudo, como veremos ao longo destas reflexões, não é exatamente uma novidade – de alguma forma, nós, “latino-americanos” sempre estivemos mais ligados ao espaço (Germani, 1964), a formas muito próprias de lê-lo/viviê-lo através das práticas territoriais. Isso começaria pela maior valorização do aqui-agora de muitos grupos subalternos. Essa sobrevalorização do momento presente vem atrelada, contudo, à rememoração constante de uma ancestralidade –especialmente para os povos originários, ou à espera por um futuro (almejado) que nunca se alcança–.

Laurent Vidal (2019), estudando o caso brasileiro – mas em uma chave interpretativa que, de algum modo, pode ser expandida para grande parte da América Latina –fala no Brasil não exatamente como o “país do futuro” (na expressão do famoso livro de Stefan Zweig), mas como o “país da espera”–. Sua história teria sido “sinônimo de espera por uma terra” –por um território, eu diria– desde o estabelecimento do Tratado de Tordesilhas, anterior ao próprio “descobrimento” do Brasil. O autor trabalha com a dupla conotação de espera: como “esperança”, mobilizadora, e como “tempo morto” (“puro espaço”, se fosse possível?) ou “pausa na trajetória”. Resignado à espera, talvez grande parte do nosso povo estivesse compelido a embrenhar-se no espaço do provisório (daí a força, na precariedade de acampamentos/moradias, de “jeitinhos” e “gambiarras” que não têm –ou não podem ter– a preocupação de durar).⁶ Trata-se de uma espera que reúne, portanto, ao mesmo tempo, esperança e constrangimento.

Mas talvez a grande contradição que funde desprezo e apego pela vida, ao cruzar a precarização socioeconômica e a violência espoliadora com a riqueza cultural e a valorização de nossa dimensão

⁶ Para Vidal (2019), “o intuito não é apontar aparente contradição, mas sim tentar compreender a coexistência, complementaridade e entrelaçamento, às vezes sutil, entre essas duas formas de espera (a esperança e a pausa imposta), como o comportamento espacial que elas induzem (mobilidade e imobilidade)”.

corpóreo-afetiva, seja o que nos faz tão vinculados ao espaço. Como povos intensamente colonizados, temos um passado permanente a avaliar e um outro futuro por imaginar e construir. Contudo, sem ter nem sequer as condições mínimas para garantir a sobrevivência física cotidiana, como avaliar o passado, rememorando ainda mais exploração e miséria, e acreditar na possibilidade de outro futuro, radicalmente diferente? Sob o risco da prisão no presente, podemos ser também, assim, uma espécie de prisioneiros da geografia: agarrar-nos ao território mínimo (no limite, o próprio corpo), como forma última de garantir nossa r-existência. Enorme dilema para os movimentos emancipatórios: alimentar a esperança e a formulação de um outro espaço/território diante da reiterada experiência da desgraça cotidiana.

É também, um pouco, como se fugíssemos das abstrações eurocêntricas⁷ que sobrevalorizavam o tempo (linear) e o “progresso” e que, hoje, sob a crise eco-civilizatória que vivemos, obriga-nos a olhar mais atentamente para o chão, para o nosso entorno material e, especialmente, para a “natureza” que, através de padrões (neo)extrativistas, foi e é tão vilipendiada. Com a importante ressalva de que, aqui, especialmente entre os povos originários, “natureza” nunca é apenas natureza, no sentido usual que, também eurocentricamente, concebemos.

Nosso apego pela vida, nossas formas múltiplas de r-existir, mesmo nas situações de mais extrema expropriação e pobreza, preserva sempre um envolvimento não apenas com o corpo físico, mas também com o espiritual, com o místico/religioso. Por isso, na “América Latina”, olhar primeiro para a geografia, para o espaço ou o território, como veremos, nunca é pensar o espaço apenas na abstração

⁷ Não confundir, ao longo deste texto, eurocêntrico com europeu, pois nem todo pensamento proveniente da Europa, obviamente, é eurocêntrico, no sentido de conceber-se como o único centro a partir do qual se propõe uma leitura universalizante de mundo. Para uma crítica consistente a essa pretensão da modernidade eurocêntrica e sua “tradução” a partir “das margens” (mais especificamente a Índia), ver Chakrabarty, 2000.

racional de sua funcionalidade, nem apenas na rigidez fria de sua materialidade. Espaço, entre muitos de nós que lutamos para fugir da colonização “progressista”/extrativista, está permanentemente densificado por outro tempo, por outra história que nunca dissocia seu foco da concretização espacial no presente efetivamente vivido.

Outro elemento a ser considerado na nossa valorização do espaço vem da ação hegemônica predatória, brutalmente dirigida à extração de nossos recursos naturais, “espaciais”. Os processos de exploração indiscriminada dos chamados recursos naturais (incluindo os solos agricultáveis) tiveram reiteradamente um papel decisivo diante da função delegada a nosso continente na divisão internacional do trabalho. Ao contrário dos “espaços de espera” (embora possa complementá-los), a ideologia hegemônica é movida pelo mito da “fronteira sempre em movimento”, sempre aberta para o novo, para (re)fazer riquezas. Repetem-se assim os “ciclos” (termo problemático) de predação e expropriação.

A aceleração dessa dinâmica econômica extrativista voltada para as exportações, capitaneada, nas últimas décadas, pelo espantoso crescimento econômico chinês com o famoso “ciclo das *commodities*”, levou à identificação de um padrão de acumulação por espoliação (Harvey, 2003) com características próprias, denominado neoextrativismo (Gudynas, 2009; Svampa, 2019a). Foi frente a essa crescente onda de megaprojetos de mineração (incluindo o avanço na extração de combustíveis fósseis), da expansão da chamada fronteira agrícola à custa de um brutal desmatamento e usurpação de recursos hídricos (incluindo a construção de mega-hidrelétricas) que os grupos mais afetados, especialmente povos originários indígenas, afrodescendentes e camponeses, organizaram-se e rebelaram-se na defesa não apenas da terra como fonte elementar de sobrevivência, mas do território como base indispensável para sua existência econômica e cultural.

Muito tem se falado desse giro de(s)colonial no pensamento social latino-americano, voltado para uma leitura da realidade situada na especificidade do contexto espaço-temporal moderno-colonial.

Este trabalho tem como objetivo primeiro analisar a relação entre esses chamados “giros” (ou nem tanto) espacial/territorial e de(s) colonial, a partir de uma perspectiva geográfica, enfatizando questões até aqui pouco (ou mal) elaboradas conceitualmente, apesar das frequentes alusões a território nas tentativas para compreender as dinâmicas em curso.

Para Cruz (2017), um grande desafio para a Geografia é “a construção de um pensamento descolonial que efetivamente realize um giro espacial/territorial” (p. 30), em uma transformação que não se dará apenas no âmbito teórico, do pensamento, mas, fundamentalmente, através de práticas insurgentes inovadoras que se engajem de fato por uma nova ordem socioeconômica, política e cultural em nossos espaços de vida –e vida tanto humana quanto não-humana–. Além disso, é preciso reconhecer que a grande maioria dos autores que trabalham nessa perspectiva, não-geógrafos, acionam os conceitos geográficos como simples metáforas espaciais. Talvez pudéssemos afirmar que essa plena vinculação descolonial-territorial delinearía o caminho para ressaltar e realizar, de fato, a união entre as dimensões gêmeas, espaço –enfatuada pelo “território”, e tempo– realçada pelo termo “descolonial”.

Assim, embora não se tenha a pretensão de concretizar um “verdadeiro” giro espacial/territorial, pois se trata muito mais de estimular uma dinâmica, defende-se a tese de que não se pode compreender a chamada de(s)colonialidade ou o giro de(s)colonial sem, concomitantemente, entendê-lo também, e de modo categórico, como um giro multiterritorial, tamanha a ênfase da dimensão espacial ou geográfica –no caso latino-americano tratada, sobretudo, através de designações territoriais, em especial território, (multi)territorialidade e des-territorialização–. Isso, é claro, e para fazer jus a um dos princípios básicos da descolonialidade, tanto no âmbito dos saberes quanto dos fazeres, sem nunca dissociá-los.

É importante também lembrar que, desde o início, assim como há –e, para muitos, deveria haver mais ainda– uma conjugação íntima entre os chamados giros de(s)colonial e territorial, o giro espacial/

territorial, de algum modo, antecede o giro de(s)colonial e, como veremos, não obrigatoriamente com ele se confunde. O que mais os aproxima –ou deveria aproximar– é o caráter múltiplo com que o território/a territorialidade é/deve ser visto.

Também não é pelo fato de um autor (em especial geógrafos, no nosso caso) não fazer alusão explícita à de(s)colonialidade que sua obra deixará de contribuir, por vezes de modo substancial, para a sua construção. Em um vasto debate como este, contudo, estamos longe de almejar uma abordagem exaustiva e, de antemão, assumimos as diversas lacunas –especialmente bibliográficas– que certamente estarão presentes, deixando claro que estamos priorizando o contexto/a perspectiva “latino-americana”.⁸

Mais amplamente, trata-se também de encarar o espaço através, sobretudo, de seu caráter múltiplo e relacional. Relacional no sentido já apontado no pensamento geográfico de matriz anglo-saxônica, como na proposta de David Harvey (1980, 2012), e múltiplo no sentido destacado por uma geógrafa também anglo-saxônica, com expressiva influência pós-colonial, Doreen Massey (ver especialmente Massey, 2004 e 2008).

Há muito tempo, as Ciências Sociais vêm dando destaque à dimensão espacial como constituinte inerente aos processos de construção da sociedade, a ponto, inclusive, de se identificar o aparecimento de um “giro espacial”. Embora a obra de Henri Lefebvre, em especial seu livro “A produção do espaço”,⁹ possa ser identificada como um grande marco nesse reconhecimento, é fato que, faz tempo,

⁸ Muitas lacunas poderão ser identificadas, principalmente no que se refere à bibliografia descolonial desenvolvida a partir dos chamados países centrais. Trata-se de uma delimitação, de certo modo proposital, a fim de evidenciar com mais força o pensamento de(s)colonial produzido no interior de nosso contexto “periférico”, a “América Latina”, como indicado no próprio título do livro. Para um rol de referências, especialmente anglófonas, no âmbito da Geografia, ver por ex. Halvorsen (2019), Radcliffe (2017), Radcliffe e Hadhuber (2020) e Schwarz e Streule (2020).

⁹ Essa obra, de 1974, embora de larga influência no pensamento geográfico brasileiro, em especial na Universidade de São Paulo, infelizmente ainda não foi publicada em português e apenas recentemente foi traduzida e editada em espanhol (Lefebvre, 2013).

ainda que de forma mais isolada (desde Aristóteles) e/ou equivocada (como em Maquiavel), diversos pensadores acabaram dando alguma ênfase ao espaço como, de um modo ou de outro, elemento importante no entendimento da sociedade, seja em uma perspectiva mais estritamente filosófica, seja em uma visão mais concreta, próxima da ecologia, da política ou da economia.

Contudo, essa guinada, viragem ou virada espacial acabou, algumas vezes, sendo sobrevalorizada e deixando em segundo plano algumas outras perspectivas, especialmente a abordagem temporal que, antes de forma majoritária ou quase exclusiva, dominava as leituras sobre o social. O espaço geográfico, encarado sobretudo em uma leitura relacional e múltipla, como veremos no próximo item, não pode, em hipótese alguma, ser separado de sua contraface, o tempo histórico. Esta também é uma grande contribuição do pensamento de(s)colonial: demonstrar que todo saber e/ou episteme nasce de um determinado contexto ao mesmo tempo espacial e temporal, recolocando, assim, em outras bases/perspectivas, nossa própria concepção de espaço-tempo, o próprio conceito de espaço-tempo sempre geográfica e historicamente situado. O tão falado “lôcus de enunciação” precisa, deste modo, ser levado mais a sério em sua dimensão espacial ou geográfica concreta.

Muitos autores associaram genericamente esse revigorar da preocupação com a espacialidade à aceleração do processo histórico de globalização a partir dos anos ‘80-‘90. Assim, a difusão de novas tecnologias, em especial da internet, favoreceu uma nova percepção espaço-temporal que rompeu com antigas abordagens que, ou valorizavam o tempo em detrimento do espaço (acreditando em um “progresso” linear e cumulativo, por exemplo), ou consideravam o espaço de forma inerte e sem influência.

Isso pode parecer paradoxal: justamente quando imaginamos estar “superando as distâncias” e, deste modo, reduzindo a influência do espaço (como se ele pudesse ser reduzido à distância física), é quando mais ele está sendo enfatizado. Por isso, ao falar do “mito da desterritorialização”, em 2004, eu afirmava:

... em plena “era do espaço”, temos também a era da “desterritorialização”, neste caso significando, de forma mais ampla, “desespacialização”. Seguindo o raciocínio de Jameson e de outros autores, não é porque o espaço “desapareceu”, mas sim porque ele adquiriu um peso tal que, visto de maneira desproporcional e dicotomizada, “suplicou o tempo”. (...) “vivemos a pura sincronia”, diz Jameson, um presente perpétuo –o “puro” espaço que, por não existir nunca como tal, quando isolado do tempo simplesmente desaparece. Dominados pelo espaço sem tempo– ou, na perspectiva inversa, pelo tempo sem espaço -, perdemos o “verdadeiro” espaço, que é o espaço densificado pela história, aberto às novas possibilidades do futuro (Haesbaert, 2004, pp. 155-156).

O espaço em sua multidimensionalidade, o ambiente em sua complexa dinâmica sociedade-natureza, o território nas múltiplas formas com que revela o poder que temos sobre/com o espaço/o ambiente, cada região em sua diferença/especificidade e cada lugar em sua identidade revelam, mais do que nunca, a importância da dimensão geográfica ou espacial da sociedade. Em tempos de profunda crise como estes em que vivemos, crise ecológica, econômica, política, ética... acabamos sendo obrigados a olhar para a sociedade, todo o tempo, através da transformação de seu conteúdo espacial.

Não há como ignorar o fato de que estamos inseridos em uma crise de proporções mais até do que civilizatórias, planetárias, tanto a que envolve a mercantilização desenfreada e as enormes desigualdades via ascensão das bolhas do capital especulativo, quanto a que se refere ao caos ecológico revelado sobretudo pelo aquecimento global. Paradoxalmente junta-se a elas a ascensão de um ideário político e moral extremamente retrógrado, negacionista e conservador que se alimenta do desprezo por essas evidências como forma, muitas vezes, de evitar o próprio envolvimento e a responsabilidade na sua produção e, assim também, conseqüentemente, na resolução dos problemas.

Isso não significa, de maneira alguma, é claro, desprezar o passado. Como veremos neste livro, territorializações que uma vez

foram tidas como retrógradas, “primitivas” ou ultrapassadas, hoje demandam ser relidas com cuidado e revalorizadas, pois podem indicar respostas a muitos desses dilemas que a sociedade capitalista moderno-colonial impôs. Um exemplo claro, a ser analisado mais atentamente, diz respeito aos territórios dos povos originários, indígenas, que trazem lições cruciais para nossa sobrevivência no planeta.

Desta forma, construímos nossas reflexões partindo de um panorama mais amplo (e introdutório) sobre o giro espacial e sobre a concepção de espaço como esfera da mudança de perspectiva (daí seu caráter eminentemente plural). A seguir, dentro dessa discussão espacial ampla inserimos, entre os conceitos geográficos básicos, o conceito de maior difusão e reelaboração no contexto latino-americano, o conceito de território, encarado também no sentido múltiplo de suas manifestações. Este conceito é abordado a partir dos principais legados de geógrafos, especialmente da Geografia brasileira, destacando as propostas que, direta ou indiretamente, inserem-se ou trazem contribuições que podem ser traduzidas como participando de um enfoque descolonial.

Na sequência, dialogando agora diretamente com as práticas sociais –ou com o que denominamos categoria da prática, enfocamos as principais contribuições elaboradas em uma leitura descolonial, especialmente a concepção de território-corpo (onde têm papel importante pensamentos indígenas e feministas), além da relação entre território e terra (ou Terra), chegando até a proposição do território como espaço de vida ou de r-existência, naquilo que alguns autores denominam uma ontologização do território, mais notável entre os povos indígenas e quilombolas. Em seguida, aprofundamos o debate sobre o território como categoria de análise e suas principais “armadilhas” conceituais. Depois focalizamos outro conceito geográfico de grande interesse, o conceito de região dentro de uma perspectiva descolonial, a partir de contribuições latino-americanas sobre esse conceito, o que inclui a leitura do “novo regionalismo” indigenista peruano proposto por Mariátegui.

Voltando ao território, retomamos uma análise já aprofundada em trabalhos anteriores, sobre a desterritorialização, dialogando, neste caso, com uma questão contemporânea muito relevante, a dos limites e/ou fronteiras, elementos constituintes fundamentais e indissociáveis de todo território. Um exemplo evidente, tomado em maior detalhe, refere-se à comunidade indígena de Cherán, no México, em sua inédita experiência autonomista configurando, de certa forma, um “território do comum”.

No último capítulo, delineamos alguns pontos a serem desdobrados, com destaque para aquele que é uma das contribuições mais importantes dentro do chamado giro multiterritorial/descolonial latino-americano: o entendimento dos processos de des-re-territorialização dentro da multiplicidade que nos permite falar de multi-, inter- ou transterritorialidade (como reivindicam os indígenas guarani), esse ir e vir entre territórios que pode revelar uma prática descolonial “antropofágica” de r-existir pela própria capacidade de trânsito entre múltiplos territórios.

1. O giro espacial e o espaço(tempo) como esfera da mudança de perspectiva

O chamado “giro espacial” –*spatial turn* em inglês– é identificado a partir de uma mudança de ênfase da dimensão temporal para a dimensão espacial da sociedade, mudança esta ocorrida, aproximadamente, a partir do início da década de 1980 em termos da reflexão teórica, mas com raízes concretas que remontam aos movimentos culturais e ecológicos dos anos 1960-70. Na verdade, se nos reportarmos à história de mais longa duração e fizermos uma leitura pela ótica da Geografia, identificaremos outros momentos muito mais recuados no tempo, em que o espaço geográfico, por outros motivos –ou nem tão diferentes–, adquiriu um peso equiparável ao giro espacial contemporâneo.

Para exemplificar, obras de geógrafos clássicos, como as do alemão Friedrich Ratzel e a dos franceses Paul Vidal de la Blache e Élisée Reclus, na passagem do século XIX para o XX, evidenciaram a força da dimensão espacial da sociedade, seja para consolidar o nacionalismo (Ratzel), para subsidiar o colonialismo (“escola francesa de Geografia”; Berdoulay, 1981), seja para imaginar outras formas, alternativas, de construção do espaço (Reclus e Kropotkin). Daí a importância, hoje, da releitura da obra desses autores e da recolocação de alguns de seus grandes debates, como aqueles do “determinismo geográfico” e da “adaptação do homem ao meio”. Nesse sentido, vale a pena reproduzir uma afirmação de Friedrich Ratzel (2019), pela contundência de sua defesa de nossa condição geográfico-territorial:

A expressão –muito mal-empregada e mais ainda mal compreendida– “luta pela existência” [Kampf ums Dasein] significa, na verdade, em primeiro lugar, luta por espaço. Pois espaço é a primeira de todas as condições de vida e no espaço se mensura a medida de outras condições de vida, sobretudo a alimentação. Na luta pela existência, é destinado ao espaço um significado semelhante àqueles pontos máximos decisivos das lutas dos povos que designamos de batalhas. Em ambos os casos, trata-se da aquisição de espaço em movimentos de avanço e recuo. Na medida em que aquele que é atacado tem espaço, pode esquivar-se; mas se o espaço for estreito, a luta se dá desesperadamente (p. 107).

Infelizmente o que mais se difundiu das reflexões de Ratzel foi uma leitura excessivamente determinista que não faz jus ao conjunto do rico legado do autor. Muito do desprezo das ciências sociais e da filosofia ao espaço no século XX se deu em função desse temor ao chamado determinismo geográfico. Segundo Maldonado-Torres (2008), embora os filósofos tenham evitado, “e bem, o reducionismo das determinações geográficas”, eles tendem a “considerar o espaço como algo demasiado simplista para ser filosoficamente relevante” (p. 72). De qualquer forma, a “luta pela existência” como “luta por espaço”, nos termos de Ratzel, continua muito viva, especialmente no que diz respeito aos grupos subalternos. Como enfatizaremos ao longo deste trabalho, na “América Latina” a luta pela existência é, para muitos, em primeiro lugar, a luta por espaço (social e natural ao mesmo tempo), a defesa de um território.

Geralmente a guinada espacial das últimas décadas, pensada sobretudo a partir do contexto europeu e norte-americano, aparece associada a uma mudança do paradigma dito moderno de pensamento, pautado na ideia de uma progressiva (ou mesmo revolucionária) transformação histórica, para uma mal definida condição pós-moderna, centrada no presente, nas representações e nas relações simultâneas proporcionadas pelo novo meio técnico-científico informacional (para utilizar o termo do geógrafo Milton Santos).

Trabalhos hoje clássicos sobre a “condição pós-moderna”, como os dos marxistas Fredric Jameson (1991), crítico literário, e David Harvey (1991), geógrafo, assinalam essa mudança cultural com base na nova ordem do capitalismo avançado ou tardio (nos termos de Jameson, inspirado na periodização de Ernst Mandel), marcado pela transnacionalização, pela informatização e pela flexibilização da produção e das relações de trabalho (Harvey utiliza a concepção capitalismo flexível ou pós-fordista). Embora priorizem em suas análises a esfera cultural (manifestada no próprio subtítulo de seus livros), coerentes com sua posição materialista, os autores alegam, como na tese de Jameson (1991), que “toda posição pós-modernista no âmbito da cultura é também e, ao mesmo tempo, *necessariamente* uma tomada de posição implícita ou explicitamente política sobre a natureza do capitalismo multinacional atual” (p. 14).

Jameson (1991) afirma que “nossa experiência psíquica e nossas linguagens culturais” passaram a ser “dominadas por categorias mais espaciais que temporais” (estas últimas predominantes no “modernismo propriamente dito”) (p. 40), em uma cultura “cada vez mais marcada por uma lógica espacial” (p. 61), forjadora do que ele propõe denominar um “hiperespaço”. Para Harvey, uma concepção que sintetiza essas transformações é a da “compressão do tempo-espaço”. Embora seja uma marca de longa duração na história do capitalismo, teria se acelerado brutalmente nos últimos tempos, especialmente com o advento da internet.

A facilidade das empresas em usufruir os benefícios de novas localizações fez com que “a produção ativa de lugares dotados de qualidades especiais” se tornasse “um importante trunfo na competição espacial entre localidades, cidades, regiões e nações” (Harvey, 1991, p. 266), de modo que “a queda de barreiras espaciais não implica o decréscimo do significado do espaço” (p. 265). Ao contrário, reforça a importância da diferenciação locacional pela própria facilidade dos deslocamentos.

Mesmo tendo clara filiação marxista, tanto Jameson quanto Harvey, em certos momentos de suas obras, referem-se também a

um dos precursores na percepção dessa mudança, Michel Foucault. Em 1976 (em entrevista concedida à revista de Geografia *Hérodote*), Foucault fez uma afirmação, reiteradamente citada, de que o espaço era tratado como “o que estava morto, fixo, não dialético, imóvel” frente a um tempo tido como “rico, fecundo, vivo, dialético” (Foucault, 1979, p. 159). Em 1967, por sua vez, ele afirmava que passamos da “grande obsessão” pela história, no século XIX, para uma época que “talvez seja a época do espaço”. A emergência do espaço com tamanha força aconteceria porque estaríamos vivendo agora a “época da simultaneidade”, da “justaposição”, “do perto e do distante, do lado a lado, do disperso” (Foucault, 1986, p. 22).

Ainda que se ressalte a questão de que a modernidade privilegiou o tempo sobre o espaço, sobretudo através da ideia majoritária de um tempo unilinear e cumulativo, “progressivo”, não são poucos os autores que, em diferentes áreas do conhecimento, defendem a ideia de que o giro espacial seria bem mais antigo. Veja-se, por exemplo, as bases espaciais identificadas por Kumin e Osborne (2013) para o campo da História. A verdade é que o chamado giro espacial acabou se difundindo nas diversas ciências sociais e, por vezes, resgatou autores clássicos, alguns deles muito conhecidos, mas pouco analisados em suas abordagens espaciais –por exemplo, Georg Simmel e sua “sociologia do espaço” (Simmel, 1997)–. Para Frehse, entretanto:

A despeito do pioneirismo das contribuições desses autores, elas permanecem esparsas em uma trajetória disciplinar no âmbito da qual a noção de espaço constituiu antes pressuposto do que objeto epistemológico próprio. Na sociologia, tem prevalecido um “uso implícito” de categorias espaciais; raramente o espaço foi assumido “explicitamente como tema” (Schroer, 2008, p. 131; Frehse, 2013, p. 70).

Por sua vez, Maldonado-Torres, na ótica da filosofia, afirma que a “alergia ao espaço enquanto fator filosófico provido de significado” não se deve apenas à aversão ao determinismo geográfico. Reportando-se a elementos vinculados à colonialidade do poder, ele afirma:

Há questões referentes ao espaço e às relações geopolíticas que enfraquecem a ideia de um sujeito epistêmico neutro, cujas reflexões não são mais do que a resposta aos constrangimentos desse domínio desprovido de espaço que é o universal. Tais questões também põem a descoberto as formas como os filósofos e os professores de filosofia tendem a afirmar as suas raízes numa região espiritual invariavelmente descrita em termos geopolíticos: a Europa (Maldonado-Torres, 2008, p. 72).

Esse questionamento de um universal abstrato e neutro e do eurocentrismo é um dos fundamentos do pensamento descolonial, demonstrando assim o quanto o giro espacial –ou melhor, no caso da “América Latina”, (multi)territorial, é indissociável dessa outra forma de ler o mundo–.

É evidente que, apesar de amplamente difundido entre as Ciências Sociais, o giro espacial concedeu outro peso à disciplina que sempre teve o espaço como sua problemática central, a Geografia, em especial a Geografia de matriz anglo-saxônica. Warf e Arias (2009) comentam como o *spatial turn* resultou em uma mudança de importância da Geografia, que teria passado de disciplina “importadora de ideias” de outros campos disciplinares para “exportadora”.

Distintas áreas como os estudos culturais, a ciência política, a história, a sociologia, a antropologia, os estudos literários e as artes passaram a ler e a dialogar com conceitos trabalhados no interior da disciplina geográfica, especialmente através de obras como “A condição pós-moderna”, de David Harvey, “Geografias Pós-Modernas”, de Edward Soja, e “Espaço, Lugar e Gênero” (e, mais tarde, “Pelo Espaço”), de Doreen Massey. Ainda assim, como veremos mais adiante, essa revalorização do espaço no diálogo entre as diversas Ciências Sociais (incluindo aí a Geografia), sofria com alguns vícios de uma concepção de espaço excessivamente universalizante e, muitas vezes, eurocentrada.

Outra questão sobre a qual se teve que manter alerta foi a de, ao valorizar o espaço, não menosprezar o tempo. Harvey e Soja, por exemplo, embora enveredassem pelo debate “pós-moderno”,

mantiveram suas bases materialistas históricas, defendendo o que denominaram “materialismo histórico e geográfico”. Assim, a imbricação espaço-tempo era, nesses termos, preservada.

A indissociabilidade espaço-tempo

Se, em uma leitura bastante genérica e simplificada, a modernidade tivesse sobrevalorizado o tempo e a pós-modernidade o espaço, via “giro espacial”, teríamos logo a questão: não seriam tempo e espaço dimensões gêmeas? Em que medida poderíamos afirmar que uma se impõe sobre a outra? Não parece haver dúvida de que espaço e tempo devem ser vistos como categorias inseparáveis, como indica claramente a perspectiva defendida por diversos geógrafos, entre os quais destacam-se David Harvey, Nigel Thrift e Doreen Massey. Esses autores trabalham com uma abordagem que rompe com a dicotomia que, durante muito tempo, separou espaço de tempo, o primeiro visto como fixação, estabilidade ou mesmo como “essência duradoura”, “ser”, e o segundo como mudança, dinâmica ou “devir”.

A questão crucial, segundo Grossberg (1996), é o tratamento *separado* do espaço e do tempo –inclusive através de nomenclaturas como “estrutura”, mais estável e fixa, e “processo”, responsável pela dinâmica e a transformação–. Foi nesse sentido, por exemplo, que o historiador Fernand Braudel (1983), em sua grande (e relevante) ênfase à fundamentação geográfica na história, chegou em determinado momento de seu estruturalismo a posicionar o espaço geográfico –apropriado por ele como “tempo geográfico”, de longa duração– como o componente “da fixação” e mesmo da desaceleração ou “retardamento” dos processos históricos, como se a dimensão geográfica pudesse ser dissociada e, assim, localizada em uma temporalidade específica, quase única.

Como bem nos recordam Crang e Thrift (2000), se tratamos “o espaço como processo e em processo”, em transformação, isso significa que ele é inseparável do tempo, combina-se com ele na ideia de um

permanente “vir-a-ser” (*becoming*), pois nenhuma dinâmica social se realiza sem “extensão geográfica e duração histórica” (p. 3). May e Thrift (2001) corroboram as ideias de Grossberg e avançam sobre a concepção de Massey de uma espaço-temporalidade em quatro dimensões. Para eles, em vez de pensar em termos dessa leitura, “o desafio mais difícil é, na verdade, pensar em termos de uma multiplicidade de espaço-tempos ou o que, em uma tentativa consciente de nos afastarmos ainda mais de qualquer separação dos dois, chamamos TempoEspaço” (May e Thrift, 2001, p. 3). Apesar da ênfase espacial/territorial das discussões deste livro, será sempre atentos a esse desafio da multiplicidade de espaço-tempos, que devem ser entendidas nossas reflexões.

Os debates dos geógrafos anteriormente citados se reportam, direta ou indiretamente, a uma ampla linha de filósofos que se desdobra desde Leibniz, passando por outros como Newton, Kant, Nietzsche, Heidegger e Merleau-Ponty. Cada um a seu modo, através de determinado posicionamento filosófico, (re)define espaço em termos de uma ênfase maior ou menor de sua imbricação com o tempo –ou melhor, com a dimensão temporal da realidade.¹⁰ Quando vistos como “dimensões” do social, espaço e tempo não se reduzem a categorias analíticas, mas são concebidos como constituintes das próprias práticas sociais (ou “percepções”, para os fenomenólogos). Como afirmou Merleau-Ponty (1999):

... a coexistência, que com efeito define o espaço, não é alheia ao tempo, ela é a pertença de dois fenômenos à mesma vaga temporal. Quanto à relação entre o objeto percebido e minha percepção, ela não os liga no espaço e fora do tempo: eles são contemporâneos. A “ordem dos coexistentes” não pode ser separada da “ordem dos sucessivos”, ou antes o tempo não é apenas a consciência de uma sucessão. A percepção me dá um “campo de presença” no sentido amplo,

¹⁰ Para uma análise ainda mais abrangente dessa história filosófica da categoria espaço, ver o trabalho de Casey (1997) que, embora aborde muito mais o termo “lugar” (“place”) do que espaço, inclui das perspectivas espaciais de Platão e Aristóteles até as de Bachelard, Foucault, Deleuze e Guattari, Derrida e Irigaray.

que se estende segundo duas dimensões: a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro. A segunda permite compreender a primeira [*de modo mais amplo, uma permite compreender a outra, eu diria*] (p. 357, destaque do autor).

Enquanto alguns fenomenólogos ressaltam o espaço como percepção subjetiva e/ou enfatizam sua dimensão corporal e/ou individual, para um materialista como David Harvey, espaço e tempo (geográfico e histórico, poderíamos acrescentar) são, antes de tudo, construções sociais (Harvey, 1994). Inspirado em Henri Lefebvre (e também em Durkheim), ele assinala que não se trata de uma proposição especificamente geográfica, mas que se projeta amplamente por outras ciências sociais. “Dizer que algo é socialmente construído”, diz Harvey, “não significa que é subjetivo e arbitrário”, e “a determinação do que é espaço e do que é tempo não é politicamente neutra, mas está politicamente imbricada em uma certa estrutura de relações de poder” (Harvey, 1994, p. 127).

Por outro lado, é muito importante destacar que cada cultura elabora sua própria concepção de tempo e espaço e, de algum modo, com ela “se produz” e “se move”. Mesmo dentro de uma sociedade capitalista como a nossa, Harvey irá reconhecer noções diferentes, por exemplo, entre o espaço-tempo do industrial e do investidor no mercado financeiro. Espaço e tempo são também “genericados”, distinguem-se conforme o gênero a que estão referidos, pois homens e mulheres acabam de uma forma ou de outra construindo (ou sendo levados a construir) suas próprias espaço-temporalidades. Essas condições –de um espaço-tempo culturalmente definido e “com gênero”– aparecerá de modo mais claro quando focalizarmos, mais à frente, o espaço-tempo dos povos originários na América Latina.

A especificidade das visões de mundo de sociedades como as dos povos originários latino-americanos de modo algum exclui essa indissociabilidade espaço-tempo. Uma categoria da prática social, nativa, como *pacha* entre os quíchua e aimará, habitualmente traduzida como “terra”, mas mais apropriadamente designativa de “cosmos”

(o “cosmos interrelacionado”, segundo Estermann, 1998), revela bem esse amálgama entre espaço e tempo. Para este autor, em sua “filosofia andina”:

Filosoficamente, pacha significa el “universo ordenado en categorías espacio-temporales”, pero no simplemente como algo físico y astronómico. (...) pacha es ‘lo que es’, el todo existente (...). Es una expresión más allá de la bifurcación entre lo visible e invisible, lo material y inmaterial, lo terrenal y celestial, lo exterior e interior. Contiene como significado tanto la temporalidad como la espacialidad. Lo que es, de una y de otra manera, está en el tiempo y ocupa un lugar (*topos*) (Estermann, 1998, pp. 144-145).

Muitas culturas originárias explicitam também a questão da multi- ou transescalaridade, o trânsito entre níveis locais, regionais, mundiais. Segundo Quintero Weir (2019), referindo-se à concepção de espaço/território dos indígenas añuu, na região venezuelana do lago Maracaibo:

Vale dizer que, já por si o mundo está carregado de tempo e, por isso, toda territorialização de qualquer lugar do mundo, por parte de qualquer comunidade humana, não só expressa o tempo da comunidade humana que o executa, como tal processo de territorialização estará sempre carregado do tempo do mundo em si mesmo (p. 17).

A partir dessa profunda consciência espaço-temporal de muitos povos originários, podemos afirmar que uma das grandes contribuições do pensamento descolonial é justamente ler o espaço como essa densidade/multiplicidade de tempos acumulados e constantemente refeitos. Reler e refazer o tempo à luz do espaço presente, objetivando um novo futuro que em hipótese alguma abandona o passado, é uma das grandes ênfases da descolonialidade do poder.

Muito mais do que um conjunto abstrato de linhas (ou um “container” vazio a ser preenchido), um mero jogo de localizações de pontos ou delimitação de áreas, o espaço deve ser visto a partir de seu atributo dinâmico, de suas distintas durações e, assim, de seu

caráter múltiplo e relacional. Trata-se de um conjunto de relações que não apenas revela conexões “entre” espaços –ressaltadas na condição de espaço relativo–, mas uma imbricação intrínseca à própria configuração desses espaços –a relação como constituinte inerente à espacialidade–.

Segundo Harvey (1994), reunindo elementos do idealismo de Leibniz e do realismo de Whitehead, em uma abordagem relacional “cada processo produz seu próprio espaço e tempo” (p. 129), e a questão básica, ao contrário do espaço absoluto, é que espaço e tempo não podem ter existência independente, separada dos processos que os produzem. Harvey chega então à especificidade do espaço-tempo capitalista, indicando que o capitalismo revolucionou o espaço e o tempo ao redefini-los constantemente de acordo com suas novas exigências e necessidades. Mas nem por isso o autor menospreza as visões absoluta e relativa do espaço, que devem ser mantidas em uma “tensão dialética”:

... do mesmo modo que a geografia tradicional e positivista limitou sua visão ao se concentrar exclusivamente sobre os aspectos absolutos e relativos, materiais e conceituais do espaço-tempo (abstendo-se do espaço vivido e relacional), há agora um sério perigo em apenas se deter ao relacional e ao vivido, como se o material e o absoluto não tivessem importância (Harvey, 2012, p. 36).

Assim, aquilo que em uma geometria mais simples, absoluta ou euclidiana, é lido como espaço-ponto, transforma-se “relacionalmente” em espaço-conexão, as linhas são recheadas por fluxos e até mesmo as extensões ou zonas não só são constituídas por (ou “contêm”) redes em movimento como também, em conjunto, movimentam-se –como na metáfora da mancha de óleo ou na realidade de uma massa de ar– que se desloca e se transforma. Deste modo, o espaço se torna, sobretudo, fruto de conexões e, além disso, incorpora de forma indissociável o jogo entre os mundos material e imaterial, superando outra dicotomia que vê o espaço apenas como materialidade, “exterior”, e o tempo como incorpóreo, “interior”.

Mais do que a estabilidade de um “ser”, o espaço envolve o constante “tornar-se” (outro). Desse modo, inspirado nos filósofos Deleuze e Guattari, Lawrence Grossberg (1993) afirma:

É uma questão de geografia de devires [becomings], uma pragmática do múltiplo. (...) Devir é a espacialização da transformação; ele se recusa, não somente a privilegiar o tempo, mas a separar espaço e tempo. É uma questão de temporalizar o espaço e de espacializar o tempo. (...) Deleuze e Guattari tomam a realidade como sendo tanto real (produtiva) quanto contingente (produzida) –realidade produzindo realidade– e a produção da realidade é a prática do poder. Realidade não é nada, senão efeitos que podem ser medidos somente como linhas, não pontos (p. 181).¹¹

Doreen Massey (2008) contribui decisivamente para essa releitura ao propor o espaço como um conjunto ou entrelaçamento de trajetórias¹² –ou, melhor ainda, de histórias, impregnando o espaço da densidade temporal que o constitui. Densidade temporal que não se reduz à materialidade relativamente fixa (“histórias enterradas”, ela dirá) de uma “acumulação desigual de tempos” –nos termos de Milton Santos (1996)–, mas se expande no sentido de uma dinâmica temporal que está constantemente sendo remodelada e reconstruída pelas múltiplas passagens que não apenas “cruzam” o espaço,

¹¹ No original: “It is a matter of a geography of becomings, a pragmatics of the multiple”. (...) “Becoming is the spatialisation of transformation; it refuses, not only to privilege time, but to separate space and time. It is a matter of the timing of space and the spacing of time. (...) Deleuze and Guattari take reality to be both real (productive) and contingent (produced) –reality producing reality– and the production of reality is the practice of power. Reality is nothing but effects which can be measured only as lines, not points”.

¹² Zusman (2014) propõe falar em “trama” de trajetórias: “la metáfora de la trama nos sitúa frente una figura netamente espacial que permite trabajar la idea de la coexistencia en la multiplicidad planteada por Doreen Massey (2008). Así, las múltiples trayectorias espacio temporales son las que constituyen cada uno de los hilos que se cruzan y enlazan con la urdimbre (...). (...) la trama podría comprenderse conceptualmente (...) como el conjunto de combinaciones mediante las cuales *las múltiples trayectorias espacio-temporales se transforman en una geografía*” (pp. 145 e 146, grifos da autora).

mas que o refazem continuamente, tanto na materialidade quanto no imaginário que o constituem.

Massey identifica quatro formas através das quais o espaço tem sido pensado e que precisam ser evitadas. A primeira, relacionada à filosofia de Henri Bergson, é aquela que sobrevaloriza o tempo como dimensão essencial da diferença e, portanto, da mudança – restando ao espaço o domínio da representação e da fixação. A segunda, dos estruturalistas, apesar de continuar a defesa de uma “fixidez” do espaço, valorizava “estruturas a-temporais” como sistemas de relações totalmente conectadas, como se o espaço fosse uma sincronia fechada, oposta à diacronia temporal. A terceira, ligada aos discursos populares, reduz o espaço a uma posição distinta no tempo (“países avançados” e “atrasados”, por exemplo), impedindo o reconhecimento da “coexistência de uma multiplicidade de histórias”, de “trajetórias relativamente autônomas” definidas pelas diferenças espaciais. Por fim, haveria uma abordagem compartimentada do espaço, em que cada cultura, em uma visão essencialista, estaria “no seu devido –e separado, isolado– lugar” (Massey, 2008, p. 15).

O espaço não seria uma “colagem do estático”, dirá Massey, mas um feixe de trajetórias sempre em processo. O espaço, ao mesmo tempo que pode interferir, em uma linguagem braudeliana, “retardando a história”, também pode, ao contrário, acelerá-la, pois a sua permanente abertura (ou não) para a realização de novas trajetórias é condição fundamental para que uma nova (geo)história possa ser produzida. Espaço, assim, é resultado e indutor da multiplicidade que compõe a dinâmica social. É nesse sentido que o espaço é também a dimensão do reconhecimento do Outro, um outro que não está “atrás” (temporal e espacialmente), mas que coexiste –encontra-se, respeitada sua própria trajetória, do nosso lado–. Por isso, afirma Massey (2004):

... somente a interação pode produzir mudança (criatividade) e, portanto, tempo. Contudo, a possibilidade de interação depende da existência prévia da multiplicidade (deve existir mais de uma entidade a

fim de que a interação seja possível; a forma simples do argumento é, certamente, que a própria interação é parte integrante da produção das entidades). Em outras palavras: para existir tempo deve existir interação; para existir interação deve existir multiplicidade; para existir multiplicidade deve existir espaço (p. 13).

Fica ainda mais clara, portanto, a indissociabilidade entre espaço e tempo. O espaço, para Doreen Massey, é visto ao mesmo tempo como um produto de interrelações, como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade (através da coexistência de múltiplas trajetórias) e nunca finalizado, sempre (relativamente) em aberto para a construção de novas conexões. E não apenas novas conexões, mas também novas perspectivas de outros mundos possíveis, como será visto mais adiante.

Várias consequências políticas advêm dessa concepção. A primeira é o comprometimento com o anti-essencialismo (as identidades/entidades estão sempre em relação e, assim, em re-construção), incorporando as chamadas políticas da diferença e negando a história única, eurocêntrica e patriarcal/branca/heterossexual. A visão de um espaço sempre com algum nível de abertura para a mudança implica que as direções da história também são múltiplas e podem/devem ser refeitas, reconstruídas. Esse espaço aberto, sempre em devir, seria assim uma pré-condição para a história também ser aberta (Massey, 2004, p. 11).

Essa abertura, entretanto, deve ser problematizada, pois uma das questões geográficas mais importantes, no nosso ponto de vista, é a que envolve os graus ou escalas de abertura/fechamento em que se realizam as conexões dos diferentes grupos e classes sociais. O espaço se revela, deste modo, como a esfera do encontro –ou não– de trajetórias relativamente separadas que coexistem em uma multiplicidade de condições acumuladas, “sedimentadas”, e de possíveis aberturas para o futuro. Existe aí, é claro, sempre, um nível de imprevisibilidade, de “caos”, pois o espaço é “inerentemente disruptivo” (Massey, 2004, p. 17).

Apesar de reconhecer essa importante especificidade do espaço, Massey também faz uma crítica da sobrevalorização do espacial em detrimento de sua indissociabilidade com o tempo. Além disso, está sempre preocupada com as implicações políticas de sua conceitualização, o caráter “progressista” (termo problemático, pois a autora não se refere à ideia usual de “progresso”) implícito nessa concepção de espaço. Dentro de uma visão do espaço como “parte integral do político”, é importante destacar ainda que não se trata de “uma reivindicação para sua verdade ou precisão eterna ou objetiva”, pois a autora sustenta “um fundamento bastante distinto: o de que entendimentos particulares (de espaço, neste caso), tornam-se apropriados em momentos específicos do espaço-tempo e a partir de perspectivas (políticas) particulares” (Massey, 2004, p. 19).

Um conceito que tem se expandido nas últimas décadas, com o risco de se tornar lugar comum, e que está – ou deveria estar – intimamente ligado a esse caráter político-relacional/histórico da espacialidade é o de “lugar de fala” ou “lócus de enunciação”. Infelizmente se explorou muito mais sua dimensão político-sociológica (o “lugar” como uma determinada posição nas tramas interseccionais do poder em termos de classe, gênero, raça [ver, por exemplo, Ribeiro, 2017]) do que sua dimensão propriamente geográfica. O pensamento de(s)colonial acaba contribuindo para uma ênfase muito mais consistente ao contexto espaço-temporal em que estamos inseridos, traduzido analiticamente, por exemplo, como “localização epistêmica” ou “geopolítica do conhecimento”. Esses termos, “localização” e “geopolítica”, entretanto, acabam explicitando apenas a espacialidade e não seu amálgama indissociável com o tempo.

Deve-se ressaltar, contudo, o cuidado para não sobrevalorizar esse papel do “lugar de fala”, seja no sentido mais estritamente cultural-sociológico, seja no sentido geográfico-histórico. Apesar de sua grande relevância, deve-se ter cuidado para não incorrer na leitura simplificada e, por vezes (auto)segregadora, de que somente quem vive um determinado processo “de dentro” é que pode falar. Como veremos adiante, a reflexão de um ponto de vista externo

pode contribuir para perceber outras perspectivas que, às vezes, olhando apenas a partir de dentro e do “calor das lutas”, não conseguimos divisar com clareza. Além disso, no jogo entre categorias da prática, do senso comum e/ou do vivido e categorias de análise mais intelectualizadas não deve ser estabelecida uma nova hierarquia, agora invertida, mas uma dinâmica mutuamente transformadora que, além de tudo, sempre dá margem para a manifestação de uma pluralidade de vozes.

Não resta dúvida, entretanto, que o conjunto de relações de poder de onde emerge nosso discurso é também profundamente marcado pelas condições geográficas de nossa existência enquanto indivíduo, classe e/ou grupo cultural. Como afirma Foucault (2014), “nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal do que o exercício do poder” (p. 260). O espaço, assim, impregnado dessas relações de poder profundamente desiguais, ao mesmo tempo destrutivas e criativas, opressoras e liberadoras, possibilita distintas perspectivas através das quais podemos enunciar e produzir nosso mundo.

O espaço geográfico como esfera da mudança de perspectiva

Foi a partir das frequentes mudanças de residência que eu comecei a vivenciar os efeitos do espaço em termos de “mudança de perspectiva”. Minha família, embora dentro de um eixo relativamente restrito de 100 quilômetros e quatro municípios, mudou-se de casa dez vezes durante meus primeiros vinte anos de vida. Mas foi a mudança de Santa Maria, no interior do Rio Grande do Sul, para o Rio de Janeiro, aos 23 anos, que representou minha primeira grande “mudança de perspectiva” geográfica –de uma cidade média interiorana para uma megalópole, de uma cultura de herança predominantemente europeia (italo-germânica) para outra muito mais mesclada com as culturas afro e do Nordeste brasileiro. Bem mais tarde, entretanto, já no doutorado, vivendo um ano na França e, depois, um ano de pós-doutorado na Inglaterra, foi que comecei a refletir mais atentamente

sobre o quanto a mudança de nossas referências do espaço vivido traz implicações àquilo que se pode denominar perspectiva ou “ponto de vista” geográfico sobre o mundo.

Ali mudei não somente minha perspectiva sobre o Brasil, reavaliando e/ou “filtrando” componentes sociais que se tornaram muito mais evidentes, como também sobre a problemática identidade latino-americana (mais ainda no caso brasileiro, por nosso longo afastamento em relação aos vizinhos de língua espanhola) –identidade de certa forma reclamada a partir de um olhar europeu sobre nossa “latinidade”–. É evidente que o fato de buscar contato e travar elos de amizade com habitantes locais e com imigrantes de outros países foi crucial, pois permanecer na “bolha” dos nossos iguais (migrantes brasileiros, no caso) significa buscar a continuidade –e a segurança– do próprio espaço que deixamos. Esse convívio com a multiplicidade, favorecido em centros mais cosmopolitas com grande diversidade cultural, é outro condicionante geográfico a ser considerado no favorecimento de uma mudança de perspectiva.

Se “o espaço é o meio graças ao qual é possível a disposição [e a própria existência] das coisas”, como afirmava Merleau-Ponty (1993, p. 258), com seu enorme potencial de promover conexões, e se “ser é sinônimo de estar situado, de ser em situação” (p. 267), a alteração dessas “coisas”, sua disposição e sua/nossa situação –que é também sempre geográfica– são fundamentais para uma mudança de nosso olhar ou de nosso “ponto de vista” sobre o mundo, quando não de nossa própria concepção de mundo.

O espaço geográfico enquanto dimensão constitutiva e inexorável de nossa existência, a começar pelo próprio corpo, pode ser concebido sobretudo como condição para a mudança de perspectiva –sobre os outros e sobre o contexto em que estamos inseridos–. Como apontou Michel Foucault (1984a), “existem momentos na vida onde a questão de saber se é possível pensar diferente do que se pensa e perceber diferentemente do que se vê é indispensável para continuar a olhar e refletir” (p. 13). A mudança do contexto geográfico em que nos situamos pode contribuir de modo decisivo para o encontro com

esse “pensar diferente” e esse “perceber diferentemente do que [habitualmente] se vê”. Sair do nosso espaço concreto de vida, embora não seja imperativo, é um enorme estímulo para uma transformação mais ampla de perspectiva. Obviamente não se trata de uma regra, pois muitos são os que “viajam” sem sair de casa (como as viagens pelos mapas da minha infância)¹³ e outros tantos os que, viajando, “continuam em casa”, reclusos em seus espaços-bolha de segurança e repetição.

Bollnow (2008) define a perspectiva, de modo simples, como “a visão que uma coisa me causa de um determinado ponto de vista”. Assim, “cada coisa se nos mostra em uma perspectiva determinada” (p. 82) – cada espaço tem diversos lados pelos quais permite ser visto, percebido e/ou interpretado. Do mesmo modo que no processo de conhecimento em sentido amplo, nunca conseguimos abarcar todos os lados ao mesmo tempo – portanto, “cada visão [perspectiva] é necessariamente unilateral” (p. 83). Poderíamos pensar que só teríamos a “verdadeira” visão de um fenômeno participando diretamente, incorporando-nos ao próprio fenômeno – mas, mesmo nesse caso, teríamos que buscar outras perspectivas como aquelas de quem olha “de fora”, pois nossa própria imagem, que também nos integra e que forma nossa (multi)identidade, é um jogo permanente entre “visão interior” e “visão exterior”, em seus múltiplos ângulos, nunca exaustivamente abarcados.

Muitas variáveis de ordem subjetiva e cultural, é claro, intervêm nos níveis da mudança de perspectiva. Mas se considerarmos o corpo como uma espécie de “primeiro território”, como será discutido no capítulo 4, a própria condição corpórea já implica uma mudança de perspectiva – a começar pelas alterações físicas, mas também, é claro, psicológicas, que modificam a percepção de mundo no decorrer de nossa vida. Sempre olhamos o mundo a partir da perspectiva

¹³ O mapa é uma intermediação que permite, de certo modo, nos reposicionar frente ao mundo, proporcionando, também, para quem o concebe e/ou lê, uma mudança de perspectiva geográfica.

corpórea que nos constitui e, muitas vezes, até mesmo a partir da ênfase a determinados órgãos do corpo que sobrevalorizamos. Além disso, a acessibilidade digital de que dispomos hoje, embora sob ângulos espaciais restritos e controláveis, coloca um novo complicador pela densidade de conexões que viabiliza e, com isso, pelo novo potencial para uma mudança de perspectiva –mas também, é certo, para o fortalecimento de nichos (“comunidades”) reprodutores de um mesmo ponto de vista–.

Esse desafio potencial (às vezes, vigoroso) de uma mudança de perspectiva está sempre colocado conforme a posição geográfica que ocupamos, o que envolve, evidentemente, a distância em relação ao nosso espaço habitual, de controle costumeiro. Aliada à temporalidade, também podemos afirmar que essa mudança é variável conforme a duração, o período de tempo de que dispomos na vivência de um determinado espaço e o quanto esse próprio espaço acumula em termos de multiplicidade e densidade histórica.

Decorrido certo tempo, o hábito na repetição dos mesmos lugares (ou mesmo a necessidade dessa repetição, por exemplo, quando experimentamos uma dificuldade motora) pode também nos fazer menos permeáveis a mudanças de perspectiva, mais impermeáveis à entrada do outro em nosso espaço. Em síntese, mudanças no/do espaço têm papel fundamental na nossa capacidade de desenvolver distintos olhares sobre os outros. Isso pode parecer óbvio, mas é muito relevante ao considerarmos, por exemplo, o poder de muitos deslocamentos no nosso aprendizado para traduzir, avaliar e incorporar outros valores e visões de mundo –ou, no mínimo, para “escutar” e tentar compreender a perspectiva de outros espaços/culturas, rompendo estereótipos de quem apenas, olhando de fora e de longe, reproduz um único (geralmente o seu, já arraigado) ponto de vista–.

Essa reflexão também foi muito estimulada quando, em uma viagem recente à Patagônia, ao perceber que, dependendo do ponto de vista –e, claro, dos sujeitos em jogo–, aquela região do sul da Argentina (e do Chile) pode ser tida como o fim ou o começo do mundo. Normalmente para o olhar externo, a região é um certo “final de

mundo”, imagem de tal forma difundida que, especialmente para atender à expectativa dos visitantes (reforçando a impressão que trazem e que esperam ver confirmada), há uma abundância de locais que se (auto)denominam “fim do mundo”, de hotéis e restaurantes a marcas de vinho, farol e trem de acesso ao parque nacional de Ushuaia. O turista típico, ao viajar, parece querer apenas corroborar o exotismo de um olhar colonial presente em suas preconceções que, por isso mesmo, são avidamente alimentadas pelas empresas de turismo.

Fiquei imaginando, em primeiro lugar, que significado dúbio poderia ter essa ideia de “fim de mundo” para povos originários como os mapuche, que ocuparam grande parte da região e, ainda hoje confinados em áreas próximas aos Andes (e do outro lado da cordilheira, no Chile), reivindicam a restituição de seu Wallmapu, a “terra” ou o “território ao redor”, historicamente saqueado de seus ancestrais pelos colonizadores. No caso argentino, a perspectiva de terra de ninguém fica evidente na campanha que promoveu este saque, denominada “Conquista do deserto”. Para o conquistador, um “deserto”, para o colonizado, seu próprio, inteiro, mundo. A perspectiva de “fim do mundo”, neste caso, seria aquela dos colonizadores, ao invisibilizarem simbolicamente e, concretamente, destruírem o mundo e a cultura dos povos originários.

A mudança espacial, uma nova localização/posição, que implique uma outra perspectiva sobre o mundo, depende também, é claro, de onde viemos, do espaço ou da multiterritorialidade que, de alguma forma, “carregamos” conosco. Assim, por exemplo, fiquei imaginando o que seria a Patagônia para outro grupo “colonizador”, o dos migrantes pobres do país de Gales que ali chegaram em 1864. Que perspectiva teriam da região como “fim de (um) mundo”? Para esses cento e poucos galeses que chegaram a Puerto Madryn, depois de meses atravessando o Atlântico de norte a sul, quase de um extremo ao outro, a Patagônia do Vale do Rio Chubut representava o anseio de um intenso e quase completo recomeço. Para eles, em uma vida recomeçada praticamente do zero, em um espaço tão distinto, a Patagônia era, sobretudo, um começo de mundo.

Transladando-nos para as décadas mais recentes, outro grupo de migrantes que tem chegado à Patagônia, o dos bolivianos –no expressivo número até aqui estimado em 250 mil–, também chegou em busca de melhores condições de vida. Sua condição, entretanto, especialmente em termos das relações de poder em que estão situados, é muito distinta daquela dos primeiros colonos galeses. Eles não recebem terras e, em geral, não têm condições de adquiri-las. Os meios de produção não estão em suas mãos, e migram somente em função da força de trabalho barata que oferecem para, muitas vezes, ser explorada através de empregos e condições trabalhistas muito precárias. A maioria vive na situação de trabalhadores agrícolas, como no alto Vale do Rio Negro, ou em periferias pobres de cidades como Comodoro Rivadavia (onde chegaram com o boom do petróleo), Viedma, Trelew e Puerto Madryn. Que leitura fazem do seu mundo a partir do espaço patagônico?

Certamente os bolivianos na Patagônia não estão ali para fundar “todo um novo mundo”, nem tão distinto como no caso dos galeses, pois visam a garantir um “mundo mínimo” de sobrevivência e dignidade –e não apenas seu, mas daqueles que deixaram no país de origem–. São viajantes também, mas em condições –e espaços– muito distintos em termos de des-re-territorialização dentro de uma Patagônia supostamente comum. Geralmente uma Patagônia bem distante daquela dos turistas, com quem podem se encontrar em ocasionais vendas de produtos, como no calçadão de Puerto Madryn. E também deslocados em relação aos descendentes dos colonos galeses, hoje plenamente estabelecidos e ainda ciosos de sua diferença cultural em cidadezinhas como Gaiman e Dolavon, mas com quem podem encontrar-se na condição de trabalhadores, empregados na colheita de frutas e hortaliças.

Sem dúvida, outra Patagônia se desenha para esses bolivianos e é através dela que desenvolvem outro olhar sobre o seu “pequeno-grande mundo” que, para muitos deles, estende-se dos platôs semiáridos e dos vales irrigados do sul argentino ao altiplano boliviano, onde ficaram parentes e amigos, a 3 mil quilômetros de distância.

Galeses do século XIX, em um outro contexto de mobilidade, não almejaram voltar para a exploração e a segregação que muitos sofriam em sua terra de origem. Hoje bolivianos são obrigados a aceitar condições de exploração do trabalho e segregação na mesma terra que, para os outros, foi efetivamente um recomeço.

Por outro lado, a etnia galesa está muito mais próxima do padrão europeu que molda a imagem dominante da identidade nacional argentina do que as etnias de origem indígena bolivianas. Como se trata de traços visíveis corporalmente, facilmente se percebem as diferenças impostas à sua integração. Mesmo assim, é claro, muitos bolivianos permanecem e têm uma nova vida ali, integrados aos argentinos, enquanto outros retornam, mas, sem dúvida, muitos também ficarão a contragosto, em uma vida definitivamente partida, “entre lugares”, segregada, uma perspectiva de mundo que reúne, meio esquizofrenicamente, dois territórios –ou duas territorialidades¹⁴ geograficamente muito distintos.

Tudo isso nos revela as diferentes composições que a diversidade espacial potencializa, cada grupo cultural, classe social, gênero e/ou geração construindo sua própria –ou forçado a uma determinada– percepção de mundo em um espaço que, olhando-se de fora e de longe, parece o mesmo –no caso da Patagônia, o mesmo “fim de mundo” talhado por paisagens exuberantes e povoado de plantas e animais exóticos–. Tudo isso o visitante, atrelado às agências de turismo, pode encontrar sem muita dificuldade. Mas se ousar sair um pouco da comodidade e da mesmice dos seus espaços protegidos e de segurança, perceberá as outras tantas Patagônias que se desenham ao seu redor e que fazem do espaço um grande manancial de possibilidades para se pensar e viver o mundo de modo diferente ou, pelo menos, dialogando e aprendendo com a riqueza histórico-geográfica do Outro.

¹⁴ Segundo Quintero Weir, a própria memória pode ser entendida como “o exercício da territorialidade que perdemos” (conferência disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=YJcsXcEsB5Q&feature=share&fbclid=IwAR1C7ps-XUISsl6oqF3r_ty-gPwonyCSj2HbfDHc8wLTvJ_1rw9gZmwlRmE, acessado em 17 jun. 2020). Para o debate sobre diferentes concepções de territorialidade, v. Haesbaert, 2007.

Assim, o espaço patagônico é desenhado por uma combinação de múltiplas perspectivas, onde cada indivíduo e/ou grupo, na especificidade de sua condição de classe e identidade (de gênero, raça ou nação), percebe e constrói de um modo também específico sua visão de mundo, nunca alheia à *condição espacial* em que está imerso¹⁵ –que inclui, é claro, seu (micro) espaço cotidiano no campo ou na cidade patagônicos–. Tal como se afirma para a história, produzimos nossa geografia dentro de determinadas circunstâncias, às quais estamos vinculados, muitas delas de violenta exploração e/ou opressão.

Percorrer um novo espaço não significa, é claro, estar disposto a dialogar com as suas diferenças, encarar suas desigualdades – para muitos, como os turistas na Patagônia, pode significar, no máximo, usufruir a paz do costumeiro, reafirmar (pré)conceitos e admirar, a uma distância “segura”, a diversidade (não)desafiadora do outro. Incluindo aí a paisagem que, desse modo, pode acabar engessada, reafirmada em sua condição de “cartão postal”, destituída, em grande parte, da densidade oferecida pela combinação das múltiplas forças naturais e contradições sociais que a integram.

É imprescindível reconhecer as potencialidades, mas também os inúmeros constrangimentos a que estamos sujeitos, dependendo de nossa condição social –e também a dos principais responsáveis pela colocação em evidência dos elementos passíveis de serem visibilizados–, dentro desse jogo entre o que determinada perspectiva permite ver e o que ela, ao contrário, invisibiliza, oculta. No senso comum costuma-se afirmar que “vemos o que queremos ver”, ignorando-se que, mais do que “querer”, precisamos “aprender” a ver,¹⁶ e que esse querer e esse aprender estão imersos em contextos individuais e sociais/culturais profundamente diferenciados e desiguais.

¹⁵ Sobre a “condição espacial” humana em diferentes perspectivas teóricas, ver, por exemplo, Sack (1997), Lussault (2007) e Carlos (2011).

¹⁶ Segundo Merleau-Ponty (1992), “ao mesmo tempo é verdade que o mundo é o que vemos e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo. No sentido de que, em primeiro lugar, é mister nos igualarmos, pelo saber, a essa visão, tomar posse dela, dizer o que é nós e o que é ver” (p. 16, grifos do autor)

Em grande parte da sociedade há muito de imposição (ainda que subjetiva) na realização das escolhas daquilo que queremos e que, a partir de nosso aprendizado, conseguimos ou nos permitem ver. Um bom exemplo são os condicionamentos a que estamos subordinados via seletividade das informações recebidas e das imagens com que somos, muitas vezes, cotidianamente “bombardeados”. Basta ver o monopólio de umas poucas agências internacionais que produzem as notícias e imagens que são difundidas pelo mundo inteiro.

É evidente que, além das condições do observador, há aquelas do que é observado. Assim, nossa perspectiva depende também dos elementos que podem ser visibilizados no espaço ou, para sermos mais precisos, na paisagem –fazendo jus à concepção mais difundida que a define, de maneira simples, como tudo aquilo que se encontra dentro do horizonte de alcance de nossa visão–. Gomes (2013), embora não focalize a multiplicidade (e desigualdade) das relações de poder envolvida nesse “jogo de posições” espaciais, faz uma análise muito relevante dos regimes de visibilidade atrelados a essas distintas posições, afirmando que a amplitude e o alcance da visibilidade dependem “da morfologia do sítio onde ocorre[m], da existência de um público e da produção de uma narrativa dentro da qual aquela coisa, pessoa ou fenômeno encontra sentido e merece destaque” (p. 38 e p. 90).¹⁷

Nesse elo observador-observado, gostaria de destacar outra questão: a escolha da melhor posição para se divisar e ler a paisagem ou,

¹⁷ Em Gomes (2017) desdobra-se uma instigante reflexão sobre o raciocínio através das imagens em sentido amplo (para muito além da visualização de paisagens concretas), imagem como uma espécie de mediação, aquilo que “faz com que algo, que de outra forma não seria nem mesmo percebido, torne-se visível” (p. 133). Ao geógrafo caberia um processo de “aprender a ver” através não apenas do espaço concreto, mas de suas re(a)presentações, como pinturas, fotografias, mapas e até mesmo textos. A questão básica seria sempre o que a imagem nos faz ver (p. 139), no jogo entre a “apresentação” feita por quem a concebe e o “julgamento” ou mesmo a produção de novas imagens por aquele(s) que a(s) examina(m). A esse “conjunto de imagens convocadas pela imaginação que pensa geograficamente” Gomes designa “imaginários geográficos”. O “uso inteligente das imagens” configura o que o autor denomina “quadros geográficos” (p. 140), ao mesmo tempo uma “forma de ver” e uma “forma de pensar” fundadas na localização e que definiriam a própria Geografia (p. 146).

mais amplamente, para dar resposta a um determinado problema geográfico. Nem sempre atentamos para o fato de que existem diversas posições possíveis, algumas mais disponíveis e/ou acessíveis que outras, mas sempre plurais, e que, dentro de determinada articulação de relações de poder, há posições melhores ou mais adequadas que outras. Mas como se definiria uma “melhor posição” para identificar ou responder um problema geográfico?

Sem dúvida, na consideração mais ampla e, claro, dependendo do nosso propósito, uma melhor posição seria aquela que faz ver “mais longe”, a ponto de revelar um fenômeno na articulação de suas conexões mais relevantes –ou seja, um maior grau de complexidade– que, de outra forma, seria impossível perceber. É como se, em nossa viagem à Patagônia, buscando problematizá-la enquanto região do “fim do mundo”, pudéssemos mudar diversas vezes de perspectiva ao longo do percurso, realizando trajetos inusitados que proporcionassem a maior diversidade possível de composições geográficas, a fim de apreender a região num maior nível de complexidade.

Bollnow (2008) mostra que, juntamente com a perspectiva e dela indissociável, temos o horizonte, definido geograficamente de maneira simples, como “a linha em que a abóbada celeste parece repousar sobre a superfície terrestre” e que “delimita nosso campo de visão natural na paisagem” (p. 80). O horizonte é uma espécie de fronteira móvel que nos acompanha, sempre em aberto mas, ao mesmo tempo, atrelada ao nosso corpo –como se fosse um de seus invólucros sensoriais, aquele definido pelo alcance de nossa visão–. Viajar, assim, seria abrir-se para a construção permanente de novos horizontes, expandindo-os ou alterando-os, deixando a capa protetora do horizonte seguro, mas repetitivo do nosso cotidiano, e aventurando-nos por novas perspectivas capazes de estimular novas posições/visões perante o mundo. E não apenas “visões”, pois no sentido espacial concreto da mudança de perspectiva aqui enfatizada não se trata apenas da mobilização do sentido da visão, mas do conjunto dos diferentes sentidos corporais que nos constituem.

Muitas vezes a mudança de perspectiva envolve apenas mudar nosso corpo de posição dentro do próprio horizonte de possíveis que, em um mesmo local, encontra-se ao nosso alcance. No entanto, não devemos esquecer que nosso horizonte pode se ampliar não apenas em função da superfície percorrida em termos, digamos, horizontais –do que se encontra do nosso lado–, mas também em função da altitude (ou profundidade) que alcançamos em termos verticais –em outras palavras, de “escala” acima-abaixo–. Deste modo, ao divisarmos um fenômeno de cima, a tantos metros ou quilômetros de distância, podemos apreender muito menos determinados aspectos, enquanto outros, inapreensíveis em uma escala maior, mais detalhada, tornam-se visíveis. A alternância entre visível e invisível, revelado e oculto, explícito e implícito, pode se redesenhar o tempo todo, e nesse sentido o recurso cartográfico é fundamental –como já referido, “também viajamos através dos mapas”–.

Bollnow nos lembra que as concepções de horizonte e perspectiva são utilizadas de modo literal e figurado, imbricadas de tal forma que é praticamente impossível diferenciá-las. Desse modo:

... o horizonte se expande no contato diversificado com formas desconhecidas da vida humana [*e não somente humana, deveríamos acrescentar*], por meio de leituras, do convívio variado e, já no sentido literal, por meio de viagens (Bollnow, 2008, p. 84).

Como “sem horizonte”, enquanto limite, “a vida transbordaria” (Bollnow, 2008, p. 85), é preciso reconhecer as delimitações implicadas em cada ponto de vista. O perspectivismo não seria, portanto, um relativismo cético, pois “é um caráter necessário como tudo que é humano” (p. 84), relacionado ao mesmo tempo à multiplicidade, à finitude e à limitação do nosso conhecimento. Lembrando mais uma vez que devemos sempre escolher entre as distintas perspectivas aquelas que são mais adequadas e reveladoras em relação à problemática com a qual, em cada momento, estamos envolvidos.

Além disso, é importante lembrar que, em sentido amplo, tanto “horizonte” como “perspectiva” implicam, ao mesmo tempo, a

revelação de um presente e a abertura para a construção de um outro futuro. Perspectiva como expectativa, aqui sempre colocada a partir das condições concretas de nossa existência coetânea e que, por sua vez, é condicionada pelo passado-presente. Gramsci (2011) afirma que “a perspectiva ou previsão” é condição para a própria efetivação do movimento, do engajamento transformador (p. 257). Em outras palavras, a mudança de perspectiva é que assegura o movimento.

Qual o significado, então, de o espaço portar sempre o *potencial* de uma mudança de perspectiva? Sejamos um pouco mais ousados e pensemos o espaço sob a inspiração do perspectivismo do antropólogo Viveiros de Castro: colocar-se na perspectiva –e, conforme enfatizamos aqui, no espaço (que pode incluir, figurativamente, o próprio corpo) do outro–. Inspirado no pensamento indígena, que o autor denomina ameríndio, trata-se de um perspectivismo “radical” à medida em que extrapola a dimensão humana –onde, é claro, a perspectiva muda conforme a classe e o grupo cultural– e incorpora o chamado mundo natural. Frente a uma Geografia que cada vez mais dialoga e aprofunda o debate sobre o espaço dos animais¹⁸ e dos “não-humanos”, trata-se de um desafio mais do que oportuno.

Considerar a perspectiva do outro é uma prerrogativa (política) necessária tanto na esfera humana quanto não-humana. É por isso que há hoje quem amplie nossa concepção de política e proponha, por exemplo, uma “cosmopolítica dos animais” (Fausto, 2020). Se uma mesma floresta é muito distinta para um caçador, para um explorador de madeira, para um botânico ou ecologista, para um guarda florestal ou para um indígena, imagine quantos “mundos” ela revela a partir de cada uma das inúmeras espécies animais que a habitam ou que nela periodicamente se refugiam.

As proposições de Viveiros de Castro (2015) têm ressonância neste trabalho, em primeiro lugar porque, segundo ele, sua antropologia assume “sua verdadeira missão, a de ser a teoria-prática da

¹⁸ Para um balanço das “geografias animais”, ver, em português, Leal (2014) e Marchand, Benhammou e Coltro (2018).

descolonização permanente do pensamento” (p. 20) no sentido de elaborar uma “imaginação conceitual sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (p. 25). O perspectivismo de Viveiros de Castro (2015), assim, vai bem além do espaço –humano– como esfera da mudança de perspectiva. Fundamentado no animismo indígena, ele partilha da concepção nativa de que “o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista”, onde “todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade que apreendem os demais existentes segundo suas próprias perspectivas características ou potenciais” (p. 42).¹⁹

É fundamental observar que não se trata de uma questão lógica, mas de “potencialidade ontológica”, pois antes de uma propriedade distintiva de uma espécie, a “personitude” (o caráter ou a capacidade de “ser pessoa”) e a “perspectividade” (a potencialidade de ocupar um ponto de vista) “são uma questão de grau, de contexto e de posição” (p. 46) –também espacial, caberia enfatizar–.

Traduzindo essa posicionalidade responsável pela mudança de perspectiva, temos a possibilidade de ir bem além da simples “mudança espacial humana” em termos de deslocamento e nova localização/posição corporal no espaço. Trata-se de uma transformação de perspectiva mais radical, reconhecendo a mudança de perspectiva pela mudança da própria corporeidade. Assim, é como se nos colocássemos na posição de um jaguar ou de um tapir e dali olhássemos o mundo, reconhecendo ontologias mais amplas (daí a “virada ontológica” proposta por essa Antropologia).

Em uma época em que nos vemos obrigados a ampliar nossa concepção de política, defendendo-se a institucionalização dos

¹⁹ Frente ao antropocentrismo “multiculturalista”, o autor propõe um “multinaturalismo”, marcando, desse modo, o contraste com outras cosmologias não ocidentais, a que ele denomina também “metafísicas canibais” (título de um de seus livros). Nestas, ao contrário da visão eurocentrada, o que é múltiplo é a natureza, são os corpos, não a cultura – haveria “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos” – a “cultura” como “forma do universal” frente à natureza como “forma do particular” (Viveiros de Castro, 2015, p. 43).

“direitos da natureza” (Gudynas, 2019) e em que, pelo menos desde Bruno Latour (1994), pode-se propor um “parlamento das coisas”, é compreensível (se não imperativo) que concedamos o estatuto de perspectividade a outros seres. É nesse sentido que “nada impede que qualquer existente seja pensado como pessoa – isto é, como manifestação individual de uma multiplicidade biossocial” (Viveiros de Castro, 2015, p. 46). É por isso que o mundo indígena, em uma concepção muito ampliada de “intencionalidade”, é um mundo com “excesso de gente, saturado de intencionalidade”. Em decorrência disso, entretanto, há o risco de termos que buscar outros conceitos, pois:

... onde tudo é humano, o humano deixa de ser o que nós entendemos por humano [*e da mesma forma para o “natural”*]. Se os porcos também são gente, a noção de gente perde esse sentido que damos à palavra, que restringe a condição metafísica, moral e jurídica ao *homo sapiens* (Viveiros de Castro, 2017).²⁰

Desta forma, como veremos mais à frente, não é à toa que uma das contribuições mais importantes ao debate sobre território em uma abordagem descolonial é aquela que o concebe como “corpo-território” e/ou “território-corpo”, tanto no sentido de ver o nosso corpo como um território quanto no de estender a outros seres e ambientes uma leitura a partir da corporeidade humana, ainda que, reiteradas vezes, como uma problemática extensão de nosso antropomorfismo, nossa configuração corporal humana.

Cheverri (2004), investigando um grupo indígena colombiano, identifica o contraponto entre a visão de território e de planejamento

²⁰ Em outras palavras, “a humanidade à qual o perspectivismo ameríndio se refere não é a da noção de espécie humana [*humankind*], mas a da condição reflexiva de sujeito [*humanity*]. De fato, os termos ameríndios que costumam ser traduzidos como ‘humanos’ são formas de autodesignação que denotam o lugar da pessoa, colocando em cena o ponto de vista de quem se nomeia. São expressões pronominais que marcam o ponto de vista a partir do qual se forma o sujeito ou para quem ele é humano. Isto é importante porque revela qual é o sujeito que está ativado pela perspectiva enunciada” (Maciel, 2019).

dentro de um “plano de vida” e aquela de um simples “plano de manejo”, acrescentando que “não se trata de visões ‘ambientais’ diferentes que seria necessário colocar em diálogo, tratar-se-ia, melhor, de ‘perspectivas’ diferentes que estão construindo em modos contrastantes o objeto mesmo do que é negociável” (pp. 271-272). Segundo Echeverri (2004), na visão de Viveiros de Castro:

Desde um ponto de vista contrastante, não-naturalista, a asseveração de que os tapires são gente é entendível se tomamos como ponto de partida aquilo que está ‘dado’, aquilo que é comum para todos: não a natureza e seus objetos, mas um sujeito que conhece. Os seres humanos são sujeitos [*Viveiros de Castro dirá também “pessoas”*], assim como os tapires, e cada um, desde seu ponto de vista, ‘constrói’ sua natureza (p. 272).

O “ponto de vista” não é uma prerrogativa do humano “sobre” outros seres e coisas –em uma leitura relacional mais ampla, “as coisas e os seres é que *são* os pontos de vista”, afirma Viveiros de Castro (citando Deleuze em “Diferença e Repetição”), “se não há entidade sem identidade, não há multiplicidade sem perspectivismo” (2015, p. 117). Se não há multiplicidade sem perspectivismo é também porque não há, como defende Massey (2004), multiplicidade sem espaço. Segundo a autora:

O espaço é a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade; é a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; é a esfera da possibilidade da existência de mais de uma voz. Sem espaço não há multiplicidade; sem multiplicidade não há espaço. Se o espaço é indiscutivelmente produto de inter-relações, então isto deve implicar na existência da pluralidade: multiplicidade e espaço são co-constitutivos (p. 8).

Há dois trechos da poesia do grande escritor português Gonçalo Tavares que, problematizando a onipresença divina, também nos remetem claramente a essa concepção de espaço como condição para a mudança de perspectiva, de movimento para/com/através do Outro:

... geografia exaustiva: deus
Deus não dá ESPAÇO ao Espaço
Deus recusa o INTERVALO
Deus não tem Intervalos
(...)
Para existir Movimento é necessário EU e o Outro
Se acabou o que não sou Eu, acabou Eu, pois acabou o movimento
Deus não se move porque não há o OUTRO
Deus ou é Morto ou tem OUTRO, um OPOSTO
Deus ou é morto ou não é TUDO
(Gonçalo Tavares em “Investigações Novalis”).

Em uma leitura descolonial, o espaço como esfera da mudança de perspectiva (em toda a sua densidade histórica) indica não apenas a ampliação para a incorporação do perspectivismo ameríndio, mas também o reconhecimento da multiplicidade daí advinda no sentido da configuração de distintos mundos, aquilo que discutiremos mais adiante como a composição de um pluriverso. É interessante como, ao mesmo tempo que a ameaça de desaparecimento de nossa espécie sobre a Terra nos faz mais conscientes de nossa “humanidade” comum, também torna mais evidente a pluralidade de mundos (e, conseqüentemente, de perspectivas de mundo) que, inseparáveis da chamada natureza, estamos perdendo. Reconhece-se assim a condição múltipla inerente à espacialidade e que, na “América Latina”, revela-se também como a multiplicidade do território.

2. Do giro de(s)colonial ao giro multiterritorial na “América Latina”

O chamado giro espacial no contexto geopolítico que se convencionou denominar América Latina acabou sendo acompanhado, direta ou indiretamente, pelo chamado giro de(s)colonial, que representou um *plus* (pelo menos potencial) ao debate do giro espacial, especificamente euro-norte-americano (mas que “não ousava dizer seu [esse] nome”). Como no giro espacial, que já vinha sendo gestado há um certo tempo, o giro de(s)colonial tem múltiplas origens e diversos antecedentes. Aqui, não só o espaço, mas, sobretudo, o território importa –território em um sentido mais concreto, prático e também, muitas vezes, moldado “de baixo para cima”, a partir das resistências dos grupos subalternos–. Isso requer que se fale, antes de giro espacial, em um giro territorial.²¹ E o território importa não só porque um espaço genérica e globalmente apreendido tem relevância, mas também porque cada contexto geo-histórico e cada escala espaço-temporal tem o que nos revelar neste debate – especialmente quando se trata de contextos coloniais (ou neocoloniais) específicos, como é o caso da “América Latina” (e Caribe), do chamado mundo árabe, da África subsaariana e do sul da Ásia (em especial o complexo indiano e o Sudeste asiático).

²¹ Já o identificávamos em Haesbaert, 2009b: “(...) falar num *spatial turn*, numa ‘virada espacial’ nas Ciências Sociais (...), especialmente no contexto latino-americano, poderia ser vista também como uma ‘virada’ ou ‘giro territorial’ (...)”. (p. 95)

É importante salientar que o que está sendo aqui referido como giro (multi)territorial na América Latina demanda o reconhecimento de, pelo menos, duas grandes abordagens: uma mais “de cima para baixo”, a partir das inúmeras políticas estatais ditas territoriais e das amplas estratégias empresariais de exploração da terra (seja via “agronegócio”, seja via neoextrativismo de “recursos naturais”), e outra mais “de baixo para cima” nas formas de resistência –ou melhor, de r-existência–, que configuram lutas pelo território a partir da organização dos grupos subalternos.

No primeiro caso, encontramos, entre outras, a questão da segurança e da militarização diretamente vinculadas, por sua vez, à criminalização e ao controle da mobilidade da pobreza. Nesse sentido, não faltam exemplos de políticas estatais, especialmente nos espaços metropolitanos, do Programa Territórios da Paz e Unidades de Polícia Pacificadora em 2008, no Brasil, ao Plan Control Territorial de 2019, em El Salvador.

Mais importante ainda, como pano de fundo para a emergência de lutas territoriais “de baixo para cima”, encontramos um amplo emaranhado de relações sociais contraditórias que geram uma das sociedades mais desiguais e violentas do planeta. Trata-se daquilo que muitos autores propuseram denominar modelo ou padrão econômico neoextrativista, em expansão nas duas últimas décadas em toda a América Latina. Ele reforçou, ao mesmo tempo, o papel da terra/dos territórios na construção da sociedade e corroborou uma dinâmica histórica de espoliação colonial e concentração da renda e da terra, marcada por uma estrutura patriarcal-patrimonialista extremamente autoritária.

Esse modelo econômico extrativista impõe a delimitação do que se denomina “territórios de sacrifício” (a serem “sacrificados” em prol de um pretense desenvolvimento) em função da acumulação ilimitada e da exploração predatória dos recursos. Trata-se de um “modo particular de acumulação” (Terán, 2016) ou um modelo de produção fundado na extração em massa/superexploração de recursos naturais não processados (Gudynas, 2009).

Svampa (2019b) considera o neoextrativismo uma categoria analítica de raiz latino-americana com grande capacidade explicativa e que se projeta também como categoria política, incluindo como contraface a organização das resistências e da luta por terra-território a partir de inúmeros movimentos sociais. Ao mesmo tempo em que se configura como o “continente” mais desigual do planeta, talvez se possa afirmar que é também aquele em que mais proliferam movimentos autonomistas de resistência.

O padrão neoextrativista foi incorporado –e estimulado– inclusive por governos com matiz de esquerda, o que Svampa (2019b), citando Gudynas, denomina “neoextrativismo progressista”:

... um novo tipo no qual o Estado desempenha um papel mais ativo na captação do excedente e na redistribuição, garantindo desse modo certo nível de legitimidade social, ainda que com os mesmos impactos sociais e ambientais negativos (p. 28).

O neoextrativismo, aliado ao capitalismo neoliberal financeirizado que dominou a política econômica latino-americana nas últimas décadas, conforma um fenômeno multidimensional e multiescalar que, nos termos de Svampa, em relação ao extrativismo tradicional:

... adquire novas dimensões, não só objetivas – pela quantidade e pela escala dos projetos, pelos diferentes tipos de atividades, pelos atores nacionais e internacionais envolvidos –, mas também subjetivas, a partir do surgimento de grandes resistências sociais, que questionaram o avanço vertiginoso da fronteira de commodities e, diante do espólio, foram elaboradas outras linguagens e narrativas em defesa de outros valores – a terra, o território, os bens comuns, a natureza etc. (p. 18).

Entretanto, é interessante assinalar que não há apenas um (neo)extrativismo hegemônico “de cima para baixo”, pois há também o que proponho denominar um “extrativismo” de baixo para cima, amplamente distinto. Tal como será abordado para o território, que tem distintas entradas conforme seja acionado como categoria de análise intelectual, categoria normativa estatal ou categoria da prática

cotidiana, “extrativismo” deve ser reconhecido também como categoria de uso no senso comum pelos grupos subalternos, como bem representado na histórica luta do movimento dos seringueiros brasileiros ao defenderem as “reservas extrativistas” como modelo alternativo aliando preservação e usufruto social.²²

Extrativismo, nesse sentido, diz respeito a atividades tradicionais de extração de produtos diretamente da chamada natureza, porém em amplo equilíbrio com sua reprodução natural. Boa parte dos chamados povos tradicionais no Brasil está ou esteve ligada a esse tipo de atividade: seringueiros na extração de látex, catadoras de coco babaçu, coletores de frutos e flores, pescadores, etc. Todos eles praticam um extrativismo que, ao contrário do extrativismo hegemônico, estabelece territórios alternativos que podem se firmar como solução para os mesmos dilemas ambientais produzidos pelo megaextrativismo do grande capital.

São essas “grandes resistências sociais” em defesa da terra e do território que configuram a face mais importante do que proponho denominar giro territorial descolonial em sentido estrito, promovido pelos grupos subalternos. Por isso, ele será priorizado neste trabalho. Tal como no giro ecoterritorial (por enfatizar os conflitos socioambientais), nos termos de Svampa (2019b), trata-se de uma *tendência*, daí a importância de analisar suas especificidades por meio de sua concretização em distintos contextos, bem como através de seus diversos inspiradores (para alguns, precursores). Como se trata de um giro multiterritorial descolonial *latino-americano*, e todos conhecemos bem a controvérsia em torno desse termo, é necessário que se comece por esclarecer de que “América Latina” se trata.

A concepção de “América Latina”

O recorte espacial “América Latina” que será tomado como referência ao longo deste livro precisa ser problematizado. O fato de estar

²² Para uma análise do movimento seringueiro no Brasil, ver Porto-Gonçalves (2003).

sendo tomado como um espaço com um mínimo de homogeneidade ou coesão interna e de que, assim, seja tratado como uma “região” específica, exige começar por se questionar essa denominação e sua configuração geográfica. Como já alertaram outros investigadores (como Mignolo, 2007; Quental, 2012), muitas vezes parte-se desses recortes como se fossem um dado da realidade, previamente constituído e inquestionável, como se essa opção espacial (o mesmo valendo para o recorte temporal a ela atrelado) não fosse social e historicamente construída e não trouxesse sérias implicações para o desdobramento de uma investigação. Questionado pelos geógrafos sobre a imprecisão e falta de justificativa dos recortes geográficos utilizados em suas investigações (principalmente no que se referia à França), Michel Foucault reconheceu que “efetivamente seria necessário precisar (...) onde esse tipo de processo não é mais encontrado, a partir de onde se pode dizer: ‘é outra coisa que acontece’”. Mas também tergiversou, alegando que se tratava de “um trabalho a ser feito em grupo” (Foucault, 1979, p. 157).

Devemos iniciar pelo amplo debate sobre uma identidade latino-americana, sabidamente um tema muito explorado e complexo. Priorizemos, então, a dimensão mais estritamente geográfica dessa conformação identitária, aspecto no qual, como geógrafo, considero ter alguma competência para intervir. A começar pela designação “América”, carregada de colonialismo desde sua proposição, no século XVI, a partir do explorador, mercador e “geógrafo” Américo Vespúcio, e termo hoje “confiscado” pelo seu Estado hegemônico, os Estados Unidos.

Por outro lado, tanto os adjetivos *Latino* quanto *Ibero*²³ ou *Hispano-América*²⁴ estão carregados de conotação colonial, externa ao

²³ Ibero-América é o termo preferido, por exemplo, pelo “latino-americanista” Richard Morse (1988), não “por purismo terminológico, mas apenas para realçar a herança ideológica e institucional que o Novo Mundo recebeu das nações que lhe deram origem”, precisando melhor o grupo “latino” que colonizou esta parte do continente americano.

²⁴ Para o ensaísta norte-americano Waldo Frank, “a América Latina não existe. (...) As nações ao sul de nós (com exceção do Haiti, que é uma república negra com influência francesa) são produtos de países hispânicos –Espanha e Portugal, que colonizou o

próprio espaço considerado, pois referem-se ao tipo de colonização europeia, capitaneada pelos “latino-ibéricos”, espanhóis e portugueses –fruto, por sua vez, primeiro da colonização grega (que designaram a península de “Iberia”) e, depois da romana (que a denominaram “Hispania”)–. Mesmo dentro dessa caracterização colonial de amplo espectro, ignora-se a imensa diversidade cultural que agregou àquela já previamente existente dos povos originários os africanos escravizados e os orientais de diversas origens (indianos no Caribe e Guiana, japoneses e chineses no Peru e Brasil, etc.), sem falar de outros grupos europeus colonizadores, latinos ou não, como franceses, ingleses, holandeses e dinamarqueses.

Deixando em segundo plano os processos históricos concretos que há mais tempo diferenciaram as Américas Setentrional e Centro-Meridional, a origem colonial da designação “América Latina”, enfatizada pela investigação de Phelan (1968), está presente no projeto geopolítico “pan-latinista” da França de Napoleão III, que defendia, quando não a unificação “racial” através de uma pretensa “raça latina”, pelo menos o caráter católico do continente. “L’Amérique Latine”, termo utilizado em 1862, emergia dentro do jogo de afirmação político-econômica e cultural da França frente à crescente influência dos Estados Unidos (especialmente sobre o México, onde os franceses realizaram uma ocupação frustrada) e da Rússia através do pan-eslavismo. Explicitamente visava-se, com essa influência, além de garantir o domínio colonial direto nas Antilhas (Guadalupe, Martinica) e Guiana, a assegurar o fornecimento de matérias-primas e acesso privilegiado ao mercado consumidor da imensa região.

Mas há outra fonte, poucos anos antes, menos difundida, que remonta às origens do termo ao próprio espaço latino-americano, com

Brasil–. Mesmo esses dois países hispânicos não são estritamente latinos [lembrando influências como a islâmica]. De mais a mais, em muitas partes dos novos continentes (sic), notadamente no México e no Peru, o povo hispânico misturou-se a nações índias de elevada cultura. O nome correto para esse mundo é América Hispânica (que inclui o Brasil português) ou –na forma espanhola mais simples– Hispano-América” (Frank, 1946, apud Queiroz, 1997, pp. 17-18).

o escritor colombiano José María Torres Caicedo, um intelectual, entretanto, com forte identificação e relações com a França. Ainda que de modo isolado, em meio a outros termos mais usuais (América do Sul, América Central, “Repúblicas ao Sul” [dos Estados Unidos]), ele se refere uma vez a “América latina” em seu poema “Las dos Américas” (“As duas Américas”), de 1856:

(...) Mas aislados se encuentran, desunidos,
Esos pueblos nacidos para aliarse:
La unión es su deber, su ley amarse:
Igual origen tienen y misión;
La raza de la **América latina**,
Al frente tiene la sajona raza,
Enemiga mortal que ya amenaza
Su libertad destruir y su pendón.

La América del Sur está llamada
A defender la libertad genuina,
La nueva idea, la moral divina,
La santa ley de amor y caridad.
El mundo yace entre tinieblas hondas:
En Europa domina el despotismo,
De América en el Norte, el egoísmo,
Sed de oro e hipócrita piedad (...).²⁵

Mais relevante, contudo, é o fato de que, oito anos mais tarde, ele escreve um livro intitulado “Unión Latino-Americana”, onde reitera a consideração de um “continente americano latino” (Torres Caicedo, 1865). Integrado ao pan-latinismo francês da época (lembrando que

²⁵ Em tradução livre: “... Mais isolados, encontram-se desunidos, / Esses povos nascidos para aliar-se: / A união é seu dever, sua lei amar-se: / Igual origem têm e missão; / A raça da América Latina, / À frente tem a saxônica raça, / Inimiga mortal que já ameaça / Sua Liberdade destruir e seu pendão. / A América do Sul está chamada / A defender a liberdade genuína, / A nova ideia da moral divina, / A santa lei de amor e caridade. / O mundo jaz entre profundas trevas: / Na Europa domina o despotismo, / Da América no Norte o egoísmo / Sede de ouro e hipócrita piedade. Fonte: <http://www.filosofia.org/hem/185/18570215.htm> (acessado em 14 fev. 2020).

o autor, defensor do iluminismo europeu, residiu e lançou seu livro na França), tratava-se de tomar por base, como já alertava o poema, uma ideia racial, a da “raça da América Latina”. Nesse sentido, apesar de algumas restrições que fazia à hegemonia norte-americana no continente, carrega muito do pensamento racial-colonial de matriz europeia.²⁶

Geograficamente, o uso da expressão América Latina exigia explicar que se tratava de reunir o México (que, pela geografia física, encontra-se em sua maior parte na América do Norte), a América Central (ístmica e caribenha) e a América do Sul. A especificidade caribenha, com várias ilhas sob colonização não latina (inglesa, holandesa e até dinamarquesa), levaria mais tarde a explicitá-la na designação “América Latina e Caribe” –até hoje bastante utilizada, como no conhecido exemplo da Cepal, a “Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe”–. Sob o mesmo critério geográfico que distingue colonialmente o Caribe, deveríamos considerar aí também Belize (antiga “Honduras Britânica”) e as Guianas, de certa forma maritimamente contínuas, restando o dilema geográfico das Malvinas no distante Atlântico Sul, até hoje sob domínio inglês. Isso sem falar, é claro, na questão mais séria e evidente, a invisibilidade que a designação comporta em relação à vasta diversidade de povos que habitavam esse espaço antes da colonização.

No caso de identidades de base territorial, em que o principal referencial aglutinador é um determinado recorte espacial, como, em maior ou menor grau, é o caso da América Latina (e sua “latino-americanidade”), temos a produção de referenciais territoriais simbólicos tanto internos quanto externos a esse espaço. Como em toda construção identitária, trata-se de um jogo complexo em que, muitas vezes, o olhar externo pode ser mais importante na “nossa” definição do que o “nosso próprio” (na verdade, sempre indissociáveis, como vimos na origem de “Iberia” e “Hispania”). Deste modo, o Outro que

²⁶ Assim, Mignolo considera “América Latina”, mais que um subcontinente, “el proyecto político de las élites criollo-mestizas” (2007, p. 82).

concede alguma unidade para a América Latina tem sido, tradicionalmente, mais do que a Europa (e, mais especificamente, a península Ibérica), a chamada América Anglo-Saxônica, em particular os Estados Unidos. Não à toa, as Américas Anglo-Saxônica e Latina foram criadas praticamente juntas. Esse binômio já era identificado assim no primeiro livro que utilizou de maneira ampla o termo América Latina, o de Tórres Caicedo (1865), anteriormente citado. Por isso, Arturo Ardao (1980) afirma:

La latinidad atribuida a partir de entonces a nuestra América asume su real sentido a través del contraste con la condición sajona atribuida también desde entonces –no antes– a la América septentrional. América Sajona y América Latina constituyen, por lo tanto, típicos conceptos correlativos, de una correlación por la expresada antítesis entre “dos Américas”, fuera de la cual carecen de explicación, a la vez que por virtud de la cual resultan históricamente inseparables (p. 8).

Pode parecer banal mas, às vezes, esquecemos que Europa (outra generalização abusiva) é muito mais o Outro quando tratamos a América em seu conjunto. A princípio, alguns de seus países foram como que intermediados pelos Estados Unidos no fortalecimento de sua influência. Com o peso político e econômico crescente do gigante do Norte, aos poucos ele foi se tornando hegemônico (o que inclui profunda interferência cultural) e passou a comandar uma relação assimétrica de poder historicamente “marcada por todo tipo de violência, invasões, intervenções, assassinatos, golpes, (...) abuso de direitos humanos e outras ações dessa natureza” (Feres Jr., 2005, p. 286).

Não podemos esquecer que os Estados Unidos, além de ter invadido e/ou politicamente interferido em vários períodos e países (com destaque para a perda territorial mexicana), dispõem, ainda hoje, de colônias no Caribe: Guantánamo, na ilha de Cuba, as “Ilhas Virgens dos Estados Unidos” e o “estado associado” de Porto Rico. Sem falar na posse, durante quase um século, do canal do Panamá. A centralidade política adquirida pela construção do

muro na fronteira EUA-México e a continuidade do bloqueio econômico a Cuba (que no conjunto representam a fronteira com toda a América Latina) é uma demonstração cabal dessa visão genérica estereotipada que acaba homogeneizando pelo estigma quase todos os “latinos” do continente ao sul do rio Grande. Isso sem falar na construção desse estigma pelo convívio cada vez maior dentro do próprio país: estima-se que hoje os “latinos” correspondam a 15% da população total dos Estados Unidos, sendo 28% da população californiana e quase 19% da texana.

Feres Jr. (2005), a partir da análise dos *Latin American Studies* nos Estados Unidos, faz uma interessante análise do caráter profundamente hierárquico com que construíram o conceito de América Latina. Em busca de uma denominação mais simétrica com *Latin America*, o autor encontra na origem germânica comum –os povos anglo e saxão falavam dialetos germânicos– uma *Germanic* [ou *Teutonic*] *America*, termo utilizado no auge do pangermanismo do século XIX. Por razões históricas conhecidas, no entanto, o termo acabou em desuso, associado a uma postura racista que, em tempos mais recentes, também acaba sendo incorporada pela designação “anglo-saxônico”, vista “com reservas, pois essa ideologia [o anglo-saxonismo] pode ser facilmente associada com a continuação de práticas segregacionistas e de exclusão de minorias” (p. 12).

Mesmo que se reconheça uma maior simetria entre *Anglo-Saxon* e *Latin America* (par amplamente difundido na geografia escolar), o autor ressalta que “as conotações políticas associadas a cada termo são muito diferenciadas: enquanto *Latin America* frequentemente adquire um significado geográfico descritivo, pelo menos na superfície do discurso, *Anglo-Saxon America* carrega conotações racistas claras”. Ou seja, do ponto de vista prático de seu uso, os conceitos não são simétricos. “Enquanto alguns americanos podem eventualmente identificar-se como anglo-saxões, a maioria absoluta dos afro-americanos, indígenas (*Native Americans*), asiático-americanos (*Asian Americans*), latinos, e mesmo ítalo-americanos e judeus rejeitam esse título” (pp. 12-13).

Contudo, ressalta o autor, essa mesma forma de identificação, hifenizada, não é concedida aos latino-americanos, negados assim em sua enorme diversidade e, de certa forma, de sua identificação como “americanos”. Ele conclui perguntando: “se *Anglo-Saxon* e *Germanic* são termos-chave de discursos racistas, não seria *Latin* um termo da mesma estirpe?” (p. 13) De modo bastante crítico, conclui seu trabalho afirmando:

... a negação do reconhecimento denotada pela semântica do conceito [*de “Latin America”*] vai muito além do mero uso de uma linguagem insultante, ela traduz-se em ações das mais concretas de negação da autonomia desse Outro da América na América. Essa negação do reconhecimento só é amplificada pelo raciocínio sinedóquico que consistentemente ignora a maneira como as pessoas experimentam suas vidas como membros de uma comunidade política, de uma sociedade (p. 286).

Além dessa diferenciação mais estritamente cultural-colonial –em síntese, racial–, o que marca essa distinção Norte-Sul da América é a caracterização socioeconômica predominante, que define uma condição dita periférica (ou semiperiférica –outro termo polêmico–, no caso de países como o Brasil e o México) para a América Latina, especialmente em sua relação com o “centro” estadunidense (sofrendo agora, por toda a região, franca competição com o poderio econômico chinês). Isso não impede que, dependendo do ponto de vista, tenhamos sempre que remontar ao domínio colonial mais amplo e direto, o europeu, e todas as suas consequências gravadas até hoje na “colonialidade do poder” ao sul do rio Grande.

Da mesma forma, nunca se pode menosprezar as desigualdades internas, não apenas econômicas, mas também culturais e de poder político que definem aquilo que González Casanova (2015) denominou colonialismo interno. Além da dominação externa, teríamos nossas próprias “colônias internas”, como são, de alguma forma, as comunidades indígenas (voltaremos a este tema logo adiante ao discutirmos a colonialidade do poder).

A diversidade “latino-americana” pré-colonização europeia permite falar hoje de um espaço americano comum originário – “Abya Yala” na expressão forjada pelos indígenas kuna (Colômbia/Panamá), e expandida depois para o conjunto dos diversos outros grupos indígenas do continente americano. Segundo Porto-Gonçalves (2009), essa autodesignação, que significa “terra madura”, “terra viva” ou “terra em florescimento”, tem um sentido político importante, tendo sido acionada pela primeira vez na “II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala”, realizada em Quito, em 2004. Mas mesmo essa tentativa de descolonização simbólica, envolve, é claro, uma denominação que pode acabar também, agora a partir da ótica dos grupos subalternos, colonizados, homogeneizando um espaço que, antes da chegada dos colonizadores europeus, era extremamente diversificado em termos de grupos étnico-linguísticos e espaços de poder.

De modo ainda mais amplo, para além da diversidade interna dos povos originários, devemos lembrar também que Abya Yala, por sua alusão explícita apenas a esses povos, reflete, mais fielmente, o continente em um outro momento de sua história, resgatando o espaço pré-colonização. Desconsidera, assim, a enorme pluralidade de culturas que termos como “América”, “América Latina” e “América Anglo-Saxônica”, na perspectiva inversa, em nome do colonizador, também ignoram. Pode-se obviamente defender o termo como instrumento político no reforço simbólico das lutas pela descolonização, dentro da disputa que Porto-Gonçalves (2009) denominou “tensão de territorialidades” entre duas representações territoriais, Abya Yala e América.

Uma das omissões mais sérias quando do uso dessa denominação é em relação à “Afro-América” (nesse caso não só Latina, é claro, devendo incorporar pelo menos o sudeste dos Estados Unidos). Em uma tentativa de superar esse equívoco é que Escobar (2016) propôs o termo “Abya Yala/Afro/Latino América”:

(...) no estamos meramente ya frente a un continente unificado en su historia y su cultura, “América Latina”, sino frente a un pluriverso,

un mundo hecho de muchos otros. Los mundos indígenas y afrodescendientes en particular han cobrado una importancia inusitada en la redefinición de una supuesta identidad y realidad compartidas; y de aquí el nuevo léxico de Abya Yala/Afro/Latino-América. No es una denominación ideal, dada la diversidad interna de cada uno de los tres ejes identitarios, y esconde otros ejes clave (rural/urbano; clase, género, generación, sexualidad y espiritualidad), pero es una manera inicial de problematizar o, al menos, de hacernos tartamudear, cuando con tanta naturalidad invocamos a “América Latina” (p. 339).

Esse ato de renomear o continente é, sem dúvida, uma das tentativas de combate à “violência epistêmica” (termo foucaultiano) sofrida por esses grupos durante todo o processo de colonização e que, como veremos adiante, perdura hoje em distintas formas de colonialidade. Como afirma Cruz (2017), essa violência contra outros modos de conhecimento é:

... uma forma de exercício do poder que produz a invisibilidade do outro, expropriando-o de sua possibilidade de representação e de sua autorrepresentação; isto é, trata-se do apagamento, do anulamento e da supressão dos sistemas simbólicos, de subjetivação e representação que o outro tem de si mesmo, bem como de suas formas concretas de representações e registros de suas memórias e experiências, o que implicou aquilo que Boaventura de Sousa Santos denominou de “epistemicídio”, ou seja, aniquilação da diversidade epistêmica do mundo (...) (pp. 17-18).

Ao lado e intimamente vinculada à negação dessa diversidade de formas de conhecer o mundo temos também, e de modo ainda mais contundente, a negação da própria diversidade “natural” ou “biodiversidade” (e dos diferentes conhecimentos a ela vinculados). Geralmente, sob o temor de um malfadado determinismo geográfico, evitamos acrescentar às diversidades culturais a “base natural” que marca com tanta força a diferenciação do espaço dito latino-americano.

Talvez a área que melhor apreendeu essa multiplicidade, ao lado de uma Geografia “tradicional” (com importantes autores hoje pouco

lembrados), tenha sido a Literatura, com seus personagens representativos de ambientes específicos (por vezes, traduzidos em sua própria voz) –por exemplo, o gaúcho (do Pampa), o sertanejo (da caatinga do Nordeste brasileiro), o caboclo e os indígenas (da selva amazônica), o *jeca* (do interior brasileiro), o *llanero* (dos *llanos* do Orenoco), o *huaso* (dos campos chilenos), o *charro* (do rural mexicano)... É preciso retomar, em novas bases, o debate sobre esse vínculo entre o homem e a terra, não só relendo autores que tão bem o apreenderam, como compreendendo o modo de vida dos povos originários e/ou tradicionais, os que melhor incorporaram e sempre reconheceram a relevância desse elo.

Partindo-se de uma visão simplificada de América Latina como região supranacional político-economicamente periférica e extremamente desigual no sistema-mundo global contemporâneo, e voltando a indagar-nos sobre os traços culturais que porventura fariam dela um espaço singular, podemos encará-los pelo prisma da multiplicidade. Nesse sentido, pode-se afirmar, sob inspiração do conceito de lugar de Massey (1994), que a América Latina é um espaço –ou região, se priorizarmos o critério da diferenciação geográfica– cuja singularidade se dá mais pela combinação de fenômenos (que podem existir sob outras combinações em outras áreas do globo) do que pela especificidade/exclusividade dos fenômenos em si mesmos (no sentido de que só ocorreriam ali). Não é à toa que um de nossos traços mais enfatizados e polêmicos é o entrecruzamento, a mistura, o hibridismo cultural, como veremos no subitem seguinte.

“América Latina”, continente híbrido, mestiço?

Muitos são aqueles que ressaltam o hibridismo cultural como traço marcante de uma “identidade” latino-americana, moldado pelo que também foi denominado apropriação cultural “canibal” ou “antropofágica”, na esteira do “Manifesto Antropófago” de Oswald de Andrade (Andrade, 1970 e 1995; Ruffinelli e Rocha, 2011), uma capacidade de “deglutir” o Outro e, mesclado, fazer dele algo diferente. Para Kabengele

Munanga (2010), corroborando um pensamento descolonial, “de um certo ponto de vista, as relações raciais e a mestiçagem constituem a trama de toda a história da América Latina” (p. 444).

Hibridismo e hibridização, entretanto, é um desses termos da moda que há mais ou menos três décadas se tornou quase um lugar comum nas ciências sociais. Bruno Latour (1994), em uma proposta ampla para além da conotação simbólica propôs essa produção de híbridos como uma característica básica da modernidade que, ao mesmo tempo que faz proliferarem objetos híbridos (a tecnologia como um híbrido sociedade-natureza), recusa-se a pensá-los como tais. Neste sentido, o pensamento moderno não dá conta da hibridização que a própria modernidade produz. De alguma forma, a chamada pós-modernidade e o pós-estruturalismo tentarão, à sua maneira, pensar esse hibridismo, mas muito mais no nível simbólico-identitário, poucas vezes destacando sua origem político-econômica tantas vezes violenta, seu caráter contraditório e a ampla diversidade geo-histórica de suas manifestações.

Pode-se afirmar que o hibridismo opera simultaneamente de maneira dupla, “organicamente”, hegemonizando, criando novos espaços, estruturas, cenas e, ‘intencionalmente’, diasporizando, intervindo como uma forma de subversão, tradução, transformação” (Young, 2005, p. 30). Para Stam (1999), por outro lado, aproximando-se mais do reconhecimento de especificidades como a da perspectiva descolonial latino-americana, em uma preocupação eminentemente política, o discurso dominante sobre o hibridismo:

... falha em termos de discriminar entre as diversas modalidades de hibridismo, tais como imposição colonial (...) ou outras interações como assimilação obrigatória, cooptação política, mimetismo cultural, exploração econômica, apropriação de cima para baixo, subversão de baixo para cima (p. 60).

O hibridismo identitário, em um contexto cultural ao mesmo tempo tão devastado e tão rico e cheio de nuances como o latino-americano, indica não apenas um instrumento de alteração da “unidade” cultural

do colonizador (que também deve ser problematizada), desterritorializando tanto grupos hegemônicos (em um nível mais atenuado) quanto subalternos (em um nível muito mais intenso e violento). Esse hibridismo também sempre representa formas de resistência/reterritorialização complexas, recriando, pela mistura, novos e muitas vezes inesperados processos de construção identitário-territorial.

Algumas sociedades e espaços, por sua própria condição geográfica, vivem o hibridismo de maneira muito mais pronunciada ou são forçados e/ou encontram-se mais abertos à intensificação de trocas culturais. Mas toda sociedade ou “civilização” (enquanto entidade cultural mais ampla) nasce de uma mescla cultural. Aimé Césaire (1978) enaltece o contato entre culturas, “consoiciando” mundos distintos, como condição para sua própria renovação e vitalidade, e reconhece a importância do amálgama cultural (de filosofias, ideias e sentimentos) acolhido pela Europa, beneficiada por sua condição de “encruzilhada” e que fez dela “o melhor redistribuidor de energias”. Isso tudo para, logo a seguir, criticar radicalmente o pretensível caráter “civilizatório” da colonização europeia.

O historiador cultural Peter Burke, em um trabalho sobre o hibridismo (Burke, 2003), afirma que este, quando imposto, pode representar importantes perdas culturais. No caso de contextos escravistas e/ou coloniais, o hibridismo cultural, muito mais restrito, ocorre mantendo a estrutura racista e segregadora e obriga os grupos subalternos a uma resistência cultural, muitas vezes, sutil e velada (Scott, 2000). Como alerta Aníbal Quijano (2005), especialmente para o caso dos indígenas:

Uma das mais ricas heranças intelectuais e artísticas da espécie não só ficou destruída, mas, sobretudo sua parte mais elaborada, mais desenvolvida e avançada (*sic*), ficou inacessível para os sobreviventes desse mundo. Daí em diante, e até não há muito, eles não poderiam ter ou produzir signos e símbolos próprios, senão nas distorções da clandestinidade ou nessa peculiar dialética entre a imitação e a subversão, característica do conflito cultural, principalmente nas regiões andino-amazônica, centro e norte-americanas (p. 16).

Em alguns casos, como no chamado Cone Sul, a eliminação de indígenas e a menor presença de afrodescendentes (também dizimados nas guerras)²⁷ tornou menos intenso esse hibridismo cultural, seja como imposição e/ou como resistência. Embora de modo algum ausente na realidade social, também foi rechaçado no imaginário que moldou a construção de algumas identidades nacionais, como a argentina, claramente negadora da presença indígena (Lazzari e Lenton, 2018). Este é mais um exemplo do elo entre colonização externa e colonialismo interno na subalternização/subordinação das culturas originárias ou dos “de baixo”.

Maristella Svampa (2016), comentando o filósofo chileno Eduardo Devés Valdés, sintetiza esse hibridismo constitutivo da “América Latina” na construção de um pensamento que “puede ser comprendido como la historia de los intentos explícitos o implícitos por harmonizar ese afán siempre desesperado por la modernización con la obsesión indeclinable por la identidad” (p. 15). Estaríamos, então, sempre em um limiar, em uma fronteira entre a busca por cobrir uma “falta”, uma incompletude em relação ao eurocentrismo e à procura de nossas “próprias raízes”, brotando especialmente do indigenismo. Mas é necessário contextualizar de que hibridismo estamos falando, especialmente quando se trata de uma dinâmica de imbricação cultural tão rica e complexa como é o caso da “América Latina”. Para sermos mais precisos, uma “América Latina” mais híbrida, “mestiça” ou “crioula”, nos termos de Edouard Glissant, é geograficamente limitada.

²⁷ A população que se identificava como afrodescendente na Argentina era de 150.000 pessoas (0,4% da população total, censo 2010) e de 255 mil no Uruguai (8% da população, censo 2011). Já a população indígena ou descendente de indígenas era de 955 mil na Argentina (2,4% da população, censo 2010) e de 134 mil no Uruguai (4% da população, censo 2011). Mais expressiva é a população indígena chilena: 2.185.000 pessoas se consideravam pertencentes a um povo indígena ou originário (12,8% da população, censo de 2017). Surpreendentemente o Chile não realiza o levantamento censitário de afrodescendentes (sobre o tema, ver Campos, 2017).

Seguindo a regionalização proposta por Glissant (2005),²⁸ para todo o continente americano, a “Neo-América” ou “América da criouliização” envolveria “o Caribe, o nordeste do Brasil, as Guianas e Curaçao, o sul dos Estados Unidos, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia e uma grande parte da América Central e do México” (p. 16). Existiria ainda uma “Meso-América”, dos povos autóctones, que vai do México e parte da América Central aos países andinos e, poderíamos acrescentar, a Amazônia e o Paraguai. Além delas, há uma “Euro-América” incluindo a quase totalidade da chamada América Anglo-Saxônica (Canadá e Estados Unidos, menos o sul), partes do cone sul chileno-argentino (ao qual deveríamos acrescentar o Uruguai e o sul do Brasil). Obviamente seus limites são muito flexíveis, marcados por uma multiplicidade de cruzamentos e imbricações onde só se pode falar de “predomínio”.

De qualquer forma, essa América mais híbrida ou da criouliização é uma parcela muito significativa do espaço que se convencionou denominar América, com o Caribe ao centro – esse mar que, ao contrário de um Mediterrâneo fechado e uno, Glissant toma como uma encruzilhada de influências, aberto, uma efervescência de diversidades. Não é à toa, assim, que também ali nasce um termo que nos ajuda a compreender os processos culturais em nosso continente: transculturação, cunhado pelo cubano Fernando Ortiz na década de 1940, em sua obra “Contrapunteo cubano del azúcar y del tabaco” (Ortiz, 1999).

Transculturação –que, como abordamos em outro trabalho permite uma fértil correspondência com transterritorialidade (Haesbaert e Mondardo, 2010)– tornou-se referência, sobretudo na área da Antropologia, em torno das reflexões sobre o fenômeno da mestiçagem e/ou criouliização (termo preferido por Glissant). O ponto central de sua criação é a inexistência, segundo Ortiz (1999), de

²⁸ Glissant afirma que essa divisão em três Américas é feita “juntamente com Darcy Ribeiro, no Brasil, e Emmanuel Bonfil Batalla no México, ou Rex Nettleford na Jamaica” (2005, p. 15).

um vocábulo que pudesse compreender o processo sempre em movimento e aberto de encontro entre diferentes sujeitos e suas culturas. Por isso, inspirado em Malinowski, o autor afirma que a palavra “transculturação”:

(...) expressa melhor as fases do processo de transição de uma cultura a outra, já que este não consiste somente em adquirir uma cultura diferente, como a rigor sugere o vocábulo anglo-saxão, aculturação, mas implica também necessariamente a perda ou desenraizamento de uma cultura precedente, o que poderia ser chamado de uma parcial desculturação e, além disso, significa a conseqüente criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados neoculturação. (...) No conjunto, o processo é uma transculturação e este vocábulo compreende todas as fases de sua parábola (p. 83, grifos do autor).

A noção de transculturação visava a superar a concepção europeia limitada de aculturação e de mestiçagem racial, destacando o movimento contraditório que expressa o encontro de culturas e o processo de “criação de novos fenômenos culturais”. É importante lembrar que, quase na mesma época, no Brasil, o antropólogo Gilberto Freyre, especialmente em seu livro “Casa Grande & Senzala” (1933), produzia reflexões sobre o Brasil em torno das relações culturais entre brancos e negros afrodescendentes. Configuravam-se aí as raízes da malfadada “democracia racial” brasileira (termo utilizado mais tarde pelo próprio Freyre), especialmente a partir da região Nordeste, erigida assim como espécie de “berço da hibridização” brasileira. Apesar de diferenças expressivas, inclusive ideológicas, é possível traçar um vínculo entre essa interpretação com a ideia de criouliização de Édouard Glissant, concebida a partir da ilha caribenha de Martinica e o modo com que Fernando Ortiz leu a transculturação, a partir do Caribe cubano.

Sobre o pensamento e/ou o caráter transcultural e/ou híbrido latino-americano podemos lembrar também o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro. Em “O Povo Brasileiro” (1995), o autor analisa a formação de um “brasilíndio mestiço”, considerando que, do choque e da mistura do invasor português com índios e africanos escravizados

teria resultado um povo novo, uma “nova etnia nacional” a partir de um gênero humano diferente, originado de uma “cultura sincrética” e singularizada.²⁹

Munanga (2010), embora não aborde explicitamente a concepção de transculturação em sua análise da “mestiçagem como símbolo da sociedade brasileira”, questiona esse caráter sincrético e prefere qualificá-la como “cultura plural” ou de pluralidades, feita de “colcha de retalhos e não de síntese” e que, por isso, não impede a formação e manifestação de minorias étnicas. Nesta e em outras obras, o autor defende que o “modelo sincrético” brasileiro (e, em grande parte, também, “latino-americano”) não é democrático, mas “assimilacionista”, construído pela pressão de uma elite dirigente em moldes eurocêntricos, marcado pelo branqueamento e a inibição da manifestação das identidades étnicas frente a essa “identidade nacional” de mestiçagem (quando o próprio “mestiço”, por sua expressão numérica, constitui “a categoria social mais excluída e discriminada”; p. 451).

Apesar de toda a polêmica envolvida na imprecisão de termos como hibridização e mestiçagem, e as posições político-ideológicas controversas aí implicadas, não há dúvida que essas designações ou, mais amplamente, abordagens, vão e vêm entre autores que, explícita ou implicitamente, permitem construir elos com o pensamento descolonial. O próprio Aníbal Quijano, na leitura de Segato (2013b), teria defendido um projeto político baseado na mestiçagem “desde abaixo” dos “cholos” andinos, como uma alternativa ao branqueamento para depois reconhecer o seu fracasso.

Uma das leituras pioneiras que tem profundas convergências com a ideia de transculturação e que inspirou interpretações do alegado hibridismo latino-americano é a “utopia antropofágica” do escritor modernista brasileiro Oswald de Andrade, ao publicar seu “Manifesto Antropófago”, em 1928. Propomos denominar esse

²⁹ Para uma crítica contundente da mestiçagem nos “clássicos” Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro ver, por exemplo, Nascimento (2003), para quem esses autores defendem a mestiçagem “como processo de embranquecimento” (p. 136), o mestiço visto como “branco virtual” (p. 130).

processo de “transculturação antropofágica” a faceta de uma transculturação de contextualização brasileiro-latino-americana dotada de clara positividade, que foi pautada de forma pioneira na ousada abordagem filosófico-literária do autor.

A antropofagia oswaldiana surgiu sob o signo do paradoxo, pois representou uma abertura à experiência do novo através da releitura do arcaico. Jáuregui (2005) afirma que essa antropofagia “transforma e usa o tropo do canibalismo como *metáfora de choque* vanguardista com a tradição, o Romantismo indianista, as instituições acadêmicas, o conservadorismo católico e o nacionalismo xenófobo” (p. 579). Inserindo uma dimensão inédita ao estudo das estratégias culturais presentes no Brasil, Gomes (2005), por sua vez, considera que “a noção metaforizada de canibalismo, acrescida e enriquecida pela contribuição eminentemente brasileira da antropofagia oswaldiana”,³⁰ compreende “uma forma fecunda de crítica cultural e acrescenta novos dados e indagações à questão da alteridade” (p. 51).

Para Andrade (1995), em seu “Manifesto Antropofágico”, “só a antropofagia nos une”, tanto social quanto econômica e filosoficamente (p. 47). Ao contrário da visão dos colonizadores, com sua “interpretação materialista e imoral” da antropofagia, esta é, para ele, uma visão de mundo, uma *Weltanschauung* advinda de certa “fase primitiva” da humanidade e seu rico mundo espiritual:

Contrapõe-se, em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos. A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite? (p. 101).

³⁰ Faríamos apenas uma ressalva em relação ao “eminentemente brasileira”, na medida em que grande parte desse “caráter canibal” é transponível para um contexto cultural latino-americano mais amplo.

Romper a “cultura messiânica” e patriarcal do colonizador com a cultura liminar, “antropofágica” e matriarcal, dita selvagem dos povos originários é, em termos muito gerais, a proposição de Oswald de Andrade. Nada de fins preconcebidos, teleologia rumo à redenção divina, mas o refazer constante do Outro –e de si mesmo– pela “devoração pura”. Uma outra espécie de “destruição criadora” daqueles que se renovam alimentando-se, deglutindo a própria força do Outro. Em outras palavras, a mistura como força, a antropofagia como arma: devorar é instigar a re-criação constante, o brotar de um pensamento mítico-poético indomável pelo utilitarismo e a domesticação do pensamento e das identidades euro-colonizadoras. Como afirmou Maltz (1993):

Destruir para construir em cima. Deglutir para, de posse do instrumental do “inimigo”, poder combatê-lo e superá-lo. Deglutir o velho saber, transformando-o em matéria-prima do novo. (...) a contrapartida dessa atitude de inércia ideológica e cultural, de brutal assimilação que legitimava a influência estrangeira, seria a atitude antropofágica de “deglutir” o saber europeu, “devorando-o” não mais para incorporá-lo de modo mecânico, mas para absorvê-lo dialeticamente na tentativa de abrasileirar [*latino-americanizar?*] a nossa cultura, dando-lhe uma identidade. (...) dessacralizar a herança cultural do colonizador para inaugurar uma nova tradição (p. 11).

Por isso, alguns autores como Helena (1983) definem a antropofagia como “*ethos* da cultura brasileira” (p. 91) e, por extensão, podemos afirmar, latino-americana. A antropofagia constitui, assim, a face de “positividade” de uma certa mestiçagem que, se por um lado pode representar destruição e empobrecimento de culturas pretéritas, por outro pode impeli-las para o novo (na imbricação com o antigo), que também pode ser mais rico. “Totemizando o tabu”, a sociedade antropofágica viola o intocável, rompe com os limites (ou vive pelos/nos limites...), des-reterritorializa-se em um espaço onde a diferença, a multiplicidade, não é simplesmente um estorvo ou resquício, é uma condição de existência e de recriação não-estabilizadora do novo.

Pode-se também afirmar que agora, em uma perspectiva epistemológica, a ideia de um “pensamento crítico de fronteira” ou de uma episteme ou “gnose liminar” defendida por Walter Mignolo (2003) tem sua fundamentação, de um modo ou de outro, relacionada a essas características transculturais de nosso continente. Mignolo considera que o conceito de transculturação foi um importante passo na construção de um pensamento das margens, embora Ortiz não tivesse demonstrado com clareza essas margens em relação à produção do conhecimento. Por isso, é importante pensar a noção de transculturação em termos de posições hegemônicas e subalternas, tanto no campo do conhecimento quanto da produção dos sujeitos ou grupos transculturados.

Haveria também uma interseção moderno-tradicional, produzindo o que Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) denominam “formas de conhecimento intersticiais, ‘híbridas’, mas não no sentido tradicional de sincretismo ou ‘mestiçagem’, e tampouco no sentido dado por Nestor García Canclini a esta categoria, mas no sentido de ‘cumplicidade subversiva’ com o sistema”. Os autores se referem, deste modo, “a uma *resistência semiótica*” (p. 20), às “epistemes de fronteira” (referidas também por Mignolo) ou a um “pensamento transmoderno” (como proposto por Enrique Dussell, 2016). Para Grosfoguel (2010), o pensamento de fronteira “é a proposta epistêmica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade” sem, com isso, assumir a condição de “um fundamentalismo antimoderno”. Em outras palavras, “é uma resposta *transmoderna* descolonial do subalterno perante a modernidade eurocêntrica” (p. 481, grifo meu). Ele rompe, assim, com o reconhecimento de apenas uma única grande tradição epistêmica.

Catherine Walsh (2007) acrescenta outro debate epistêmico ao tema da mescla cultural, o da interculturalidade como uma nova forma de pensar e construir a sociedade no sentido de contestar dualismos e “purismos” da colonialidade moderna. Referido como “princípio ideológico” pelo movimento indigenista equatoriano desde os anos ‘90, interculturalidade surge, pode-se afirmar, enquanto categoria da prática, longe do academicismo e do pensamento eurocêntrico do Norte global –sem que com isso, entretanto, ocorra uma

reificação do pensamento indígena (p. 48)–. Caberia então promover um diálogo epistêmico entre a interculturalidade como categoria da prática dos movimentos indígenas latino-americanos e o pensamento social crítico emancipatório, para além de seu uso polêmico, muitas vezes meramente formal, em políticas hegemônicas/estatais.

A CONAIE, Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador, afirma o caráter também normativo do “princípio da interculturalidade”:

El principio de interculturalidad respeta la diversidad de los pueblos y nacionalidades indígenas tanto ecuatorianos como de otros sectores sociales. Pero, al mismo tiempo, demanda la unidad de ellos en los niveles económico, social y político, con la mirada vuelta hacia la transformación de las estructuras presentes (...) (CONAIE, 1997, p. 12, apud Walsh, 2007, p. 49).

Enquanto o Estado intercultural se diz “inclusivo”, a interculturalidade indígena é de(s)colonialmente transformadora, em uma “ação que não se limita à esfera do político, mas que infiltra um verdadeiro sistema de pensamento” (Walsh, 2007, p. 56). A autora dirá que os indígenas não simplesmente usam o termo “decolonial” mas, em nome da crítica da colonialidade do poder, praticam um processo efetivo de decolonização. O “outro” paradigma representado pela interculturalidade, ao mesmo tempo que “questiona e modifica a colonialidade do poder, (...) torna visível a diferença colonial” (p. 57). Inspirada em Walter Mignolo (2003), seu parceiro acadêmico, afirma a noção de “posicionamento crítico fronteiro”, definido por ele como uma forma “de pensar la otredad, de moverse a través de ‘otra lógica’, en suma, de cambiar los términos no sólo en el sentido de mantener una conversación” (pp. 69-70). Frente à monológica dominante, forja-se um “pensamento pluritópico e dialógico”, pautado na *pluri* e não na *universidade*.³¹

³¹ Um dos projetos no sentido de colocar em prática esse princípio foi a criação da *Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas* (UINPI), que se

Ao lado de um pensamento fronteiriço, em abordagens teóricas, defendido por Mignolo e Grosfoguel, e da interculturalidade de Catherine Walsh, encontramos autoras como Gloria Anzaldúa, grande precursora de um pensar-agir fronteiriço, e Silvia Rivera Cusicanqui, cujo pensamento é também uma prática, uma prática de vida, de gênero e corporificada. Anzaldúa (2016), através da própria vivência nas *borderlands* (ou terras/zonas fronteiriças) entre a “Latino” e a “Anglo” América, fala em uma “nova mestiça”:

La Nueva Mestiza aborda esto [uma perspectiva mais includente que excludente] desarrollando la tolerancia hacia las contradicciones, la tolerancia hacia la ambigüedad. Aprende a ser india en la cultura mexicana, a ser Mexica desde un punto de vista Anglo. Aprende a hacer juegos malabares con las culturas. Posee una personalidad plural, opera en un modo pluralista – nada se desecha, lo bueno lo malo y lo feo, nada se rechaza, nada se abandona. No solo sostiene las contradicciones, convierte la ambigüedad en otra cosa (p. 136).

Anzaldúa, poderíamos dizer, propõe não um hibridismo como simples amálgama, mas um hibridismo como pluralismo, onde mestiçagem é sinônimo de maleabilidade para acionar diferentes identidades conforme as circunstâncias, inclusive como uma forma de resistência. É evidente que o rol dessas identidades potencialmente acionáveis pode ser restrito, mas na condição de “nova mestiça”, vivendo literalmente na fronteira, ela constata simultaneamente diversas possibilidades (indígena, mexicana, *chicana*...).

propôs a uma práxis de “co-construção intercultural” em busca de um entendimento multiescalar (global, nacional e local) que articule diferentes racionalidades e cosmovisões (no espírito de um “pluriverso”). Projeto ousado, pretende construir uma “inter-epistemologia”, para além da simples mistura ou hibridismo. Segundo Catherine Walsh, não se trata de imbricar “o melhor de dois mundos”, mas da “construção de um novo espaço epistemológico que incorpora e negocia os conhecimentos indígenas e ocidentais” (2007, p. 52). Esse projeto trouxe implicações políticas importantes, algumas delas contraditoriamente assimiladas em projetos estatais de plurinacionalidade, mais significativamente no Equador (incorporada à Constituição de 1998) e um pouco menos na Bolívia.

A “indígena-mestiça” aimará boliviana Rivera Cusicanqui (2018), por sua vez, ajuda-nos a compreender os paradoxos desse processo a partir de uma posição “firmemente situada en el aquí-ahora de su tierra y su paisaje”, identificada, juntamente com outros autores de seu país, com “una práctica y un ethos, propio del mestizaje *ch’ixi*” (p. 36). Rivera Cusicanqui escreve um livro discutindo a possibilidade de se construir esse “mundo *ch’ixi*” –ou, em outras palavras, um mundo plural e, para nós, pluriterritorial–. Em uma entrevista, ela assim o define:

ch’ixi literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción, pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. Se opone así a las ideas de sincretismo, hibridez y a la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de lo uno, la superación de las contradicciones a través de un tercer elemento, armonioso y completo en sí mismo.³²

Trata-se de uma “mestiçagem” distinta. Reconhece-se que, mesmo em países como a Bolívia e o México, com sua “ampla gama de cores en el espectro pigmentário de nuestras sociedades”, sob o jugo repressivo e patriarcal da estrutura hierárquica e totalizadora do colonialismo, “el mestizaje (...) no produce ciudadanías de la diferencia ni esferas públicas democráticas” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 36).

A firme ancoragem de Rivera Cusicanqui no “aquí-ahora de su tierra y su paisaje” significa, na verdade, a partilha de um território múltiplo, repositório de múltiplas culturas. Muito interessante para uma perspectiva geográfica do *ch’ixi* é levar em conta a multiplicidade temporal impregnada no próprio espaço. Segundo a autora,

³² Fonte: <https://www.brasildefato.com.br/2018/04/26/a-experiencia-de-una-sociologia-que-se-tece-por-meio-da-paixao-e-do-coletivo> (acessado em 20 abr. 2019).

vivemos “la condición multi-temporal de la heterogeneidad” em nossos territórios (p. 19). O geógrafo Jaime Mendoza, por sua vez, citado por ela, afirma que se criam:

... verdaderas densidades temporales mezcladas.(...) no sólo entre si del modo más variado, sino que también con el particularismo de cada región, porque aquí cada valle es una patria (...) (p. 16). A veces, hasta en un mismo sitio, hay aglomeración de elementos incongruentes, superposiciones extravagantes, Lo prehistorico se junta con lo actual. Las edades se dan a la mano... (Mendoza, apud Rivera, 2018, p. 19).

Como no *ch'ixi*, ambivalência e contradição seriam marcas dos processos de mestiçagem que, para Rivera, corroborando Anzaldúa, vai além do hibridismo simples. A “nova mestiça” e o “mundo *ch'ixi*” não pretendem alcançar uma síntese, mas reconhecer a possibilidade do acionamento de diferentes identidades mantendo certas contradições e produzindo outras diferenças. Sem esquecer que historicamente podem tanto ser fruto de uma “tradução” razoavelmente consentida, quanto de uma imposição pela violência, tendo um caráter mais positivo (na mestiçagem *ch'ixi*) ou negativo (na mestiçagem como “dispositivo” da colonialidade do poder [Carelli, 2020]).

A filosofia antropofágica e/ou fronteiriça, em sua profunda crítica ao patriarcalismo e à subserviência ao pensamento eurocêntrico, sem dúvida antecipou a abordagem descolonial, preocupada com a contribuição múltipla e a contextualização geo-histórica na construção do pensamento. Trata-se, como vimos, de um processo não generalizável a toda “América Latina” e, por outro lado, expansível para além dela, como evidenciam Anzaldúa e outros migrantes “latinos”.

Do indígena, como assinalado por Oswald de Andrade, viria nossa “vocação antropofágica”, mas é preciso cuidado para, ao devorar o que é estrangeiro, não explicitarmos simplesmente o grau de nossa dependência cultural, como assinala Svampa (2016). Não resta dúvida, porém, que há nesta “vocação antropofágica” de herança

indígena-oswaldiana um potencial para se pensar, se não uma característica híbrida e/ou mestiça “definidora” de uma “América Latina” (impossível, pois nenhuma definição identitária teria essa potência simplificadora), pelo menos um traço a ser explorado por uma *outra* “Abya Yala”, aquela moldada por um projeto transcultural, a “nova mestiza” de Anzaldúa e/ou o “mundo *ch’ixi*” de Rivera Cusicanqui (2018). Para esta autora, longe de um hibridismo apaziguador, mantêm-se “diferenças irreduzíveis” (como a do próprio encontro com a modernidade):

(...) la idea de un mundo *ch’ixi* como posible horizonte de transformación emancipatoria. Al vivir en medio a mandatos opuestos, creando vínculos con el cosmos a través de alegorías, el equilibrio *ch’isi*, contradictorio y a la vez entramado, de las diferencias irreductibles entre hombres y mujeres (o entre índixs y mestizxs, etc., etc.) haría posible otro mundo. [*outros mundos, eu diria*] (p. 56).

É nesse contexto de “diferenças irreduzíveis” a uma mestiçagem sintetizadora/ conciliadora que se colocam hoje todas as múltiplas trincheiras de resistência, com destaque para as políticas de inclusão e lutas por afirmação e reconhecimento identitário, em uma “América Latina” onde a colonialidade sempre propagou os mais perversos racismos, ao mesmo tempo em que criou os mais ardilosos subterfúgios para invisibilizá-los e/ou “mestiçá-los”. É de outra mestiçagem, portanto, que se trata, com todos os riscos que esse termo implica.

Mestiça, crioula, antropofágica/canibal, *ch’ixi*, trans ou intercultural, híbrida, plural... seja qual for o adjetivo que utilizarmos para caracterizar as mesclas culturais da “América Latina/Afro/Abya Yala”, nenhum deles dará conta do conjunto e, por conseguinte, da diversidade de configurações geo-históricas acumuladas/ “abigarra-das”³³ em meio ao violento processo de colonização em nosso conti-

³³ Termo de René Zavaleta, retrabalhado por Rivera Cusicanqui (2018) a fim de “comprender la heterogeneidad de nuestra sociedad en toda su profundidad historica”, ao mesmo tempo noção espacial e temporal e que a autora discute, vinculando-a com o seu conceito de mundo *ch’ixi*.

nente. Pode, no máximo, delinear um caminho que brota disso que Rivera Cusicanqui, para além “da fusão e da hibridez” que podem realimentar o ideal político de branqueamento, denomina a “força descolonizadora da mestiçagem”, onde com-vivemos e habitamos as contradições, indianeidade (negritude, podemos acrescentar) e europeidade em “permanente luta em nossa subjetividade”.³⁴

Do pós-colonialismo ao giro de(s)colonial

Passemos desse debate, praticamente interminável, sobre a identidade/especificidade latino-americana para aquele sobre o giro de(s)colonial como uma modalidade de pensamento que brota dessa perspectiva própria com que, a partir de nosso contexto geo-histórico, enxergamos o mundo. Sem ignorar, entretanto, sua íntima relação, especialmente quando levamos em conta a importância do legado de violência, opressão e exploração que fez da “América Latina” um núcleo fundamental (no conjunto das periferias coloniais), até mesmo fundante segundo Aníbal Quijano, para a construção de uma concepção de Europa e sua modernidade/modernização –condição [também] material que muito se deveu às riquezas deste lado do Atlântico–.

Foucault (2004) dirá que a ideia de Europa nasceu no século XVI e só se consolidou com os tratados (como o de Westfália) de meados do século XVII. Sua pluralidade interna, com Estados de diversos níveis de influência, só manifestaria alguma unidade, poderíamos afirmar, a partir de um desejo comum de seus Estados hegemônicos de firmarem com o resto do mundo “uma relação de utilização, de colonização, de dominação, (...) realidade histórica de que ainda não saímos. É isso o que é a Europa” (p. 400). Nesse sentido, até hoje é simplificador falar

³⁴ Entrevista de Silvia Rivera Cusicanqui disponível em: <https://noticiasanarquistas.noblogs.org/post/2019/03/08/bolivia-silvia-rivera-cusicanqui-temos-que-produzir-pensamento-a-partir-do-cotidiano/> (acessada em abr. 2019).

de “Europa” ou “europeu” de forma genérica, sendo importante reconhecer as diversas regionalizações como aquelas que seccionam não somente as Europas Ocidental e Oriental ou Norte e Sul, mas também o interior da própria Europa Norte-Occidental, como as rivalidades “centrais” entre Alemanha (ou *Mittleeuropa*), França e Inglaterra.³⁵

Considerando a colonização em termos estritos, através de seus distintos momentos históricos, a “Europa” engloba pelo menos a península ibérica (Portugal e Espanha), França, Itália, Inglaterra, Alemanha, Bélgica e Holanda. A eles se somará, depois, na “América”, os Estados Unidos, até hoje mantendo a colonização formal em áreas como Porto Rico, Guam e Guantánamo. Não há dúvida, entretanto, de que “Europa” é uma ideia e um processo hegemônicos que muito se fortaleceram com a “descoberta” deste Outro, a América. Nas palavras de Aníbal Quijano (2005):

O que hoje denominamos América Latina constituiu-se junto com e como parte do atual padrão de poder mundialmente dominante. Aqui se configuraram e se estabeleceram a colonialidade e a globalidade como fundamentos e modos constitutivos do novo padrão de poder. Daqui partiu o processo histórico que definiu a dependência histórico-estrutural da América Latina e deu lugar, no mesmo movimento, à constituição da Europa Ocidental como centro mundial de controle desse poder. E nesse mesmo movimento definiu também os novos elementos materiais e subjetivos que fundaram o modo de existência social que recebeu o nome de modernidade.

Em outros termos, a América Latina foi tanto o espaço original como o tempo inaugural do período histórico e do mundo que ainda habitamos. Nesse sentido específico, foi a primeira entidade/identidade histórica do atual sistema mundo colonial/moderno e de todo o período da modernidade (...) (p. 9).

³⁵ Para um bom exemplo, ver o debate que Maldonado-Torres (2008) apresenta sobre a “geopolítica do conhecimento” em Martin Heidegger e sua defesa da hegemonia de uma *Mittleeuropa* capitaneada pela Alemanha, corroborando, assim, a ideia de Aimé Cesaire (1978) de que “os Alemães tentaram fazer à Europa no plano político, aquilo que a Europa tinha feito ao mundo colonial” (Maldonado-Torres, 2008, p. 77).

Uma das definições de “América Latina”, assim, intimamente associada ao de “América” (embora a “América Latina” tenha tido papel muito mais decisivo no abastecimento de riquezas naturais à Europa, em especial ouro e prata), seria a desse “espaço original” e “tempo inaugural” instituidores do atual sistema-mundo moderno-colonial. O chamado giro de(s)colonial, embora epistemologicamente recente, decorreria, portanto, desse longo histórico de colonialidade do poder acumulado em nosso continente.

No campo das ideias, Svampa (2016) realizou um balanço ou síntese das contribuições específicas do pensamento latino-americano, destacando, entre nossos debates sociológicos fundamentais, a questão “sobre o índio e a indianidade”, “a obsessão e a crítica ao desenvolvimento”, a teoria da dependência e o populismo, todos eles “debates históricos” atualizados na contemporaneidade. Estes quatro temas/questões, o indígena, o desenvolvimento, a dependência e o populismo estariam sendo reatualizados hoje, em um processo político “pós-progressismo”³⁶ da primeira década dos anos 2000.

Rita Segato (2013a), por sua vez, em uma outra proposta, identifica quatro teorias formuladas no âmbito latino-americano e que tiveram repercussão no “Norte” global, com “impacto e permanência no pensamento mundial”: a Teologia da Libertação, a Pedagogia do Oprimido (de Paulo Freire), a Teoria da Marginalidade (ligada à Teoria da Dependência) e a Perspectiva da Colonialidade do Poder. Para a autora, em outras palavras, “son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado

³⁶ Segundo a autora, “la denominación genérica de progresismo abarcaría corrientes ideológicas y perspectivas políticas diversas, desde aquellas de inspiración más institucional, pasando por el desarrollismo más clásico, hasta experiencias políticas más radicales”, elencando desde o Chile de Lagos e Bachelet até a Venezuela de Chávez, passando por Lula, Frente Ampla uruguaia, os Kirchner, Correa e Morales. “Progressismo” teria sido “uno de los términos más empleados para caracterizar estos gobiernos” de centro-esquerda e esquerda e tem significado muito amplo, cuja “origen remite a la revolución francesa y hace referencia a aquellas corrientes ideológicas que abogaban por las libertades individuales y el cambio social (el ‘progreso’ leído como horizonte de cambio)” (Svampa, 2016, p. 323).

la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte” (p. 17). Ela, entretanto, detém-se apenas na última, justamente a que mais nos interessa aqui, e que foi formulada, sobretudo, pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Svampa também constata o profundo questionamento realizado nas últimas décadas pelo pensamento latino-americano sobre a “dependência epistêmica”. É aí que se situa a abordagem de(s)colonial, uma das três grandes “perspectivas críticas”: a perspectiva subalterna e pós-colonial (“hay ... un sujeto popular, subalterno, migrante, cambiante, que se declina en plural y que debe ser abordado desde la diversidad, sin despojarlo por ello de voz propia” [Svampa, 2016, p. 19]), a perspectiva de(s)colonial (“condensada en el concepto de *colonialidad del poder*” de Aníbal Quijano –a que Edgardo Lander acrescentou a “colonialidade do saber” e Santiago Castro-Gómez a “colonialidade do ser”) e, em terceiro lugar, o aporte das Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos (que tem como pressupostos básicos “a ecologia dos saberes e a tradução intercultural”). Apesar de ser português, Sousa Santos, como intelectual “do Sul do Norte”, como ele diz, teve (e tem) forte influência entre muitos pensadores de(s)coloniais latino-americanos.

Na verdade, devemos ressaltar os vínculos muito estreitos que se dão entre essas questionáveis “três” perspectivas, na medida em que elas, na maioria das vezes, dialogam e se retroalimentam em seu propósito de dar voz e visibilidade aos saberes dos grupos historicamente subalternizados pelo sistema moderno-colonial capitalista. Basta, para isso, ver a coletânea organizada por Sousa Santos e Meneses (2010), “Epistemologias do Sul”, reunindo, além dos organizadores, autores como Anibal Quijano, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel.

O pensamento de(s)colonial nasce de uma multiplicidade de influências teóricas. Assim como nosso giro territorial tem raízes no giro espacial, mais eurocentrado, a de(s)colonialidade tem origens que remontam ao pensamento pós-colonial europeu e/ou “diaspórico”. Aimé Césaire (1913-2008) e seu aluno Frantz Fanon (1925-1961), precursores

fundamentais das duas correntes, são os melhores exemplos de autores que reúnem várias preocupações comuns da pós e da de(s)-colonialidade. No caso de Fanon, sua trajetória de vida é bem representativa desse amálgama de contextos geo-históricos a influenciar a forma de pensar de origem afro-americana, nascido no Caribe francês (Martinica), estudou na França e trabalhou na Argélia, onde se engajou na luta pela descolonização. Seu trabalho, especialmente “Os condenados da terra”, prefaciado por Jean-Paul Sartre, traz a questão do legado da colonização e do racismo para o primeiro plano do debate político. Fanon foi inspiração para vários autores pós-coloniais, como Edward Saïd e Stuart Hall, eles também membros de diásporas (Saïd, palestino que viveu nos Estados Unidos, e Hall, jamaicano que viveu na Inglaterra). Assim, não há como falar em giro de(s)colonial sem falar em sua relação, explícita ou não, com o pensamento pós-colonial, por mais que os de(s)coloniais o acusem de eurocêntrico e/ou culturalista.

Um primeiro problema a enfrentar é de nomenclatura: o pensamento de(s)colonial questiona a ideia de um *pós-colonialismo*, embora alguns dos pressupostos dessa corrente contradigam o que seu nome sugere. O pós-colonial surge no bojo do declínio do imperialismo europeu no pós-Segunda Guerra e envolve, tal como o descolonial, múltiplas dimensões, não apenas epistemológicas, mas também ético-políticas, intimamente vinculadas. Seu nome sugere uma cronologia de superação do colonialismo que, de fato, seus autores não defendem, pois questionam justamente até que ponto o colonialismo continuaria a exercer influência, em um jogo entre mudança e continuidade. A centralidade em questões envolvendo relações entre subjetividade e poder, através de identidade cultural, gênero, raça e etnicidade mostram igualmente pontos de convergência com o giro de(s)colonial. Segundo Hall (2003):

O termo “pós-colonial” não se restringe a descrever uma determinada sociedade ou época. Ele relê a “colonização” como parte de um processo global essencialmente transnacional e transcultural – e produz uma escrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas im-

periais do passado, centradas na nação. (...) Trata-se de como as relações transversais e laterais que Gilroy denomina “diaspóricas” (Gilroy, 1993) complementam e ao mesmo tempo des-locam as noções de centro e periferia, e de como o global e o local reorganizam e moldam um ao outro. (p. 109) ... o “pós-colonial” sinaliza a proliferação de histórias e temporalidades, a intrusão da diferença e da especificidade nas grandes narrativas generalizadoras do pós-Iluminismo eurocêntrico, a multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas, os movimentos e migrações que compõem hoje o mundo (...) (pp. 110-111).

As raízes teóricas do pós-colonialismo encontram-se em autores ditos pós-estruturalistas que valorizam o pensamento e a política da diferença, como Foucault (autor que demandava a legitimidade de “outros saberes”, para além da racionalidade moderna ocidental), Deleuze (com sua visão rizomática) e Derrida (com sua concepção de *différance*). Alguns pós-coloniais, como Stuart Hall (2003), propõem diálogos inovadores como o que o inspirou entre o marxismo de Gramsci, aberto às questões culturais e ao peso da ideologia, e o pós-estruturalismo de Foucault, altamente político e crítico das sociedades disciplinares e de segurança. O questionamento do eurocentrismo também está presente na posição defendida por muitos dos autores pós-coloniais, como Saïd e Hall. Este, como vimos, refere-se às “narrativas generalizadoras do pós-Iluminismo eurocêntrico” (Hall, 2003, p. 111). Esse é um traço que irá se repetir ainda com mais força no pensamento de(s)colonial, a tal ponto que muitos acusam o pensamento pós-colonial de, na prática, perpetuar um conhecimento (eurocentrado) feito “sobre” e não “com” o outro:

... geografias políticas pós-coloniais frequentemente perpetuam uma geopolítica do conhecimento assimétrica, produzindo estudos sobre o “outro” em vez de co-produzir conhecimento ou gerar conhecimento a partir de locais de alteridade (Naylor et al., 2018, p. 200, grifo dos autores, tradução livre).³⁷

³⁷ No original em inglês: “postcolonial political geographies often perpetuate an asymmetrical geopolitics of knowledge, producing studies *about* the ‘other’ rather than co-

Alguns dos dilemas que podem ser apontados, além do “pós” de sua designação e de um certo eurocentrismo, são o descentramento e o hibridismo às vezes exagerados e tomados de uma forma genérica. Outra grande crítica feita por vários autores, e que o pensamento de(s)colonial procuraria evitar, é a consideração secundária dada à ordem ou ao sistema capitalista, um “eloquente repúdio” ao econômico que, acusado de “determinista”, acaba então desaparecendo (Hall, 2003, p. 124).

A abordagem de(s)colonial surge, ao mesmo tempo, sob forte influência e em contraste com o pós-colonialismo. Um traço muito importante que, pelo menos entre alguns autores pós-coloniais, permite falar também em convergência, é a consideração da realidade concreta, vivida pelas pessoas e grupos sociais, e todas as implicações políticas daí advindas. Como indicou Lawrence Grossberg (1993):

Nós nos tornamos tão fascinados pela teoria que esquecemos uma lição fundamental: a de que as pessoas não podem mudar ou ser transformadas politicamente, com sucesso, se começarmos por dizer-lhes que suas mais profundas crenças e investimentos são equivocados. Ou, para colocar de outro modo, devemos começar por onde as pessoas já estão, se quisermos movê-los para algum outro lugar (p. 13, tradução livre).³⁸

Essa inserção prático-política de nossos debates teóricos é um dos elementos fundamentais que, assinalado em posições como essa, “pós-colonial” (com raízes, por sua vez, na própria *práxis* marxista), torna-se ainda mais enfático a partir do chamado giro de(s)colonial. E com ênfase na outra direção, que vai das práticas políticas para a teoria. É por isso que, para falar em pensamento de(s)colonial, é

-producing knowledge or generating knowledge from within sites of alterity”.

³⁸ No original em inglês: “We have become so fascinate with theory that we have forgotten a fundamental lesson: that people cannot be successfully changed or moved politically if one begins by telling them that their deepest beliefs and investments are mistaken. Or, to put it another way, we must begin where people already are if we want to move them to somewhere else”.

preciso falar primeiro das experiências políticas inovadoras que brotaram na América Latina, em especial o movimento zapatista dos anos 1990. Segundo Roitmann (La Jornada, 23 fev. 2020):

Su aporte al pensamiento emancipador latinoamericano es el resultado de una síntesis de experiencias donde transitan el colonialismo interno, la digna rabia, los Caracoles, un lenguaje capaz de interpretar los cambios de un capitalismo analógico a un capitalismo digital. Ha sido capaz de poner encima de la mesa del debate teórico la necesidad de repensar la democracia, las formas de lucha y resistencia. No menos abrir la discusión a conceptos como la dignidad, la justicia social, el poder. Su convocatoria desde 1994 es inclusiva. No es una visión milenarista o [simplesmente] indigenista.

A partir da provável formação do principal porta-voz do movimento zapatista, o Subcomandante Marcos (Rafael Sebastián Guillén Vicente, nunca categoricamente confirmado), com múltiplas influências (Zapata, Carlos Monsiváis, Gramsci, Foucault...), fica evidente um emaranhado construído no ir-e-vir entre teorias e práticas, vivências acadêmicas e indígena-campeãs. De qualquer forma, como veremos, a efetivação de um pensamento sob a designação de(s)colonial só se dará no final da década de '90.

Em primeiro lugar, é preciso fazer um breve esclarecimento sobre o debate inglório entre *decolonial* e *descolonial*. Embora não seja consenso, usando-se em geral sem distinção os termos *decolonial* e *descolonial*, preferiu-se aqui optar pelo segundo, reconhecendo que ele é mais usual, supera a condição de anglicismo (mantendo o “de” de “decolonial” em inglês) e vai além de uma reivindicação epistêmica restrita ao âmbito da “América Latina”. Não se deve ignorar, entretanto, a advertência dos defensores do termo *decolonial*, de que “descolonial” pode confundir-se com a noção, muito mais estrita, que designa o processo histórico concreto denominado colonialismo ou colonização. Para Catherine Walsh (2009), entretanto, o uso do termo “decolonial” não seria um anglicismo, pois visa destacar a distinção frente ao significado de “des” em espanhol (e em português):

No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir [como na expressão “descolonizar”]. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (pp. 14-15).

Por outro lado, Silvia Rivera Cusicanqui (2015b) faz uma crítica mais severa, ao associar o “pós-colonial” com um desejo (a superação da colonialidade), o anti-colonial como uma luta e o decolonial como “um neologismo da moda e antipático”. Isso não impede, contudo, de usar reiteradamente o termo “descolonizar” em seus trabalhos. Ou seja, podemos concluir que não vale a pena investir tanta energia na disputa em torno de um nome (apesar de sua reconhecida importância) ou, mais precisamente, em torno de uma letra (um “s”). Por isso, apesar de priorizarmos o termo *des*-colonial, respeitamos e compreendemos a razão pela qual outros tantos autores optam pela designação *de*colonial, às vezes com um conteúdo e um compromisso crítico e/ou de luta igual ou até mais contundente.

O mais importante é o consenso em torno do conteúdo sócio-político, econômico e cultural a ser combatido, a colonialidade, muito mais abrangente que o colonialismo³⁹ e ainda hoje enfática, mesmo em países há muito tempo administrativamente “descolonizados”, como no caso da maioria dos países latino-americanos, cuja independência, ao contrário do continente africano, ocorreu no século

³⁹ Esse uso mais amplo da expressão colonialidade em relação a colonialismo, entretanto, não é unanimidade. Boaventura de Sousa Santos (2019), por exemplo, define colonialismo de modo bastante amplo como “um dos dois modos eurocêntricos modernos de dominação baseados na privação ontológica, isto é, na recusa em reconhecer a humanidade integral do outro” e que funciona em conjunto com o “patriarcado”, outro “modo de privação ontológica” (pp. 162-163).

XIX. Nada impede, entretanto, que o termo “decolonial” continue sendo amplamente difundido e que outros ainda prefiram “anti-colonial”. No fundo, o que realmente importa é o quanto estamos lutando, *juntos, contra* a colonialidade que profundamente nos impregna, pessoal e coletivamente. E que tenhamos clareza também do que significa propriamente colonialidade, pois sobreenfatizar a herança do processo histórico de colonização seria reduzir a potência interpretativa do conceito.

Entre os inspiradores ou, para alguns, precursores do pensamento de(s)colonial encontram-se, além dos estudos pós-coloniais, abordagens libertárias ou autonomistas, a teologia da libertação, a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, a filosofia da libertação de Enrique Dussell, a teoria da dependência, a análise do sistema-mundo e correntes marxistas renovadas mais recentes. Acreditamos que há um forte elo pelo menos entre as três últimas, incluindo importantes autores que transitaram entre elas, dificultando uma distinção clara. Básico nessa vinculação é o peso –geralmente advindo do materialismo histórico– delegado à economia e ao capitalismo, de alguma forma preenchendo a “lacuna econômica” criticada no pós-colonialismo.

Gostaria de ressaltar não apenas a influência de correntes marxistas mais recentes, mas elementos “marxianos” já contidos na própria obra de Marx, especialmente através das interpretações realizadas por Kevin Anderson (2019), fortemente influenciado, por sua vez, pelo trabalho de Raja Dunayevskaya (2000). Anderson, analisando escritos principalmente da fase final da obra de Marx, subverte as leituras que simplificam seu pensamento em relação a posições tidas como excessivamente universalizantes e unilineares (acreditando na força revolucionária teleológica embutida no “progresso” capitalista).

Anderson (2019) fala mesmo de uma visão histórica multilinear e não determinista do “desenvolvimento social” e de um Marx preocupado com a interseccionalidade entre classe, nação e raça, além de algumas reflexões importantes sobre gênero. Assim, por

exemplo, a transição para o capitalismo na análise da acumulação primitiva ficaria restrita à Europa ocidental, não podendo determinar o futuro de sociedades não-ocidentais. Segundo o autor:

Em seus estudos sobre a Índia, a Argélia e a América Latina, [*no período entre 1879 e 1882*] Marx percebeu a persistência de formas comunais diante das tentativas do colonialismo ocidental de destruí-las e criar formas de propriedade privada. Em alguns casos, como na Argélia, essas formas comunais estavam diretamente ligadas à resistência anticolonial. A essa altura, as noções anteriores de Marx sobre o caráter progressista da colonização também haviam desaparecido, dando lugar a uma condenação dura e persistente (p. 353).

Duas das críticas do pensamento descolonial ao marxismo, de seu eurocentrismo universalista e sua centralidade excessiva na questão de classe, são devidamente questionadas por Kevin Anderson. Para ele, a “teoria da revolução” em Marx “passou, ao longo do tempo, a se concentrar cada vez mais na interseccionalidade da classe com a etnia, a raça e o nacionalismo” (pp. 354-355). Apesar de manter a centralidade na problemática do capital e das classes sociais, isso não significaria “univocidade ou exclusividade”, aliado a uma concepção de totalidade que “oferecia um escopo considerável para a particularidade e a diferença” a ponto de, algumas vezes, tomar “essas particularidades –raça, etnia ou nacionalidade– determinantes da totalidade” (p. 355).

Não resta dúvida, entretanto, do quanto uma parcela expressiva do movimento comunista difundiu e, muitas vezes, radicalizou em torno de um marxismo eurocêntrico universalista-economicista. Assim, um dos grandes precursores do pensamento descolonial, Aimé Césaire, em carta de desfiliação do partido comunista, condenou as “frias abstrações” de um comunismo defensor unicamente das alianças de classe, esquecendo outras igualmente “legítimas e fecundas”, impostas pelo momento e o lugar, como as que vinculavam as Antilhas e a África ... Assim, combatendo a acusação de “provinciano”, ele respondeu:

Provincianismo? En absoluto. No me entierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregacion amurallada en lo particular o por disolucion en lo “universal”.

Mi concepcion de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundizacion y coexistencia de todos los particulares.

Entonces? Entonces necesitaremos paciencia para retomar el trabajo; fuerza para rehacer lo que ha sido deshecho; fuerza para inventar en lugar de seguir, fuerza para “inventar” nuestra ruta y para despejarla de las formas estereotipadas, de las formas petrificadas que la obstruyen (Césaire, 1956).

Outro autor imprescindível no debate sobre a colonialidade do poder, considerado o principal teórico do “giro de(s)colonial latino-americano”, o peruano Aníbal Quijano, ao mesmo tempo em que também criticava esse “universalismo desencarnado”, prezava suas bases marxistas renovadas, tendo transitado pela teoria da dependência (trabalhou na Cepal) e pela concepção de sistema-mundo (parceiro de Immanuel Wallerstein, cujas ideias complexificou). A matiz “latino-americana” de seu marxismo era pautada em seu grande inspirador, o conterrâneo José Carlos Mariátegui.⁴⁰ Quijano dá destaque à hierarquia racial entre brancos e não brancos na constituição da acumulação capitalista desde o início de formação do atual sistema-mundo moderno colonial.

Para a formulação do giro de(s)colonial foi marcante a criação do Grupo Modernidade/Decolonialidade (M/C), no final da década de 1990 e que reuniu, além de Aníbal Quijano, intelectuais como Enrique Dussel, Walter Mignolo, Ramon Grosfoguel, Immanuel Wallerstein, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Catherine Walsh e

⁴⁰ Sobre o percurso de(s)colonial de Aníbal Quijano, ver Segato, 2013b. Sobre seu diálogo com Mariátegui, ver Rubbo, 2018. Para um debate sobre a relação entre decolonialidade (nos termos da autora) e marxismo (em especial a questão do imperialismo), ver, por exemplo, Ballestrin, 2017.

Boaventura de Sousa Santos (sobre a formação e composição do grupo, ver Ballestrin, 2013). O termo “giro decolonial” teria sido “cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005” e “basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade” (p. 105).

Ao contrário da maioria dos pensadores pós-coloniais, os de(s) coloniais não questionam de modo tão descentrado ou “diaspórico” a ordem hegemônica, relendo-a à luz do sistema-mundo proposto por Immanuel Wallerstein, com base, por sua vez, na ideia de economia-mundo de Fernand Braudel. Wallerstein (2004) faz questão de destacar a presença do hífen em “sistema-mundo” para indicar que não se trata de o sistema do mundo, mas de *um* sistema que, por sua vez, como nas economias-mundo de Braudel, pode não se estender ao globo inteiro. Assim, pode haver uma certa unidade econômica, pela divisão “axial” do trabalho, frente a diversos centros políticos e espaços culturais. Na verdade, ocorreram diversos sistemas-mundo ao longo da história e neles se inserem múltiplas periferias e semiperiferias, como ocorre no contexto “latino-americano”.

Grosfoguel (2005), constatando que há hoje uma “colonialidade global”, busca complexificar o conceito de sistema-mundo, acrescentando-lhe “sistema-mundo europeu/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno”. Com o fim da Guerra Fria e a intensificação dos processos de globalização, estaríamos passando de um “colonialismo moderno” para a “colonização global” do capitalismo, em que se mantém, mais complexa, uma estrutura centro-periferia, alicerçada não só em uma divisão inter/transnacional do trabalho, mas também no conjunto refortalecido das desigualdades, incluindo aí uma profunda hierarquização étnico-racial. Não estaríamos, portanto, nem pós nem des-colonizando, e seria preferível falar de colonialidade do que de colonialismo, por duas razões:

... chamar a atenção para as continuidades históricas entre os tempos coloniais e os mal chamados tempos “pós-coloniais”; destacar que as relações coloniais de poder não se limitam apenas ao domínio econômico-político e jurídico-administrativo dos centros sobre as periferias, mas que possuem também uma dimensão epistêmica, isto é, cultural (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007, p. 19).

Para Castro-Gómez e Grosfoguel, enquanto o pensamento pós-colonial, proveniente das Humanidades, enfatiza a cultura, o sistema-mundo, originado nas Ciências Sociais, prioriza a estrutura econômica. De algum modo, esse contraste entre culturalismo e economicismo mantém visões dicotômicas como aquelas entre discurso e economia e mente e corpo. Também não se considera o devido papel dos discursos raciais que modelam o pensamento ocidental moderno e o quanto a exploração do “Norte” se funda nessa profunda e secular hierarquização racial, um ponto chave no pensamento de(s)colonial. Essa hierarquização é ainda mais aguda no contexto “latino-americano”, pois se trata do espaço mais intensamente afetado pela escravidão africana e onde ela teve a maior duração no tempo.

Aníbal Quijano (1992), pensador chave na formulação do pensamento de(s)colonial mostrava, já no início dos anos 1990, o quanto a colonialidade –bem mais, portanto, do que o colonialismo como movimento histórico, impregnou o imaginário de sociedades como a “latino-americana”–. Por isso, para muitos autores, o termo “decolonial” seria preferível a “descolonial”, pois se relaciona a uma “segunda descolonização” dirigida à heterarquia (termo de Kontopoulos, 1993)⁴¹ “das múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais,

⁴¹ “El pensamiento heterárquico es un intento por conceptualizar las estructuras sociales con un nuevo lenguaje que desborda el paradigma de la ciencia social eurocéntrica heredado desde el siglo XIX”. Contra os sistemas fechados, “necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen

epistêmicas, econômicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intactas”. Teríamos, nessas primeiras décadas do século XXI, a necessidade de:

... una decolonialidad que complemente la descolonización llevada a cabo en los siglos XIX [*América Latina*] y XX [*África e sudeste da Ásia*]. Al contrario de esa descolonialización, la decolonialidad es un proceso de resignificación a largo plazo, que no se puede reducir a un acontecimiento jurídico-político (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007, p. 17).

O giro de(s)colonial requalifica o pensamento subalterno, o que remonta a marxistas nada ortodoxos, como Gramsci e Mariátegui, e a pós-estruturalistas libertários como Foucault, que enfatizaram esse compromisso em reconhecer “saberes outros” e de dar voz aos “de baixo”. Para o método genealógico de Foucault (1979), essa requalificação envolve o combate aos efeitos de poder do discurso científico hegemônico e centralizado:

Trata-se de ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns. (...) Trata-se da insurreição dos saberes não tanto contra os conteúdos, os métodos e os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição dos saberes antes de tudo contra os efeitos de poder centralizadores que estão ligados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. (...) são os efeitos de poder próprios a um discurso considerado como científico que a genealogia deve combater (p. 171).

algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante ‘en última instancia’ que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades ...” (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007, p. 18)

Como lembram Castro-Gómez e Grosfoguel, estamos longe de um novo essencialismo ou fundamentalismo desse “pensamento outro” –o que se pretende é colocar a diferença colonial no centro do processo de produção do conhecimento, como indicava Mignolo (2003)–. Essa valorização do pensamento subalterno estaria intimamente vinculada com a dinâmica de de(s)colonização. Incorporar o pensamento subalterno (“o conhecimento prático dos trabalhadores, das mulheres, dos sujeitos racializados/coloniais, dos gays e dos movimentos anti-sistêmicos”) significa:

... que aunque se tome el sistema-mundo como unidad de análisis, reconocemos también la necesidad de una corpo-política del conocimiento sin pretensión de neutralidad y objetividad. Todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación (...) (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007, p. 21, grifo dos autores).

Essa “corpo-política do conhecimento” ou esse “conhecimento in-corporado” ficará muito evidente também em relação a uma das leituras inovadoras do pensamento descolonial em relação ao território, propondo a ideia de um corpo-território e/ou de um território-corpo, como veremos mais à frente, no capítulo 4.

O pensamento descolonial parte, assim, do pressuposto de que uma visão moderno-colonial eurocêntrica (vista, às vezes, de forma excessivamente “monológica”), de pretensões ao mesmo tempo unitárias e universalistas, acaba se projetando pelo mundo, “sistemizando-o” de tal forma que as áreas que sofreram os processos de colonização mais profundos (impregnados geograficamente) e duradouros (historicamente) podem também ser aquelas com o maior potencial para a resistência, para a rebeldia. Tal parece ser o caso da nossa “América Latina” –ou a Abya Yala dos povos originários–. Nela tivemos o maior contingente de escravos, com um dos escravismos mais longevos e aí também, como já vimos, temos até hoje um dos mais violentos e ultrajantes extrativismos de “recursos naturais” do

planeta. Ao mesmo tempo, foi aqui que se travou a primeira grande leva de lutas pela independência. Por isso, as questões intimamente vinculadas ao poder e ao território –como espaço de dominação e/ou de r-existência– irão nos interessar mais de perto a partir de agora.

O poder em uma abordagem de(s)colonial

Longe de tentarmos realizar uma síntese geral do “giro de(s)colonial”, de toda forma já realizada com êxito por outros autores (por exemplo, Lander, 2000, Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007, Grosfoguel, 2010, Restrepo e Rojas, 2010, e Segato, 2013), enfatizaremos a dimensão geográfica que associa diretamente poder e território. Como já evidenciado em outros trabalhos, antes de debater a concepção de território e, de algum modo, defini-lo, temos de ter clareza sobre o conceito de poder que nos permite conceber os processos de territorialização. Por isso, de saída, é preciso que se dê mais atenção à questão do poder em uma perspectiva de(s)colonial. Depois, em um capítulo à parte, dada sua relevância diante dos propósitos deste livro, focalizaremos a problemática do território nesse jogo de táticas e estratégias, especialmente aquelas que provêm dos movimentos de resistência. Para o debate sobre a (des)colonialidade do poder será salientado o trabalho de seu principal pensador, Aníbal Quijano (2010), em especial seu artigo “Colonialidade do Poder e Classificação Social”. Mas antes, vejamos alguns antecessores no debate mais amplo sobre o poder, de certa forma precursores de elementos que, ao redefinirem poder, abrem alternativas para um pensamento descolonizador sobre o território.

Um autor imprescindível nos debates sobre espaço e poder, mesmo não estando diretamente ligado ao pensamento descolonial, é Michel Foucault. Considerando, como Castro-Gómez (2007), que há muito de descolonial no pensamento de Foucault, no debate sobre poder, não há como ignorar suas reflexões. Ao buscar compreender o poder através de seu exercício, das ações que o produzem e constituem, muito mais do que pela construção de uma teoria, Foucault

(1995) nos alerta para o poder como condução de condutas, ação sobre a ação de outros. Não deixa de estar relacionado com Hannah Arendt (2004b), quando esta afirma que o poder se refere à capacidade humana de agir –mas a grande diferença é que ela propõe que essa ação seja “em comum acordo”, sentido que a leva a distinguir poder (obtido pelo consentimento) de violência (instrumental, coercitiva)–.

Para Foucault esse poder, ao mesmo tempo tempo “agônico” e “antagônico”, “circula”, ocorre em cadeia através da condução de (outras) ações e exige evidentemente para sua efetivação o retrabalhar do espaço e dos “dispositivos” de poder. Estes aliam um saber e um conjunto de tecnologias capazes de vigiar, punir, disciplinar, conter ou simplesmente gerir e/ou mobilizar o potencial de transformação e/ou resistência de um indivíduo, grupo ou “população”.

Embora Quijano (2010) não explicita, é importante lembrar que, como afirma Foucault, a resistência não é o outro do poder, mas seu constituinte. Por isso, afirma ele, “é preciso voltar a situar as relações de poder no interior das lutas e não supor que, de um lado, há o poder e, do outro, aquilo sobre o qual ele se exerceria, e que a luta se desdobraria entre o poder e o não-poder” (Foucault, 2003, p. 277). Quijano fala na articulação de relações de “exploração”, “dominação” e “conflito” –“conflito” deixa margem para se falar de resistência, inerente à circulação do poder. Para Foucault (2003):

... o poder não é outra coisa senão uma certa modificação, a forma com frequência diferente de uma série de conflitos que constituem o corpo social, conflitos do tipo econômico, político. Portanto, o poder é como a estratificação, a institucionalização, a definição de técnicas, de instrumentos e de armas que servem em todos esses conflitos (p. 277).

Foucault chega a afirmar que só existe poder onde há resistência, por mínima que seja, pois quando não se pode resistir, quando não há mais liberdade para isso, não há poder, mas relação física de coerção –desse modo, “a liberdade aparece como a condição da existência do poder”. Assim como, para Foucault, a resistência participa da

definição de poder, para Quijano (2010) o conflito é decisivo para a construção de uma classificação social, pois “só os processos de subjetificação, cujo sentido é o conflito em torno da exploração/dominação, constituem um processo de classificação social” (p. 116). Ao enfatizar o conflito, Quijano deixa em aberto a explicitação das múltiplas forças de resistência aí inseridas.⁴²

Outro pressuposto foucaultiano é o de que o poder não é apenas negativo, repressor, mas também produtivo, como no caso do poder disciplinar, altamente produtivo tanto para a construção da autonomia individual quanto para a opressão e exploração dentro das relações capitalistas. Essa dimensão, digamos, ambígua do poder precisa ser mais explorada. Talvez o pensamento descolonial não tenha extraído dela todo o seu potencial (e os seus riscos). Assim, Foucault (1984a) afirma mais o exercício do poder, o poder como uma estratégia dentro de uma rede tensa e complexa de “disposições”, “manobras”, “táticas”, “técnicas” –um poder que “se exerce mais que se possui, que não é o ‘privilégio’ adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito do conjunto de suas posições estratégicas– efeito manifestado e, às vezes, reconduzido pela posição dos que são dominados” (p. 29).

Essa concepção mais aberta e ambivalente de poder traz consequências importantes, como veremos mais à frente, para as concepções de território, onde encontraremos, sem uma distinção rígida –pois há várias formas de interseção, tanto os territórios do poder de dominação hegemônicos quanto os territórios de resistência das classes e/ou grupos subalternos. Sem esquecer que, para a construção da hegemonia, inspirados em Gramsci, é necessário fortalecer o poder em sua dimensão simbólica (por exemplo, uma ideologia, que também pode ser uma “ideologia territorial/geográfica” [Moraes, 1988]).

⁴² Para Boaventura de Sousa Santos (2019), não basta o “sofrimento injusto” para desencadear resistência. “O que desencadeia a resistência é uma descoberta tripla: a de que o opressor possui pontos fracos; a de que há caminhos, por estreitos que sejam, para lutar contra a opressão e a de que há capacidade para percorrer esses caminhos” (p. 148).

Outro autor que, ao discutir o poder, traz elementos importantes para o debate sob o prisma da (de)colonialidade, é o antropólogo francês Pierre Clastres. Sua contribuição à Antropologia Política no debate sobre a concepção de poder se deu justamente a partir do contato com sociedades indígenas sul-americanas, mais especificamente os guarani, os guayaki, os chulupi e os yanomami, em trabalhos de campo no Paraguai e no Brasil. Em seu livro clássico “A sociedade contra o Estado” (Clastres, 1978[1974]), ele aponta que entre os indígenas americanos, fora das grandes civilizações mexicanas, meso-americanas e da região andina, o poder no sentido estatal-coercitivo, de monopólio do uso da violência legítima, não se manifesta. Ele se pergunta, então, se é possível falar em poder nestes casos, onde não há violência ou coerção. Essa negatividade do poder já foi devidamente questionada ao analisarmos a concepção foucaultiana, mas ele vai além.

Segundo Clastres (1978), obviamente não é possível identificar “sociedades com poder e sociedades sem poder”, pois o poder político seria “*universal*, imanente ao social” (p. 17) e se realizaria tanto pelo modo coercitivo (relação comando-obediência) quanto não-coercitivo. Assim, o poder político (tal como o território, pode-se acrescentar) “não é uma necessidade inerente à natureza humana”, mas sim “uma necessidade inerente à vida social”. Com isso, “podemos pensar o político sem a violência [Hannah Arendt diria mesmo que *só se pode pensar* o político em sentido estrito como não-violência], mas não podemos pensar o social sem o político” (p. 18). Nas sociedades “primitivas” haveria uma “chefia sem autoridade” — com prestígio, mas sem poder e funções coercitivas. Essa contribuição do autor traz elementos para a reflexão sobre a singularidade do poder na territorialização de sociedades indígenas.

Aníbal Quijano (2010), privilegiando o poder na sua colonialidade, onde o papel da violência do Estado (e do grande capital) é central, associa o poder a “uma malha de relações de exploração/dominação/conflito articuladas que se configura entre as pessoas na disputa pelo controle do trabalho, da ‘natureza’, do sexo, da subjetividade e da

autoridade” (p. 113). Assim, o poder é visto, antes de mais nada, como uma forma de classificação social. Na mesma linha, Achille Mbembe afirma que:

A diferença cultural se torna problemática no momento em que é feito um julgamento com o intuito de classificação ou hierarquização, com o intuito de dizer: o que você faz não é normal e, portanto, você tem que mudar e fazer do jeito que eu faço. É nisso que consistiu a definição colonial de cultura. (...) o que é mais importante é manter aberto o espaço de articulação de diferentes possibilidades de ser. (...) a pessoa tem mais probabilidade de acolher a diferença quando se expõe a outros mundos e a outros modos de vida.⁴³

Essa “exposição a outros modos de vida” –outros mundos, se quisermos– é o que o sistema-mundo moderno colonial capitalista crescentemente nos nega, impondo seu padrão contábil-acumulador a todas as esferas da vida. Se para o capitalismo histórico, em uma visão marxista, o controle do trabalho pelo capital, fortalecendo a estrutura de classes socioeconômicas, “é a base sobre a qual se articulam as relações de poder” (Quijano, 2010, p. 89), sua “condição central”, do mesmo modo:

... para que se optasse pela forma capitalista de organizar e controlar o trabalho, foi, sem dúvida, necessária uma intersubjetividade que a tornasse possível e preferível. As determinações não são, pois, não podem ser, unilineares nem unidirecionais. E não só são recíprocas, são heterogêneas, descontínuas, inconsistentes, conflituosas, como correspondem a relações entre elementos que têm, todos e cada um, tais características (pp. 93-94).

Quanto à classificação social, Quijano nos lembra que as classes sociais em Marx, como o próprio capital, não devem ser vistas como estruturas, mas como relações sociais. Mas é preciso ir bem além dessa classificação

⁴³ Disponível em: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/kul/mag/20885952.html> (acessado em abr. 2018).

que, muitas vezes, reduz os grupos humanos a uma condição socioeconômica, visando ao controle do trabalho, seus recursos e produtos (p. 111). O poder, portanto, “não se reduz às ‘relações de produção’ nem à ‘ordem e autoridade’”. Um pouco como na rede de exercício do poder enfatizada por Foucault, é a “distribuição de poder entre as pessoas de uma sociedade o que as *classifica socialmente*, determinando as suas recíprocas relações, e gera as suas diferenças sociais (...)” (p. 113).

Uma marca da classificação social, deste modo, é a heterogeneidade. Especialmente na América temos “três linhas diferentes” de classificação social, mas “articuladas em uma estrutura global comum pela colonialidade do poder: trabalho, raça, gênero” (p. 113) –embora importante, Quijano não considera no mesmo patamar a idade ou faixa geracional. Classes sociais daí advindas também são “heterogêneas, descontínuas e conflituosas” (p. 114), envolvendo mais amplamente aquilo que o autor designa como “heterogeneidade histórica estrutural”. Daí, notadamente:

... no que concerne à classificação social ou processos de subjetificação social perante a exploração/dominação, a questão central é a determinação das condições históricas específicas em relação às quais é possível entender os modos, os níveis e os limites da associação dos indivíduos implicados nessas três instâncias (trabalho, “gênero” e “raça”), em um período e em um contexto específico (pp. 117-118).

No nosso ponto de vista, reconhecer um “contexto específico” implica ressaltar também a dimensão geográfica dos processos sociais, inerente a essa dinâmica, como já vimos no debate sobre as relações espaço-tempo. Por esse peso tão importante é que preferimos, assim, falar de uma “heterogeneidade histórico-geográfica estrutural” –e isso tanto para as classificações sociais relativas ao trabalho quanto à etnia e ao gênero–.

No pensamento descolonial, como vimos, a “racialização das relações de poder” é um elemento decisivo. Segundo Quijano, “a produção da categoria ‘raça’ a partir do fenótipo é relativamente recente”, e a sua incorporação como elemento classificatório constituinte

de determinadas relações de poder surge junto com o advento da América, com a dinâmica escravista e a consolidação de um sistema capitalista moderno-colonial.⁴⁴ “Raça” tornou-se, desse modo, “a referência legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder material e intersubjetivo” (pp. 119-120) desse sistema.

Ao se perguntar porque a categoria “raça” está tão presente na sociedade moderna, “como se fosse realmente ‘natural’ e material”, Quijano sugere que seria “porque implica algo muito material, o ‘corpo’ humano” e a “corporalidade” constituiria “o nível decisivo das relações de poder”. E também “porque o ‘corpo’ implica a ‘pessoa’, sem se libertar o conceito de ‘corpo’ das implicações misticadoras do antigo ‘dualismo’ eurocêntrico, especialmente judaico-cristão (alma-corpo, psique-corpo, etc.)”. Isso é justamente “o que torna possível a ‘naturalização’ de tais relações sociais” (p. 126). Assim como a definição de sexo refere-se a um conjunto diferenciado de expressões corporais, em especial os órgãos reprodutores, a referência primeira na construção da ideia de “raça” é, na externalidade do corpo, sua “cor”. É assim que Saldanha (2007), analisando festas em Goa, na Índia, concebe a raça em sua “viscosidade” ou “física dinâmica” como “um processo heterogêneo de diferenciação envolvendo a materialidade de corpos e espaços” (p. 9).⁴⁵

Ao lembrar-nos a importância da dimensão corpórea na efetivação das relações de poder através da raça e do gênero, Quijano traz implícitos outros diálogos possíveis: com o biopoder de Michel Foucault e, através da violência e do etnocídio envolvidos na colonialidade, com a necropolítica de Achille Mbembe –que, por sua vez, pode ser vista como uma releitura descolonial da biopolítica foucaultiana a partir de um olhar africano–.

⁴⁴ Quijano se reporta a um trabalho mais antigo, “Raza, Etnia, Nación: cuestiones abiertas”, de 1992, para o aprofundamento desse debate, e critica uma visão norte-americana que defende a “realidade da ‘raça’”.

⁴⁵ De modo amplo, raça constitui “um amálgama mutante de corpos humanos e suas aparências, material genético, artefatos, paisagens, música, dinheiro, linguagem e estados mentais” (Saldanha, 2007, p. 9).

Sobre a relação entre o pensamento descolonial e a perspectiva biopolítica foucaultiana temos trabalhos como o de Castro-Gómez (2007), que reconhece que Foucault apresenta “una genealogía del racismo como tecnología biopolítica en manos del Estado”. Foucault compõe o exercício do poder como tecnologia para “deixar morrer” “populações indesejadas” e não para “fazer viver”, ou para “fazer viver” apenas determinados grupos/etnias privilegiados. O racismo, assim, é visto como “una formación discursiva que se vincula con diversos contextos de guerra social y circula por diferentes cadenas de poder” (p. 159). Apesar de não ser apenas um dispositivo “moderno-europeu” de poder, em contextos coloniais, ele, sem dúvida, é exacerbado, tornando-se parte de uma política que envolve até mesmo os genocídios, uma necropolítica nos termos de Achille Mbembe (2011).

A necropolítica lembra a contraface “soberana” da biopolítica, pois muda a ênfase do “fazer viver” para o “fazer morrer” –e deixar viver–. Essa política centrada na administração da morte exige, em primeiro lugar, a definição clara de um Outro como inimigo a ser combatido ou, até mesmo, exterminado –por isso, seu exemplo mais extremo são os campos de concentração nazistas–. Elisabeth Archambault, na introdução ao livro “Necropolítica”, de Mbembe, associa necropolítica e necrocapitalismo, cujas formas de acumulação se tornam um “fim absoluto” para além de toda outra lógica ou meta-narrativa, a violência como um fim em si mesma (p. 17). Mbembe fala de uma combinação entre poder disciplinar, biopoder e necropoder, cuja forma mais apurada seria hoje a colonização israelense na Palestina. Nesse sentido, podemos claramente acrescentar a colonialidade (“soberana”) a essa tríplice dimensão foucaultiana do poder.

Na visão de Mbembe (2011), lembrando Frantz Fanon, uma das características básicas do poder soberano colonial é ocupar espaços e compartimentá-los, classificá-los, relegando os colonizados “a uma terceira zona, entre o status de sujeito e o de objeto” (Fanon, mais incisivo, dirá “zonas do não-ser”) (p. 43). Os exemplos vão do apartheid sul-africano à fragmentação da Palestina, demonstrando a

renovação contemporânea desse processo à luz da necropolítica –no caso palestino um amálgama de violência e soberania reivindicando “um fundamento divino” (p. 46)–. O “controle físico, geográfico”, é fundamental, inscrevendo “novas relações espaciais (‘territorialização’)” que produzem “linhas de demarcação e de hierarquias, de zonas e enclaves” (p. 43).

Desse modo, fica evidente que as classificações sociais que são o cerne da colonialidade do poder para Quijano, constituem, em múltiplas escalas, também classificações espaciais, geográficas. Aliás, pode-se afirmar que se trata de uma das mais eficazes formas de classificação porque, de alguma forma, aparecem “marcadas no terreno”, geralmente interferindo em uma condição básica, a mobilidade humana, além de servirem (caso das fronteiras internacionais, muitas delas muradas) como fortes referenciais para a construção identitária. Classificações territoriais (ou territoriais identitárias, como no caso das fronteiras impondo identidades nacionais) tornam-se, desta forma, instrumentos ou tecnologias de poder em uma linguagem foucaultiana.

Na verdade, de um modo muito sucinto a ser desdobrado (e, em parte, que já desdobramos) em outro trabalho, é possível tomar como referência as três grandes modalidades ou dimensões do poder propostas por Foucault –o poder soberano, o poder disciplinar e o biopoder, acrescidos do necropoder–, e analisarmos a importância das principais territorialidades que os acompanham (um pouco como já o fizemos em Haesbaert, 2014a).

Assim, podemos afirmar que, enquanto o território soberano (ou a soberania territorial, como uma de suas dimensões) privilegia o tradicional controle e a exploração das riquezas no interior de fronteiras nacionais, alimentando projetos nacionalistas, o território disciplinar se dirige prioritariamente ao controle e disciplinarização dos corpos individuais. Por outro lado, o território biopolítico (ou melhor, a dimensão biopolítica do território) é aquele que prioriza o conjunto da população (“o homem enquanto espécie”), o controle de sua reprodução e especialmente de sua

mobilidade (contenção territorial dos “indesejáveis”). Em muitos desses espaços, especialmente os mais periféricos e colonizados, a biopolítica que rege a vida se transforma em política (racista) de morte ou necropolítica, envolvida no extermínio dos descartáveis, às vezes, representados pela totalidade de uma etnia ou grupo cultural-religioso.

A colonialidade do poder, embora muito mais visível na necropolítica territorial, precisa ser combatida em todas essas esferas. Nesse sentido, de modo sucinto, descolonizar seria lutar ao mesmo tempo: contra o poder disciplinar que classifica e orienta o comportamento dos corpos individuais, racializados e “generificados”; contra o biopoder que, controlando a mobilidade da “população”, seleciona aqueles cuja vida deve ser cuidada e preservada; contra o necropoder que legisla e sentencia aqueles que devem morrer (por sua condição de classe, raça, gênero, idade [como os idosos na pandemia de Covid-19], religião...).

Contudo, todas essas dimensões do poder ainda implicam, no fundo, uma concepção unitária do ponto de vista do exercício hegemônico da colonialidade do poder, e que dissocia cultura e natureza. O que se poderia afirmar de uma leitura efetivamente não colonial do poder, a partir da multiplicidade de suas manifestações em função das condições de ambiente, raça, gênero, língua e religião, por exemplo? A radicalidade do necropoder que, no seu extremo, visa à erradicação de outras formas de vida, de outros mundos, abre a possibilidade de pensarmos também a multiplicidade do poder em função das diferentes modalidades com que essa “condução de condutas” é concebida em diferentes grupos culturais.

Precisamos superar a abordagem colonial do poder que ignora o contexto “natural” em que ele está inserido, a interação permanente com essa espécie de geopoder –ou, muito simplificada, “forças da natureza”–. Por esse desdém é que a colonialidade capitalista também despreza e pode delegar à extinção aqueles cuja vida depende intimamente dessa interação, muitas vezes impregnada de espiritualidade –em uma total indissociabilidade entre humano e não-humano,

“sociedade e natureza”-. É por isso que Isabelle Stengers (2018) propõe uma política que traduza essa “guerra de mundos” (ao mesmo tempo divergentes e imbricados) em uma “cosmopolítica” capaz de articular esses mundos diferentes em condição de igualdade (mas não de equivalência), no rumo de uma outra configuração que não suprima suas diferenças.

Outro dualismo que marca a colonialidade do poder e que precisa ser superado (Foucault e Clastres já nos alertaram), é o que, ao privilegiar as relações de coerção, de comando e obediência, classifica espaços do mandar e espaços do obedecer (Santos, 1996). Uma máxima zapatista rompe claramente esse dualismo comando-obe-diência: “mandar obedecendo”. As diversas formas de resistência descolonial configuram, como veremos mais à frente, muitas outras manifestações de territorialidade –construindo, na verdade, multi ou transterritorialidades articuladas em diferentes níveis escalares–.

Se é de outra relação de poder que falamos, é também de outra relação ou composição escalar de poder que se trata. Daí a relevância de abordarmos as escalas da colonialidade do poder e os múltiplos jogos de escalas em que estamos –ou podemos estar– inseridos nas estratégias de descolonização.

A multiplicidade escalar e a colonialidade interna

A relevância adquirida pela dimensão espacial/territorial da colonialidade do poder se dá, é claro, em diferentes escalas. Quijano (2010) nos alerta para o eurocentrismo, ou seja, a colonialidade presente na própria regionalização “continental” do mundo:

Os territórios e as organizações políticas de base territorial, colonizados parcial ou totalmente, ou não colonizados, foram classificados pelo padrão eurocentrado. (continentes) ... Isso facilitou a “naturalização” do controle eurocentrado dos territórios, dos recursos de pro-

dução na “natureza”. E cada uma dessas categorias impostas desde o centro do poder terminou sendo aceita até hoje, pela maioria, como expressão da ‘natureza’ e da geografia, e não da história e do poder no planeta (p. 121).

Ainda que sobrevalorizando a dimensão natural e a “naturalização social” do espaço geográfico, nesta afirmação Quijano nos indica a relevância das classificações espaciais/territoriais eurocêntricas desde as escalas mais amplas com que interpretamos o mundo. Como já demonstraram outros autores, trata-se de uma macrorregionalização que, a partir da Europa, distingue “continentes” não apenas por sua configuração física, mas por sua “ordem” no processo de colonização: do “Velho” ao “Novo” (América) e ao “Novíssimo” (Oceania) Mundo –ou continente. Essas regionalizações, como veremos no capítulo 6, também precisam ser descolonizadas, dada a força dessas classificações espaciais na formação de nosso imaginário moderno-colonial–.

Por sobre uma “escala continental”, contudo, temos a escala geográfica mundial –capitaneada pela concepção de sistema-mundo– e, temporalmente, a de longa duração –da dinâmica colonial capitalista no seu conjunto–. Elas acabaram dominando os estudos descoloniais em detrimento de outras, múltiplas e igualmente necessárias, meso e microescalas de análise e de organização social. Muitas vezes, há uma sobrevalorização dos processos em nível macro, especialmente no que se refere às dimensões político-econômicas do poder. Segundo Castro-Gómez (2007), essa representação hierárquica tem como uma de suas principais deficiências “su incapacidad de pensar la independencia relativa [às vezes bastante relativa] de lo local frente a los imperativos del sistema (sobre todo en aquellos ámbitos que tienen que ver con la producción autónoma de la subjetividad)” (p. 155).

Assim, ao focalizar-se a classificação social destacada por Quijano, a análise da multiplicidade escalar no interior do sistema-mundo acaba geralmente se restringindo a uma lógica territorial

estatal unilateralmente hierarquizada e encaixada (da propriedade privada aos blocos internacionais de poder). A questão da multiplicidade escalar, do jogo de escalas ou mesmo da transescalaridade do poder, juntamente com seu caráter também heterárquico é, assim, debate imprescindível em uma abordagem geográfica da colonialidade e que, por isso, demanda maior desdobramento.

Cruz (2017) menciona a “leitura multiescalar” como um dos desafios fundamentais do pensamento descolonial sob uma perspectiva geográfica. Ela deve ser capaz, ao mesmo tempo, “de compreender a colonialidade do poder, do saber, do ser e da natureza em termos macro e micropolíticos, tanto em termos de elementos estruturais como através das práticas e experiências cotidianas”. Sem esquecer evidentemente seu acoplamento com a “multiplicidade de temporalidades e ritmos” que envolve a “complexidade dos processos concretos” (p. 31).

O pensamento descolonial, entretanto, também oferece alguns indícios interessantes que permitem problematizar a complexidade geográfica desse trânsito entre escalas, como veremos logo adiante, por exemplo, para o conceito de colonialismo interno –que traduz, no interior do Estado-nação, movimento análogo e ao mesmo tempo, é claro, distinto– em relação àquele reconhecido na escala global do sistema-mundo. Além disso, ajudam a elucidar a questão autores não diretamente descoloniais, mas que reconhecem o poder na especificidade de suas múltiplas escalas, com destaque mais uma vez para Michel Foucault, em sua distinção *também* escalar entre macro e micropoder, poder soberano, poder disciplinar e biopoder. Antes, porém, de tratar desses temas, começemos por uma abordagem conceitual mais ampla sobre a polêmica da escala em Geografia.

Um dos debates mais relevantes é aquele levantado por Adam Moore (2008, publicado em português em 2018) em artigo intitulado “Repensar a escala como uma categoria geográfica: da análise para a prática”. Neste texto, o autor parte da inquietação de muitos geógrafos sobre a abrangência e até mesmo sobre a validade da concepção (polissêmica) de escala. Lembro, através de diálogos pessoais,

como geógrafos como Milton Santos e Doreen Massey questionavam sua utilidade heurística. Alguns, como Marston, Jones e Woodward (2005), chegaram a advogar a eliminação do conceito de escala em Geografia Humana.

Em uma postura bastante crítica, mas sem negar a pertinência da análise escalar, Moore defende a relevância em se distinguir a escala como categoria de análise e como categoria da prática, tal como ocorre com outras categorias, citando, entre elas, a de nação. Por mais que ela seja condenada por sua falta de rigor e/ou eficácia analítica, trata-se de uma concepção acionada pelo senso comum e por sujeitos políticos e, em seu nome, muitas ações concretas são desencadeadas. Assim, mesmo que não se possa identificar de fato uma escala local, regional, nacional e/ou mundial –como alguns autores defendem–, isso não quer dizer que muitos grupos sociais não acionem essas categorias como referência e, em nome desses recortes, efetivem comportamentos e ações em suas práticas cotidianas.

Reportando-se a Marston (2000), Moore (2008) afirma que se há um ponto, pelo menos, “sobre o qual os geógrafos estão de acordo é que a escala não é uma categoria fixa ou determinada; pelo contrário, ela é um constructo social, fluido e contingente” (p. 204). Isso não significa, contudo, que o debate se desdobre apenas em uma visão construtivista. Em um breve balanço das concepções de escala, o autor as distingue através de linhas materialistas e idealistas. Enquanto muitos marxistas (ou o que ele denomina, de forma mais genérica, “geógrafos político-econômicos”) consideram a existência concreta da escala, enquanto “entidade socioespacial material” (e não como recurso heurístico independente), outros definem a escala como mero “tropo epistemológico” (Jones, 1998) ou quadro discursivo (Kurtz, 2003), um constructo intelectual que apresenta ordenações socioespaciais como instrumentos no âmbito restrito da investigação, sem a “correspondência necessária entre representações de escala pretendidas e as condições materiais” (pp. 204-205). De qualquer modo, diz Moore (2008), “por meio da implantação e da contestação social, representações escalares podem, por sua vez, ter efeitos materiais” (p. 205).

O autor busca superar esse dualismo entre visões realistas e construtivistas, mostrando como conceitos sobre escala não constituem simples reconhecimento de fatos concretos, “descobrimo” uma realidade dada, mas também não são apenas recortes abstratos enquanto instrumentos operacionais restritos ao universo metodológico da investigação. Em outras palavras, podemos afirmar que é no debate sobre a relação entre representações do espaço –o espaço concebido– e espaços de representação –o espaço vivido (nos termos de Lefebvre, 1986) que emergem, sobretudo, aquilo que muitos autores (como o próprio Moore) denominam “construções políticas de escala”-. Para sermos fiéis a um princípio fundamental do pensamento descolonial, devemos afirmar que, no mínimo tão importante quanto o debate analítico de nossos conceitos, encontra-se o uso político que deles podemos fazer (ou, muitas vezes, até mesmo, de onde eles provêm).

Para Moore, as críticas apreendem apenas uma parte do problema fundamental, que é o de que as conceituações de escala, especialmente aquelas ligadas à “tradição político-econômica”, tratam conjuntamente, de modo irrefletido, da “escala como uma categoria cotidiana da prática”, no uso pelo senso comum, e como categoria de análise, no âmbito científico. A esse uso cotidiano das escalas enquanto categorias da prática (inspirado em Bourdieu) deve-se acrescentar, pela força de sua especificidade, a prática política, na qual propus identificar a escala como *categoria normativa* –aquela que, mais do que dizer “o que é”, busca resposta ao que “deve(ria) ser”– neste caso, a escala.

Reportando-se ao trabalho de Brubaker e Cooper (2000) sobre identidade, Moore afirma que, embora muitas vezes intimamente relacionadas, aquelas duas modalidades de categoria –da prática e de análise– frequentemente se confundem de forma equivocada. O fato de serem acionadas e naturalizadas na prática (como vimos há pouco para a escala continental) leva muitos cientistas sociais a reificá-las e adotá-las de forma acrítica como categorias de análise. O mesmo ocorre com categorias como nação e, pode-se dizer, também região.

Em relação à nação, Moore (2008) reconhece que, enquanto categoria da prática, ela “é usada diariamente por atores ‘leigos’ por vários motivos: compreender o seu mundo, promover projetos políticos (tanto opressivos quanto emancipatórios), gerar coesão social, etc.” (p. 207). Mas ela também é usada por cientistas sociais, enquanto categoria de análise, para estudar o nacionalismo. Assim, a manobra de aceitar que as nações de fato existem, leva-nos a ver a nação não como uma comunidade imaginada, no termo clássico de Benedict Anderson (1989), mas como uma comunidade real, onde as nações, em vez de perspectivas sobre o mundo, são “coisas no mundo” (Brubaker et al, 2004, p. 45). Em leituras como a de Anderson, o caráter “real” de uma comunidade só pode ocorrer em pequenas aldeias e povoados, onde praticamente todos se conhecem e interagem.

Completa Moore (2008):

Por conseguinte, como cientistas sociais devemos procurar explicar os processos pelos quais o sentimento nacional de grupo se cristaliza – por quem [*com que objetivos*] e através do que se pratica a ficção social de grupos étnicos e nacionais que sustentam o poder de apelos nacionalistas – e não [*simplesmente*] reproduzi-los em nossos relatos (p. 207, tradução livre).

Da mesma forma, escalas como local, regional, nacional e global são tão difundidas em práticas do senso comum que acabam sendo reificadas como “naturais” e “dadas” na linguagem de alguns cientistas sociais. Pior, na hierarquia entre elas, é o “global” (ou, de forma historicamente mais ampla, o “mundial”), como causalidade básica, que acaba quase sempre por vencer. Escala global (ou mundial) lembra também a noção de totalidade, criticada por Quijano (2010) –questionamento que não significa, é claro, afirma ele, negar a “realidade do poder à escala societal” (p. 99)–.

Não costumamos nos perguntar como, por quem e/ou com que interesses as escalas são acionadas, seja no senso comum –ou dos saberes populares, no ponto de vista acadêmico ou nas ações do Estado e das empresas–. Para Swyngedouw (2004), “as contínuas redefinição

e reorganização de escalas espaciais são parte integrante das estratégias sociais” (p. 133, apud Moore, p. 210). Tal como ocorre com a identidade étnica, por exemplo, não se trata de analisar conflitos como conflitos étnicos “a priori”, como se houvesse grupos étnicos coerentes e “naturalmente” definidos. Trata-se, sim, de verificar “as práticas reificantes” dos sujeitos envolvidos e não colocar o foco principal na “ficção política de grupos étnicos que eles invocam e tentam cristalizar como aparentemente ‘reais’, a fim de promover [seus] projetos políticos” (Moore, p. 211, citando Brubaker, 2002). Isso não impede, contudo, que consideremos a força de “ficções” identitárias que, longe de fechamentos essencialistas, podem jogar no sentido inverso em benefício do fortalecimento de solidariedades e do bem viver de determinados grupos sociais.

Adotar escalas reificadas como categorias de análise, ainda segundo Moore, pode significar direcionar processos e lutas políticas de modo a encaixá-las, restringindo-as a níveis preconcebidos, o que impede a verificação dos múltiplos jogos e rearranjos que podem aí ser construídos.⁴⁶ Essa leitura considera as escalas com um caráter discreto, “separável”, como se elas não estivessem intimamente relacionadas –menos pelo encaixe “zonal” (tipo “boneca russa”, como no exemplo da lógica político-administrativa estatal), e mais através de intensos fluxos em rede que operam em diferentes níveis/extensões, tanto de forma hierárquica quanto heterárquica (ou rizomática)–.

O regional e o nacional, por exemplo, correm o risco de se constituírem em “níveis, plataformas ou arenas” na forma de referenciais rígidos e limitadores que menosprezam o papel e a capacidade dos sujeitos sociais de refazerem o jogo político e construir outros arranjos socioespaciais de resistência. É preciso estar atento à “diversidade do elenco de participantes envolvidos na política de escala e ao extenso repertório de práticas de escalas

⁴⁶ A propósito, neste livro, ver as articulações transescalares no que concerne ao movimento autonomista de Cherán, mais à frente.

que empregam” (Moore, 2008, p. 212). Corre-se o risco de ver essas delimitações escalares como definidoras de processos sociais, muito mais do que o inverso.

Entretanto, não basta afirmar, como Moore, que “o que queremos explicar” é “a tendência a separar o mundo social em ‘containers’ espaciais hierarquicamente ordenados” e não tomar esses “containers” como explicativos dos processos sociais. Isso porque essa “tendência a separar”, a delimitar e a classificar não é apenas uma “tendência”, pois dependendo do grupo e de suas bases sociopolíticas, essas separações adquirem certa concretude e acabam interferindo, de fato, na prática cotidiana. É o que acontece com o “efeito fronteira” nas múltiplas configurações pretensamente encaixadas da ordem político-administrativa dos Estados nações (ver, mais adiante, o debate sobre limites).

Devemos ter sempre o cuidado para não reproduzir, ainda que de modo inconsciente, a dualidade materialista-idealista ao privilegiar o debate no status ontológico e teórico da escala e ignorar seu uso como categoria da prática (que não deve nem ser reificada, nem subestimada). A negação da existência ontológica das escalas não significa que sua concepção não acabe tendo efeitos materiais e que, de algum modo, “funcionem”. E esse “funcionamento” (que pode se dar pelo viés simbólico), de algum modo interfere na nossa construção analítico-conceitual. Ou, até mesmo, revela outras “verdades”, que brotam dos saberes populares ou subalternos até então invisibilizados. Embora Moore (2008) concorde que a escala é uma realidade epistemológica e não ontológica, ele também nos lembra que:

... a princípio, a aparente incongruência de ficções ontológicas como as escalas locais, urbanas, nacionais ou globais, com uma influência tão poderosa na política socioespacial, clama por mais atenção à forma como a escala funciona como uma categoria da prática. Além disso, *não é necessário manter um compromisso com a existência de escalas a fim de analisar a política de escala, pois assim como podemos*

pesquisar práticas nacionalistas sem assumir que as nações são entidades reais, *é possível desenvolver teorias sobre a política de escala sem escalas* (p. 213, grifos nossos).

O nacional e o regional, em toda a sua polissemia, podem, pelo menos, ser tratados como escalas geográficas de referência (sempre também políticas). No ensaio de definições e análise de escalas específicas, como local, regional e nacional, cada uma delas exigiria um longo debate à luz da (des)colonialidade do poder. Dadas as limitações deste trabalho, focalizarei apenas alguns exemplos, notadamente o do colonialismo interno –por seu potencial de releituras– e, em capítulos mais à frente, o do corpo e o da região em sentido mais amplo.

Sem dúvida, nossa primeira escala geográfica de análise em termos da colonialidade do poder é a do corpo.⁴⁷ Como vimos, a partir da abordagem de Aníbal Quijano (e também em Michel Foucault), ele é a escala básica ou elementar, se quisermos, de concretização da colonialidade do poder. Por isso, ele será examinado de forma mais ampla, no capítulo 4, ao tratarmos o corpo como território –e, em um jogo que é também de escalas, do território como corpo–. A partir do corpo, temos uma série de articulações cada vez mais complexas, com outras escalas, como a da propriedade privada (em suas múltiplas dimensões), a dos domínios jurídicos, religiosos, econômicos e, claro, político-administrativos.

Se tomarmos como referência as três grandes modalidades, dispositivos ou tecnologias de poder identificadas por Foucault (2002), o poder soberano, o poder disciplinar e o biopoder, pode-se afirmar, com alguma simplificação, que sua distinção é também uma questão de escala. É evidente que esses processos, ao mesmo tempo distintos e imbricados, não têm uma clara escala prioritária de manifestação.

⁴⁷ Para uma análise do corpo como escala geográfica, ver, por exemplo, Smith (2000), para quem “a dialética da diferença e da identidade é central em relação à definição de escala, mas em nenhum lugar é mais importante do que com o corpo”.

Mas, como afirma o próprio Foucault, *também* se trata de uma questão escalar, pois a “nova técnica” biopolítica “não suprime a técnica disciplinar”, mas a utiliza e a integra “simplesmente porque é de outro nível, *está noutra escala*, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes” (p. 289, grifo nosso).⁴⁸

Para utilizar os termos de Castro-Gómez (2007), há uma articulação entre o “âmbito *microfísico* da disciplina”, o “âmbito *mesofísico* da biopolítica” e aquele “macrofísico” da relação entre Estados (e seus “poderes soberanos”, podemos acrescentar).⁴⁹ Assim:

En cada uno de estos tres niveles, el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma diferente. Es precisamente este vínculo en red entre diferentes tecnologías de poder que operan a distintos niveles de generalidad y con distintos instrumentos, lo que ignora la crítica poscolonial de Said, Bhabha y Spivak (p. 162).

Tomando como referência outro debate de Quijano (2010), pode-se afirmar que se dá entre elas uma associação aberta e multidimensional em torno de “eixo(s) de articulação do conjunto” (ou “de conjuntos”) (p. 94). Muitas vezes, a escala priorizada por um fenômeno (econômico, por exemplo), desdobra-se de um modo distinto daquela privilegiada em outras dimensões (política, cultural, ambiental). As articulações que se desenham são, portanto, muito complexas, podendo “saltar” escalas espaciais dependendo do processo, do espaço e dos sujeitos em questão.

⁴⁸ Senellart, entretanto, ressalta que “não se trata nem de negar o Estado nem de instalá-lo em posição de proeminência, mas de mostrar que a análise dos micropoderes, longe de ser limitada a um domínio preciso, que seria definido por um setor de escala, deve ser considerada ‘um ponto de vista, um método de decifração válido para a escala inteira, qualquer que seja a sua grandeza’” (Foucault, 2008, p. 520).

⁴⁹ “Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un nivel microfísico en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las “tecnologías del yo” que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un nivel mesofísico en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un nivel macrofísico en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la “libre competencia” entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta” (Castro-Gómez, 2017, p. 162).

Uma articulação relevante é aquela que se verifica na escala intranacional e que reproduz, em relação ao poder estatal, um padrão de colonialidade até certo ponto análogo ao que ocorre em termos de sistema-mundo em escala global. Assim, um autor como González Casanova (2015), fazendo menção a experiências bem mais antigas que remontam ao discurso de Lênin sobre as “colônias internas” russas na ex-União Soviética, desdobrou a noção de colonialismo interno a partir da realidade latino-americana ou, mais especificamente, mexicana.

O colonialismo interno –ou, se quisermos, as colonialidades internas, para enfatizar sua pluralidade– demonstra a articulação entre a escala macro do sistema-mundo moderno-colonial capitalista e as dinâmicas sociais que ocorrem na escala intranacional dentro da colonialidade estatal do poder. Muitas vezes, essas dinâmicas acabam subestimadas em função do destaque dado à escala de dominação/exploração em nível mundial. Esquece-se a força que adquirem, sobretudo no período pós-independência político-administrativa, os poderes nacionais que incorporam uma lógica (neo)colonial. Assim, afirma González Casanova (2007):

Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação, sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de “assimilados”; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política, social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral, os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma “raça” distinta da que domina o governo nacional e que é considerada “inferior”, ou ao cabo convertida em um símbolo “li-

bertador” que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua “nacional” (p. 432).

O colonialismo interno, na visão do autor, representa sobretudo “o domínio e a exploração de certos grupos culturais por outros” (González, 2015, p. 74). Por isso, a heterogeneidade étnica de um Estado-nação e a hegemonia de um de seus grupos sobre outro(s) é decisiva para a configuração “internalizada” do colonialismo, levado a efeito pelas classes (e etnias) dominantes dentro do próprio Estado. Essa ênfase no caráter étnico-cultural do colonialismo interno, em consonância com a reflexão “étnico-racial” da colonialidade do poder em escala supra e internacional, fez com que o debate sobre o conceito se expandisse no campo da Antropologia (a esse respeito, ver, por exemplo, as reflexões de Cardoso de Oliveira, 1966).

Essa ênfase étnico-cultural do conceito refina, por um lado, sua operacionalidade e, por outro, revela debilidade, à medida em que pode minimizar a força da dimensão econômica da exploração –e do extrativismo– colonial. O próprio González Casanova (2015) reconhece a força das relações econômicas ao alertar para que a “luta de classes” não seja obscurecida por uma “luta de raças” (p. 155). A dimensão geográfica também é pouco explorada: praticamente não há referência à importância das estratégias governamentais de ordenamento do espaço para com esses grupos, por exemplo, no que denominamos processos de contenção territorial (Haesbaert, 2014a).

Muitas vezes, os grupos subalternos são “contidos” (não exatamente confinados, pois, embora problemática, sempre há alguma possibilidade de subverter, de contornar os entraves à mobilidade) em áreas recuadas e, a princípio, pouco valorizadas, distantes dos principais centros em que se encontra a maior parte dos grupos/classes hegemônicos. Essa pouca valorização, é claro, relativiza-se à medida que novas tecnologias e novas demandas favorecem a exploração de recursos, sobretudo aqueles ligados à biodiversidade.

É importante destacar, ao mesmo tempo, a especificidade da escala intranacional (variável conforme a extensão e a diversidade étnica dos Estados nações) nesse jogo de colonialismos, ou melhor, de colonialidades, e sua interação com fenômenos semelhantes em outras escalas. Aqui vale lembrar a proposta de Gutierrez (2016) que, inspirada na experiência zapatista, propõe um “enfoque geopolítico da despossessão”, levando em conta a categoria de “tecido” desde aquilo que “los actores sociales llaman ‘tejer geografías y calendários desde abajo’”, superando assim, segundo a autora, a ideia de “escalas territoriais” (p. 25). Para Gutierrez:

La forma tejido es una referencia para articular territorialidades en resistencia que pretenden construir sociedades Otras. Al ir más allá del enfoque del Mapa y la Cartografía cartesiana de las “escalas territoriales”, fue posible hacer visible el hilado fino que elaboran las mujeres zapatistas, quienes, al ser centro, reproducen y resguardan la vida colectiva (p. 333).

Rivera Cusicanqui (2018) também fala de “tecido” como ideia complementar a fim de superar a concepção hegemônica de território como um espaço fechado. Assim, “territorio y tejido forman la unidad masculino-femenina del espacio comunitario” (p. 118).⁵⁰ A ideia de tecido/tecer, em vez de escalas zonalmente definidas, é uma forma de privilegiar a dimensão reticular do espaço e Gutierrez (2016) se inspira no “tecido caracol” do zapatismo, onde emergem “novas territorialidades não patriarcais” (p. 28). Trata-se de um fértil debate sobre as articulações transescalares que demanda desdobramentos futuros. Mas não se trata de abandonar a ideia de escala geográfica, como indica a autora, e sim de criticar a concepção territorial-estatal de escalas zonais hierarquizadas, propondo outras formas de organização/articulação espacial. Inspirando-nos em Adam Moore, trata-se também aqui, no mínimo, de levar em consideração o modo como

⁵⁰ Seria interessante introduzir aqui o debate complexificador na relação entre essa concepção de “tecido” e a de território-rede (Haesbaert, 1996, 2004).

a questão escalar emerge através das práticas sociais ou do senso comum dos grupos subalternos –a relevância da escala como categoria da prática–.

Longe de entidades estáticas e bem delimitadas, portanto, falar em múltiplas escalas é falar também em transescalaridade. Múltiplas escalas (aquilo que o geógrafo Yves Lacoste [1988] denominava, em sua conjugação, “espacialidade diferencial”) representam a referência analítica para a compreensão das idas e vindas, “saltos” e trânsitos entre distintos espaços e/ou territórios, onde o que mais interessa são as diversas articulações (e desarticulações) em curso. Provavelmente uma forma de resistência eficaz seja aquela que promove ações “saltando” escalas, surpreendendo os poderes constituídos através da subversão da tradicional hierarquia escalar com que eles se movem.

Esse trânsito entre diferentes escalas seria inerente a um poder que se quer, muitas vezes, mais heterárquico que hierárquico. Para Castro-Gómez (2007), Foucault propõe uma teoria heterárquica do poder, um poder em cadeia, em rede, que circula:

(...) para la Analítica de Foucault, las articulaciones entre unas redes de poder con otras no son necesarias, son siempre parciales y su análisis parte metodológicamente de los niveles menos complejos hacia los más complejos. Por eso, afirmo (...) que la Analítica de Foucault conlleva una teoría heterárquica del poder, diferenciada en gran parte del Análisis del sistema-mundo, que conlleva una comprensión jerárquica del poder (p. 169).

Castro-Gómez, inspirado em Kyriakos Kontopoulos, também nos recorda que “desde la perspectiva de una teoría heterárquica del poder, no es posible hablar de una subordinación absoluta de las temporalidades locales a una sola temporalidad de carácter mundial”. É de uma multiplicidade de escalas espaço-temporais (Haesbaert, 2002), portanto, que se trata. Não podemos nunca dissociar o debate sobre as escalas geográficas daquele sobre as escalas históricas, intimamente imbricadas.

Ao lado da discussão sobre a multiplicidade do poder em sentido amplo devemos pensar também na multiplicidade da *de(s)colonialidade* do poder. A superação –enquanto um ir além que o inclui– do pensamento hierárquico, centralizado, típico da organização sistêmica centro-periferia do capitalismo moderno-colonial, implica pensar não apenas em uma luta de classes mais tradicional, pautada na desigualdade global aí inserida. Sem menosprezar sua importância, é necessário, no entanto, refletir também sobre uma espécie de “guerra das raças”, como afirmava Foucault ou, mais amplamente, uma “luta de povos”, marcada pela multiplicidade cultural, em especial étnica (mas também religiosa, linguística, etc.), e que pauta tantos conflitos ao longo da história.

O antropólogo Viveiros de Castro (2017), mais radical, questiona a esquerda que ainda reflete em termos de uma genérica luta de classes como motor universal da história. Sua impressão é a de que, assim como a filosofia para Althusser era “em última instância, a luta de classes na teoria”, a antropologia é, “em última instância, a luta dos povos na teoria”. As questões étnicas e das nacionalidades (ao lado das regionalidades, podemos acrescentar), “esta eclosão do conceito de povos no plural” –em relação ao “conceito de classe no singular”– seriam “um ponto cego crucial na esquerda marxista”.⁵¹ E ele acrescenta: “seirmos bem na história e na geografia, a origem das classes oprimidas e subalternas é uma questão de povos, de origens étnicas diferentes”.

Sem dúvida, uma das principais contribuições que o debate da des-colonialidade do poder nos traz é justamente reconhecer essa importância da dimensão étnico-racial e, em consequência, do protagonismo dos diferentes povos na conformação das redes de poder, aliando a crítica ao “sistema” de classes em escala global com suas múltiplas manifestações (e contra-manifestações) culturais em escalas que vão do nacional ao local.

⁵¹ Como já foi salientado aqui, entretanto, essa leitura simplificadora do marxismo, ou melhor, do marxismo em Marx, foi objeto de muitas críticas, identificando-se um Marx preocupado com questões como raça, gênero e colonialismo (por exemplo, em Dunayevskaya, 2000, e Anderson, 2019).

3. O giro multiterritorial em uma abordagem de(s)colonial⁵²

No capítulo anterior, realizamos um debate introdutório sobre a concepção de “América Latina”. Ele será sempre uma espécie de pano de fundo a nortear nossas reflexões: até que ponto as conceituações que utilizamos são generalizáveis à extensão do espaço que se convencionou chamar de América Latina? A partir da ideia e vivência que temos de “América Latina”, que relação esse contexto regional teria com a construção de nossos conceitos ou, mais amplamente, de nossas concepções de mundo? Isso será pautado agora no que se refere ao conceito de território e ao movimento que se denominou giro territorial e que propomos denominar *multiterritorial*. Será aprofundada a discussão sobre as razões do destaque conquistado pelo conceito no nosso espaço continental e sua relação com a perspectiva descolonial, tanto no sentido analítico (principalmente no campo da Geografia) quanto prático (dos movimentos sociais).

De saída, não é demais lembrar que, para além da mera designação ou do nome que utilizamos, território remete a um conceito ou,

⁵² Este capítulo tomou como base para sua construção, de modo amplamente reformulado, parte dos artigos “Território(s) numa perspectiva latino-americana” (Journal of Latin American Geography, 19(1), 141-151 [também com versão em inglês no mesmo número]) e “De categoria de análise a categoria de prática: a multiplicidade do território numa perspectiva latino-americana” (in Fridman, F. et al. [orgs.] 2018. Políticas públicas e territórios: onze estudos latino-americanos. Buenos Aires: Clacso).

mais amplamente, a uma categoria, sendo fundamental superar o nominalismo e centrarmos no(s) significado(s) que a denominação carrega. Como já foi ressaltado em outros trabalhos (sobretudo, em Haesbaert, 2014a, caps. 1 e 3), às vezes, em um contexto geográfico, utilizamos designações distintas, mas com conteúdo conceitual semelhante (é o caso de território nas “geografias latinas” e lugar nas “geografias anglófonas” [Haesbaert, 2013]) ou, ao contrário (o que é mais usual), utilizamos a mesma denominação para conteúdos/abordagens distintas – dilema presente em um conceito como território, por exemplo, quando trasladado de uma abordagem materialista histórica para uma fenomenológica –.

Como todo conceito é geograficamente situado, conforme enfatizaram Deleuze e Guattari (1992), torna-se fundamental definir o lugar de enunciação (no sentido também geográfico) em que nosso debate é instaurado. Na “América Latina”, até o ponto em que é possível generalizar para um continente tão diverso, como já vimos, cabe problematizar as condições histórico-geográficas que levaram à emergência e à centralidade do território – não apenas como categoria de análise, ferramenta intelectual acionada para compreender a realidade (onde se destaca a centralidade da obra do geógrafo brasileiro Milton Santos), mas também como instrumento político, dispositivo estratégico tanto na afirmação hegemônica de inúmeras políticas públicas quanto na resistência de vários grupos sociais subalternos em suas lutas “por território”.

Inseridas nesse espaço-tempo social dito latino-americano, da mesma forma que foi visto para a escala, teríamos três grandes leituras possíveis de território. A primeira, o território como categoria da prática, envolve a concepção de território no senso comum, tal como proposta no cotidiano da maioria dos grupos sociais, próxima daquilo que os antropólogos denominam categoria nativa.⁵³ Uma segunda

⁵³ Cruz (2013) fala também do território como “categoria da práxis”. Embora optemos pelo muito mais usual “categoria da prática” (pois “práxis” representa, obrigatoriamente, uma superação do duo teoria/categoria e prática), sem dúvida, a categoria território “é uma espécie de catalisador das energias e das estratégias emancipatórias

leitura, a do território como categoria normativa, é aquela que, mais do que buscar responder a “o que é” o território, desvenda “o que ele *deve* (ou *deveria*) ser”. Essa perspectiva aparece, por exemplo, nas chamadas políticas territoriais do Estado. Finalmente, o território pode ser visto como categoria de análise, abordagem prioritária no âmbito acadêmico, em que território se transforma em um conceito teórica e metodologicamente elaborado através da reflexão intelectual.

A singularidade de um pensamento de(s)colonial latino-americano sobre o território, como atestam nossas pesquisas, é mais nítida no que diz respeito ao território como categoria da prática do que como categoria analítica e menos como categoria normativa. No sentido normativo hegemônico, o planejamento estatal, muitas vezes, realiza cópias (com frequência mal feitas) de concepções eurocêntricas como aquelas ligadas ao *aménagement du territoire* (ordenamento territorial, em tradução livre). Analiticamente pode-se reconhecer traços específicos, dependendo, por exemplo, da força com que a investigação intelectual dialoga com o uso do território como termo de uso cotidiano e também como ferramenta política pelos diversos grupos sociais, em especial os grupos subalternos.

Portanto, se existe uma prática e/ou um pensamento que podemos denominar de latino-americano e descolonial sobre o território, este não advém das concepções e práticas de poder hegemônicas, em grande parte replicadoras de uma visão moderno-colonial eurocentrada. Frente a um “paradigma territorial hegemônico”, esteio do modelo extrativo agro-exportador dominante, seria possível identificar um “paradigma (multi)territorial contra-hegemônico” que:

... ao contrário dessa visão mais absoluta, homogeneizante e universal do espaço, vê-o antes de tudo como um espaço vivido, densificado pelas múltiplas relações sociais e culturais que fazem do vínculo sociedade-“terra” (ou natureza, se quisermos) um laço muito mais den-

de muitos movimentos sociais, ela está presente nas entrevistas, depoimentos e declarações de lideranças dos movimentos camponeses, indígenas, quilombolas e dos chamados povos ou comunidades tradicionais” (Cruz, 2013, p. 119).

so, em que os homens não são vistos apenas como sujeitos a sujeitar seu meio, mas como inter-agentes que compõem esse próprio meio e cujo “bem-viver”(como afirmam os indígenas andinos) depende dessa interação (Haesbaert, 2014a, p. 54).

Torna-se fundamental, deste modo, explicitar os complexos processos de territorialização desdobrados por múltiplos sujeitos e espaço-tempos subalternos, como entre os habitantes de periferias urbanas e entre os chamados povos originários (ou povos tradicionais, no caso brasileiro). Esses, através de configurações distintas de poder –onde a dimensão simbólico-afetiva do poder tem grande relevância, constroem seus territórios a partir de outra abordagem epistêmica e de outras práticas socioculturais, em maior ou menor grau subversoras daquelas de matriz europeia propagadas pelos grupos/classes hegemônicas.

Uma primeira concepção de território, difundida moderno-colonialmente por toda a América Latina nada tem de múltipla, híbrida e “antropofágica”, como se convencionou caracterizar genericamente nossa cultura. Ela foi imposta brutalmente pelo modelo colonizador como forma exclusiva de ordenamento espacial. Trata-se daquela propagada pelo poder soberano estatal, basicamente coercitivo, de matriz eurocêntrica. Essa concepção, até há pouco tempo, foi normativa e analiticamente majoritária em nosso contexto, fazendo eco a geógrafos clássicos europeus como Friedrich Ratzel (passagem do século XIX para o XX) e Jean Gottman (metade do século XX). A partir da definição mais tradicional e historicamente delimitada de território –o território como alcance geográfico da soberania estatal– enfatiza-se a reprodução de classes sociais ligadas ao sistema moderno colonial hegemônico e aos interesses econômicos do grande capital. Embora ainda hoje bastante disseminada, essa interpretação está longe de expressar uma perspectiva latino-americana sobre o território.

Em sua especificidade latino-americana, o território como categoria de análise é construído no bojo de uma realidade profundamente

marcada por políticas estatais e movimentos populares com fortes (embora diferenciados) “compromissos territoriais”. Não é fácil identificar as distinções e os níveis de imbricação entre os fundamentos acadêmicos e o uso prático-político da categoria território em nosso meio. A verdade é que não há como não reconhecer que a designação território, nas últimas décadas, expandiu-se por várias esferas da vida e do pensamento em nosso continente.

Essa relevância, pode-se afirmar, tem raízes seculares na colonialidade do poder em relação à terra e seus recursos, sempre tão premente, tanto em termos de dominação – e também de extermínio e/ou escravização (do Outro, originário e/ou degredado)– quanto de exploração (em um extrativismo cuja predação é praticamente contínua desde o início da colonização). Em um espaço marcado por profunda exploração econômica, violência política, racismo e desigualdade social –com destaque para a concentração da terra–, diversos grupos subalternos, Estado e capitalistas desenham o tempo inteiro um complexo emaranhado de lutas no e pelo território.

Mudanças democráticas (basicamente no sentido da democracia liberal representativa) da primeira década do século XXI, recentemente outra vez em retrocesso, demonstram o quanto conquistas sociais, como as dos povos tradicionais na constituição brasileira de 1988 ou dos povos originários colombianos nos anos ‘90, ainda são referidas à esfera hegemônica estatal. Muitas lutas, como aquelas que mencionamos no redesenhar de um Estado plurinacional, foram empreendidas nessa imbricação entre o prático-subalterno e o normativo-hegemônico. Um dos movimentos mais exitosos por autonomia territorial, por exemplo, o da comunidade indígena de Cherán (analisado em detalhe no capítulo 8), resultou em um complexo processo de negociação em múltiplas escalas (passando pela ONU), até seu reconhecimento pelo Estado mexicano.

Rita Segato (2019), reportando-se à escrita híbrida espanhola-quí-chua do grande escritor peruano José María Arguedas, afirma que “era o índio que levava a bandeira da história e da soberania [territorial] em nosso continente”. Outro parceiro em termos de ideias

políticas, Mariátegui (1928), embora não falasse nominalmente de território, mas de terra e de região, também destacava a importância de se construir “um outro regionalismo” ou, se quisermos, uma outra política de base territorial, expressão do sentimento indigenista andino, onde o “problema primário (...) é o problema do índio e da terra” (p. 133).

Não iremos nos deter em uma contextualização histórica detalhada envolvendo essa questão da terra e/ou do território, até porque ela já foi realizada por diversos outros autores. Enfatizaremos os fatos que, nas últimas décadas, para o bem e/ou para o mal, levam-nos a reconhecer a projeção de um giro (multi)territorial em paralelo (ou até se antecipando) ao giro descolonial latino-americano. Maristella Svampa (2016) localiza a “ascensão fulgurante” do território nas lutas indígenas por autonomia a partir dos anos 1990:

... 1990 parece marcar uma inflexão de corte organizativo, pois neste ano se levou a cabo o Primeiro Encontro de Povos Indígenas em Quito, no qual se chegou à conclusão de que ‘sem governo índio e sem controle dos territórios não há autonomia’. [...] Nunca antes os indígenas haviam aparecido como ‘atores influentes da política equatoriana’ (Pajuelo, 2007, p. 133). Ainda em 1990, a Confederação de Povos Indígenas da Bolívia (CIDOB), uma das organizações mais importantes das terras baixas bolivianas, [...] realizou uma marcha de trinta e quatro dias até La Paz, denominada ‘Marcha pelo Território e a Dignidade’, que assinalou uma inflexão nas reivindicações das organizações indígenas da Bolívia (pp. 104-105, tradução livre).

A partir daí “quem diz autonomia diz também território, o qual se refere a um conjunto de dimensões (espacial, econômica, simbólica e cultural)” (p. 105). Nesse sentido, outra afirmação emblemática é a do povo mapuche, no sul do Chile, quando se afirma que “a autonomia, como projeto de liberação do povo mapuche, não se limita (...) à reivindicação de uma simples autonomia cultural, sem base territorial nem direitos políticos; ela é uma autonomia territorial política do povo mapuche” (Marimán, 2017, p. 53).

Referindo-se à Marcha pelo Território e a Dignidade na Bolívia em 1990, a socióloga aimará Silvia Rivera Cusicanqui afirma:

... la noción de territorio tiene una dimensión de autopoiesis del espacio, de creación de espacios que son reconocidos como espacios habitados, como espacios vivos, como marcas de la relación entre humanos y naturaleza, la noción de territorio es más una semiopraxis del territorio que una concepción nominalista o política o basada en fronteras. (...) Es un espacio productivo, pero a la vez un espacio de autogobierno, es un espacio en que se reproduce la vida a través de un pacto tácito entre humanidad y todo el mundo inanimado.⁵⁴

Para Rivera Cusicanqui, o território de muitos ameríndios bolivianos se opõe à visão “antropocêntrica, racional e instrumental” do território estatal e/ou capitalista que tem sempre uma leitura produtivista/desenvolvimentista do território (como “terra”), propondo uma “visão cosmocêntrica e relacional” muito ampla, que em tudo difere de uma leitura funcional e utilitarista dominante entre os grupos capitalistas hegemônicos.

Echeverri (2004) nos recorda que a noção ampla de território adotada pelos indígenas, para além da simples “terra” como recurso econômico, já era utilizada desde os anos ‘70 pelos povos indígenas do altiplano andino. A partir de outro contexto, o da Amazônia colombiana, o autor afirma que a intensa titulação de terras em nome dos povos indígenas daquela região, ocorrida no final dos anos ‘80, transformou o território em “um dos termos-chave dessa nova linguagem étnico-política” (p. 259), distinto, contudo, do uso jurídico-político (espaço de soberania, notadamente estatal) e das ciências naturais (espaço de reprodução e fonte de recursos para a sobrevivência).

⁵⁴ Fonte: <http://teresanalvarez.com.ar/etnicidad-estrategica-nacion-y-colonialismo/#axzz2peYnZQPb> (palestra “Etnicidad estratégica, nación y colonialismo en América Latina”, proferida por Silvia Rivera Cusicanqui no *IV Congreso Internacional sobre Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina*, Guadalajara, México, setembro de 2013), acessado em 4.01.2014.

Enquanto um autor como Quintero Weir (2019) foi buscar no próprio idioma (que ele domina) dos indígenas venezuelanos wayuu os termos que designam aproximadamente o que entendemos por território, Echeverri (2004) enfatiza o amplo uso da expressão “território” pelos indígenas, como tradução à língua colonial (no caso, o espanhol) das múltiplas concepções por eles utilizadas. Isso demonstra o quanto esse “giro territorial” entre as comunidades indígenas –ou, mais amplamente, dos povos tradicionais– pode/deve ser percebido como uma via de mão dupla: das categorias específicas dos povos originários à designação “território” e desta, em seu uso normativo/hegemônico e/ou analítico, em direção e em ressignificação pelos grupos autóctones. Sempre considerando também, é claro, a multiplicidade dessa concepção entre os próprios povos originários.⁵⁵

De um caráter basicamente funcional-institucional e técnico (como ainda predomina nas chamadas geografias anglófonas), o conceito de território se transforma em uma “espécie de noção-fetichê e um conceito em disputa, tanto para as organizações indígena-camponesas quanto para outros movimentos – urbanos ou rurais” (Svampa, 2016, p. 105). Essa “espécie de noção-fetichê” (Svampa) e “verdadeira panaceia” (Haesbaert, 2010 e 2014a)⁵⁶ alcançou o território não apenas como uma categoria da prática, vinculada a seu uso no senso comum, mas também como categoria normativa, no âmbito das políticas oficiais do Estado.

Ainda que não destaquemos aqui a condição do território enquanto categoria normativa, é interessante tecer breves considerações sobre sua ampla difusão nesse âmbito. Na primeira década dos

⁵⁵ “No caso dos indígenas, fica evidente a diversidade de territorialidades em jogo e a dificuldade de impor-lhes um modelo ou prática exclusivista e uniforme de território. A seu modo e em distintos graus de intensidade, os grupos indígenas já viviam uma multiterritorialidade” (Haesbaert, 2014, p. 56).

⁵⁶ “... o uso que esses grupos fazem do território enquanto uma categoria da prática tem que ser muito bem avaliado – do contrário, o território se transforma em uma verdadeira panaceia que, por seu uso indiscriminado e sem rigor, acaba não tendo a capacidade problematizadora, explicativa e mesmo mobilizadora que poderia ter” (Haesbaert, 2014a, p. 54).

anos 2000, diversos governos latino-americanos adotaram políticas de base territorial e/ou regional. No caso da alegada “revolução bolivariana” do governo Hugo Chávez (2007), na Venezuela, esta afirmação é bem representativa:

[...] o território e sua organização político-territorial têm um peso sumamente grande no momento de se pretender realizar mudanças revolucionárias. Uma revolução não pode ser realmente uma revolução se não enfoca o problema geográfico e da distribuição do poder político, econômico, social, militar sobre o espaço (p. 4, tradução livre).

No caso brasileiro, entre diversas políticas ditas territoriais,⁵⁷ é interessante mencionar aquela relacionada à segurança, mais especificamente na criação das UPPs – Unidades de Polícia Pacificadora na cidade do Rio de Janeiro. Essa política de segurança, que chegou a ser associada a um projeto mais amplo denominado “Territórios da Paz”, é um bom exemplo para ilustrar a confrontação entre uma territorialização normativa proposta pelo Estado – neste caso, através do controle militarizado de espaços favelados– e aquela efetivamente partilhada pelos grupos sociais em seus espaços vividos.

Na expressão do próprio secretário de segurança do município do Rio de Janeiro por ocasião da instalação das UPPs, José Maria Beltrame, tratava-se de um programa que não visava a erradicar o tráfico, mas retirar de seu poder o “controle do território” em determinadas áreas da cidade. O discurso normativo sobre o território estava sempre presente: o *território* das favelas deveria ser “ocupado” ou “retomado”. A melhor evidência dessa razão política constituiu-se no ato simbólico de hastear a bandeira do Brasil em pontos estratégicos das favelas quando da ocupação pela corporação militar, como se essas antes não fizessem parte do território brasileiro.

⁵⁷ Para um balanço, no caso brasileiro, especialmente das políticas regionais, ver Afonso da Silva, 2016.

Por outro lado, a ação militarizada da “polícia pacificadora” acabava, muitas vezes, difundindo práticas territoriais autoritárias semelhantes às do próprio narcotráfico, como os toques de recolher. A imposição desse mecanismo de controle acabou gerando movimentos de resistência como o “Ocupa Borel” e o “Ocupa Alemão” que resultaram em reações populares representativas de uma inversão da lógica territorial dominante: à medida em que a polícia falava em “retomada” do território a população reagia com sua própria “reocupação” do território, contrariando o toque de recolher. Bem sintomática dessa resistência é a afirmação da ativista Mônica Simões: “O projeto de segurança nas favelas do Rio de Janeiro tem como discurso do governo e do secretário de Segurança Pública a *devolução dos territórios* aos favelados; então, se o território é dos favelados, *o território é nosso (...), a rua é nossa*”⁵⁸ (grifos nossos).

Outro exemplo relevante do uso prático das designações territoriais nas lutas é aquele difundido durante as mobilizações sociais que sacudiram o Chile em 2018/19. Justamente no final de 2018, a convite da universidade de Bío Bío, viajei para Concepción, terceira concentração urbana chilena. Presenciei ali o resultado de uma das manifestações pioneiras na descolonização dos espaços, a derrubada da estátua do *conquistador* Pedro de Valdivia da praça principal da cidade. Dois anos depois, a iniciativa seria reiterada em países do “centro” a partir do movimento *Black Lives Matter* nos Estados Unidos.

Nessa ocasião, tive a oportunidade de participar, em uma praça pública, de uma das assembleias autoconvocadas denominadas apropriadamente *asambleas territoriales*. Lembrando os movimentos de 2013 no Brasil, pelo menos em sua fase inicial, à esquerda, mas indo além, evidenciava-se a participação intensa dos jovens que, há vários anos, já vinham organizando grandes mobilizações em defesa da educação pública e gratuita. Os chilenos construíram *desde abajo* centenas de *cabildos* e assembleias territoriais por bairro, em uma

⁵⁸ Disponível em <http://www.youtube.com/watch?v=WK2t7Q-Zlkw> (acessado em fevereiro de 2013).

mobilização e em uma pedagogia política originais que demonstram o quanto a base geográfica, partindo de uma visão territorial integradora de base local, pode ser decisiva para a construção de projetos sociais transformadores.

Dos movimentos sociais urbanos aos dos povos originários, invoca-se o território não como simples espaço “sob controle”, “de segurança física”, mas também como espaço de vivência e apropriação simbólica. Como poderá ser visto no próximo capítulo, esses grupos de longa data transformam o espaço e elaboram territorialidades pautadas em um sentido distinto àquele de muitos grupos hegemônicos, o do território como território de vida (humana e não-humana), condição da própria existência do grupo. Aí teremos, sim, condições de encontrar uma –ou diversas– concepções territoriais específicas do espaço latino-americano, sobretudo enquanto categoria da prática – mas também como categoria analítica.

No campo acadêmico, intelectual, desde pelo menos o final dos anos ‘80, o território se projetava, principalmente via obra do geógrafo brasileiro Milton Santos, como a categoria analítica por excelência da Geografia, podendo até mesmo, por sua amplitude, confundir-se com o conceito de espaço geográfico (daí também mais uma justificativa para o uso, neste livro, da expressão giro espacial/territorial). A seguir, será abordada essa projeção analítica do conceito em sua interação com a perspectiva descolonial através da obra de alguns geógrafos brasileiros.

O giro multiterritorial de(s)colonial no âmbito analítico: contribuições de geógrafos brasileiros

Os intelectuais brasileiros tiveram pouca relevância ou estiveram praticamente ausentes no processo mais formal de nascimento do giro de(s)colonial da América Latina (vide a composição do movimento Modernidade/Colonialidade, já aqui comentada). Ao contrário, no que diz respeito à Geografia brasileira, podemos afirmar que

foi muito importante, direta ou indiretamente, o diálogo com o pensamento de(s)colonial, mesmo que muitos autores não tenham explicitado o diálogo nesses termos. Assim, a obra do geógrafo Milton Santos, como veremos, de longa data influenciou o pensamento sobre o espaço e o território no âmbito latino-americano. Isso justifica, por exemplo, sua presença como o único geógrafo na coletânea “Epistemologias do Sul”, organizada por Boaventura de Sousa Santos uma década depois de seu falecimento.

Milton Santos exerceu um papel pioneiro naquilo que aqui está sendo identificado como giro territorial (ao qual acrescento *multiterritorial*). Ao lado desse “protagonismo territorial” de Milton Santos temos o “protagonismo descolonial” do geógrafo que mais diretamente dialogou – e dialoga – com o pensamento de(s)colonial, Carlos Walter Porto-Gonçalves. Vários geógrafos de outros países, como a Argentina, o México, a Colômbia, o Equador e o Chile têm se somado nesse diálogo, mas seria impossível realizar aqui um balanço de todas essas contribuições, especialmente com um recorte em que são menos enfáticos, aquele sobre o território, motivo pelo qual me restringirei a uma análise das contribuições de Milton Santos e Carlos Walter Porto-Gonçalves, com incursões mais sucintas também por meu próprio trabalho.⁵⁹

Apesar desse olhar seletivo em torno de dois grandes autores, é importante reconhecer, ainda que de forma breve, o papel de outros geógrafos brasileiros anteriores no pioneirismo em relação a reflexões de cunho descolonial, ainda que não diretamente vinculadas ao conceito de território. Neste sentido, cabe destacar a contribuição trazida por Federico Ferreti em sua análise de elementos precursores

⁵⁹ No caso das contribuições da Geografia brasileira para o chamado giro (multi)territorial, a escolha desses autores não significa, entretanto, ignorar o papel também relevante de outros geógrafos, como Marcelo Lopes de Souza (debate sobre território [Souza, 1995], diálogo território-ambiente e incursões descoloniais [Souza, 2019a e 2019b]), Bernardo Mançano Fernandes (no diálogo com os movimentos sociais, especialmente o MST – Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra [Mançano Fernandes, 2005]) e Marcos Saquet (no intercâmbio com a Geografia italiana [Saquet, 2007]).

da descolonialidade na obra de geógrafos como Josué de Castro e Manuel Correia de Andrade. Com respeito a Andrade, Ferretti (2019a) afirma:

As análises de Andrade sobre as revoltas históricas no Nordeste e as lutas abolicionistas e quilombolas ao longo da história brasileira dão uma contribuição importante às interrogações de Spivak sobre a voz do subalterno: os subalternos brasileiros falaram através de seus atos, exercendo uma agência plurisecular e influência através da revolta, construção de comunidade e diferentes níveis de negociação que marcaram toda a história brasileira. (...) Decisivamente, Andrade proporcionou exemplos de como envolver-se em reflexões críticas sobre espaços subalternos, apesar das limitações dos arquivos coloniais (...) (p. 1646, tradução livre).⁶⁰

Ferretti (2019b) aponta Josué de Castro como um precursor no uso “crítico” do termo geopolítica (especialmente em seu famoso trabalho “Geografia da fome”, de 1946, e depois em “Geopolítica da fome”, de 1951) e, mesmo através de posições muitas vezes ambíguas, identifica em sua obra diversas questões geopolíticas que só hoje estão sendo explicitadas. Ferretti posiciona as contribuições de Castro na encruzilhada entre diferentes culturas, muito próximo daquilo que Mignolo denominou pensamento fronteiro ou liminar.

Finalmente, outros geógrafos brasileiros que já não estão conosco, mesmo que não focalizem o conceito de território, merecem ser lembrados nessa busca, ainda que implícita, por um pensamento geográfico próprio ao nosso contexto, ou que releia criticamente as teorias “do Norte”. Moreira (2010), ao se perguntar se “há uma

⁶⁰ No original: “Andrade’s analyses of the historical revolts in the northeast and of the abolitionist and quilombola struggles throughout Brazilian history make an important contribution to Spivak’s interrogations on the subaltern’s voice: Brazilian subalterns spoke through their acts, exerting a plurisecular agency and influence through revolt, community building, and different levels of negotiation that marked the entire Brazilian history. (...) Crucially, de Andrade provided examples on how to engage in critical reflections on subaltern spaces despite the limitations of colonial archives (...)”.

Geografia brasileira” escolhe, entre outros, Josué de Castro, Aziz Ab’Saber, Carlos Augusto Monteiro, Bertha Becker e Milton Santos para elaborar uma (difícil) resposta. Ficam aqui também esses nomes como provocação para futuro desdobramento em uma análise mais ampliada das raízes da descolonialidade na Geografia brasileira.

A perspectiva latino-americana no tratamento do território em Milton Santos

Milton Santos (1926-2001) foi um geógrafo único pela riqueza de sua trajetória de vida e de reflexão acadêmica. O acúmulo de experiências em diversos países ditos periféricos, da Tanzânia à Venezuela, permitiu-lhe construir um olhar geográfico de certo modo “terceiro-mundista” (termo que ele próprio frequentemente utilizava), certamente antecipando elementos que hoje denominamos de de(s) coloniais. Esse traço fica evidente, por exemplo, em uma de suas principais contribuições teóricas, a dos dois circuitos da economia urbana (Santos, 1979b) e no próprio título de um livro como “O papel do geógrafo no Terceiro Mundo” (Santos, 2009). Isso não diminui, é claro, seu profundo engajamento com o pensamento do “Norte”, através de vivência também em países como França e Estados Unidos, em um diálogo de mão dupla (como demonstra, por exemplo, a antecipação feita por Santos à crítica da “ideologia do desenvolvimento” na análise de Ferreti e Pedrosa, 2018).

A envergadura e a multiplicidade de sua obra, tanto em termos temáticos quanto teóricos,⁶¹ dificulta um balanço geral de suas proposições, mesmo se nos restringimos ao enfoque territorial. No tema do território, entretanto, contamos com uma síntese já produzida, pelo menos no que diz respeito a suas publicações em livro (acrescidas de um artigo considerado chave, “O retorno do território”; Santos, 1994):

⁶¹ Moraes (2013, p. 12) fala que “um ecletismo genérico permeia toda a sua produção” e que há uma constante “convivência de posturas metodológicas díspares”, “variedade de influências” que seria defendida pelo próprio Milton Santos.

o livro “Território na Geografia de Milton Santos”, de Antônio Carlos Robert de Moraes (2013).

Segundo Moraes, o conceito de território vai gradativamente tomando proeminência sobre o conceito de região na obra de Milton Santos e um marco divisor se encontra no livro “O espaço do cidadão” (Santos, 1987), considerado o “primeiro trabalho do autor no qual o conceito de território emerge com grande centralidade na estruturação do argumento apresentado” (p. 59). Embora em momentos iniciais Santos associe mais o território com a materialidade ou com o conjunto (ou “sistema”) de objetos e o espaço geográfico mais com as relações sociais (ou o “sistema de ações”), aos poucos essas noções de espaço e território se aproximam e culminam, em suas últimas obras, com a sinonímia entre espaço geográfico e território – ou, pelo menos, entre espaço e o que ele denomina “território usado”.⁶²

Assim, se nasce como simples materialidade, como “forma” ou como dimensão do espaço vinculada mais aos “objetos”, o território logo adquire conotações mais amplas, até ser considerado como nosso “quadro de vida”. Já na análise do livro “Espaço e Método”, de 1985, Moraes identifica de modo mais explícito o destaque dado por Milton Santos à configuração do território pelas empresas ou firmas, cujo poder suplantaria o dos Estados, e pelos fluxos, em detrimento dos objetos ou “fixos”. A “fluidez” do território a partir daí passaria a ser uma preocupação recorrente.

Com “O espaço do cidadão”, Santos amplia seu enfoque territorial introduzindo uma dimensão, a dimensão cultural, que só será retomada com mais ênfase uma década depois em “A natureza do espaço” (Santos, 1996). Em um item denominado “Territorialidade e cultura”, ele afirma que “cultura e territorialidade são, de certo modo, sinônimos”, podendo associar-se “desterritorialização” com “desculturização” (p. 61), processo que depois ele irá associar também

⁶² Sobre essa sinonímia problemática entre território e espaço, ele afirma: “Na verdade, eu renunciei à busca dessa distinção entre espaço e território. (...) Eu uso um ou outro, alternativamente, definindo antes o que eu quero dizer com cada um deles” (Santos, 2000a, p. 26).

às migrações (p. 62). Embora possamos alegar que se trata de territorialidade mais do que de território, logo adiante ele acrescenta:

O território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos, moramos, mas também um dado simbólico. A linguagem regional [*aqui regional parece surgir como uma perspectiva territorial*] faz parte desse mundo de símbolos, e ajuda a criar esse amálgama, sem o qual não se pode falar de territorialidade (Santos, 1994, p. 61).⁶³

Em um dos textos mais reveladores sobre território, “O retorno do território”, de 1994, Milton Santos critica a concepção moderna de “conceitos puros”, a-históricos, e considera o território como um conceito historicamente mutável e “híbrido” (condição que, inspirada em Bruno Latour, é retomada em Santos, 1996, cap. 3). Assim, de maneira ampla e em uma concepção problemática do “território em si”, “o que ele tem de permanente é ser nosso quadro de vida” e “o que faz dele objeto de análise social” é seu uso, “e não o território em si mesmo” (p. 15). É nesse mesmo trabalho que o autor associa de maneira explícita “território usado” e espaço –o território–“forma” (“território em si”) seria substituído pelo território usado como “objetos e ações, sinônimo de espaço humano” (p. 16).

Uma perspectiva descolonial latino-americana do pensamento de Milton Santos (2009) sobre território –ou, mais amplamente, sobre espaço– fica clara quando percebemos, no conjunto de sua obra, as propostas de uma leitura “periférica” –ou, em suas palavras “terceiro-mundista”– e o diálogo, ainda que muitas vezes sutil ou contestador, com autores considerados descoloniais, como Franz Fanon, Pablo González Casanova e Aníbal Quijano. Já em “O trabalho do

⁶³ Como me envolvi com o tema da identidade regional/territorial desde o mestrado (dissertação de 1986 publicada em Haesbaert, 1988), quando Milton Santos me convidou para participar de sua pesquisa, acredito, modestamente, que nossos diálogos, especialmente durante a tese de doutorado (de cuja banca de qualificação ele participou, prefaciando depois sua versão em livro), fizeram alguma diferença na assimilação desse viés identitário, ainda que sutil, em alguns de seus últimos trabalhos.

geógrafo no Terceiro Mundo”, publicado originalmente na França em 1971, ele procura pensar a especificidade do espaço nos países “subdesenvolvidos” (termo muito utilizado na época):

... a definição de espaço nos países subdesenvolvidos, mesmo tomando-se como base sua natureza íntima, não é comparável às definições adotadas nos países desenvolvidos, as quais frequentemente aparecem como alguma coisa geral (p. 122).⁶⁴

Suas referências a Quijano e González Casanova em “A periferia está no polo, o caso de Lima, Peru” (Santos, 1979a) e em “O espaço dividido” (Santos, 1979b), no entanto, é para contestá-los:

A nível do país, a associação muitas vezes feita entre o que se decidiu chamar de “colonialismo interno” (P. Gonzalez Casanova, 1969) [*aqui, em uma nota, ele cita autores da “extensiva bibliografia” sobre o tema, onde inclui F. Fanon e A. Quijano*] e a “troca desigual” (A. Emmanuel, 1969) só serve para embaralhar as cartas. Se existe a troca desigual entre países, tal conceito não é transferível às relações internas, entre subespaços de uma mesma nação (P. Jalée, 1969, p. 161) (Santos, 1979a, p. 61).

Sem dúvida, na situação atual dos países subdesenvolvidos, os lucros acumulados pelos grupos dominantes constituem um obstáculo a que os grupos dominados aumentem sua participação nos resultados do trabalho coletivo. Mas esse “colonialismo interno” vai buscar sua explicação no “colonialismo externo”; este é responsável pela seleção das regiões capazes de polarizar e das firmas ou indivíduos capazes de se beneficiarem com essa polarização. Esses indivíduos não são obrigatoriamente estrangeiros, como afirma Gonzalez Casanova (1969), (...). Entretanto, o importante a ser ressaltado é a filiação direta do que é chamado de colonialismo interno em relação à dependência externa (Santos, 1979b, p. 232).

⁶⁴ A partir daí, ele identifica diversas características – o espaço dos “países subdesenvolvidos” seria derivado [na associação com “uma vontade longínqua”], aberto [desocupado ou desprezado], seletivo, descontínuo/fracionado, menos fluido, mais instável e diferenciado (no jogo entre “tempos externos” e “tempos internos”).

Fica nítido aqui o enfoque ao mesmo tempo de pretensão totalizante e reconhecedor da especificidade periférica ou latino-americana no que concerne à organização espacial da sociedade. A ampliação do conceito de território ao longo de sua obra, incorporando diferentes dimensões, faz dele uma categoria de análise cada vez mais central na sua “família de conceitos” (termo do próprio autor). No final de sua trajetória, Milton Santos volta a destacar a dimensão vivida e praticada do território. Em “Brasil: território e sociedade no início do século XXI” (Santos e Silveira, 2001), ele afirma:

Por território entende-se geralmente a extensão apropriada e usada. Mas o sentido da palavra *territorialidade* como sinônimo de pertencer *àquilo que nos pertence ...* esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde da existência do Estado. (...) Mas a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que, entre os seres vivos, é privilégio dos homens.

Em um sentido mais restrito, o território é um *nome político* para o espaço de um país. (...) pode-se falar de territorialidade sem Estado, mas é praticamente impossível nos referirmos a um Estado sem território (p. 19, grifos dos autores).

Milton Santos expressa aqui um certo titubeio entre o território como espaço político do Estado-nação e a leitura mais ampla que envolve todo o espaço apropriado, “usado”. Em diversas ocasiões, ele defende a dupla conotação do território não somente como recurso, mais funcional, mas também como abrigo (comportando ainda “uma parcela de emoção”), nem sempre explicitando a origem dessa caracterização na obra do geógrafo francês Jean Gottman (1973). Entretanto, não há dúvida que, coerente com suas influências marxistas (ainda que com fontes e cruzamentos muito diversos),⁶⁵ o au-

⁶⁵ “Como afirmara em entrevista pouco antes de falecer, Milton Santos preferia pensar em si não como um marxista, mas sim como um *marxizante*, o que ganha sentido na sua repulsa aos jargões e às citações fora de contexto, assim como o reconhecimento

tor acaba priorizando a dimensão econômica no conjunto de suas reflexões sobre o espaço e o território.⁶⁶

A identificação de elementos de descolonialidade na obra do autor, entretanto, deve ir além de seu legado teórico mais articulado, estendendo-se para a rica intuição que o levou a elaborar noções criativas, ainda que às vezes demandando maior elaboração, como a “flexibilidade tropical” e o “tempo lento” como força dos fracos (Santos, 1994b). Criticando uma genérica flexibilidade capitalista –que, na verdade, ele lê como rigidez no moderno ambiente urbano– destaca a especificidade “dos países do Terceiro Mundo”, onde seria mais adequado falar de uma “flexibilidade tropical de que as grandes cidades dispõem e que atenua o tamanho de sua crise” (p. 80). Assim:

... as grandes cidades do Terceiro Mundo são, por um lado, rígidas na sua vocação internacional e, por outro, são dotadas de flexibilidade, graças a um meio ambiente construído que permite a atuação de todos os tipos de capital e, desse modo, admite a presença de todos os tipos de trabalho (p. 79).

É esse “meio ambiente construído” que oferece resistência à racionalidade hegemônica, retratando “a diversidade de classes sociais, de diferenças de renda e de modelos culturais”. À “cidade informada” e aos “espaços inteligentes” opõem-se “a maior parte da aglomeração onde os tempos são lentos, adaptados às infraestruturas incompletas ou herdadas do passado, os espaços opacos que também aparecem como zonas de resistência” (p. 79). Esses “espaços opacos”, frente às “áreas luminosas” não são regidos pela precisão da razão, mas pela “aproximação” e abertura, pela lentidão e não pela aceleração.

to de que devemos desenvolver uma teoria maior que a dos nossos mestres, para que eles não sejam inúteis” (Machado, 2016, p. 85).

⁶⁶ Vide a análise realizada em “O mito da desterritorialização” (Haesbaert, 2004), especialmente páginas 58 a 61. Nela conclui-se que “a grande ênfase à ‘funcionalização’ e ao conteúdo técnico do território permite incorporar a leitura do território feita por Santos em uma perspectiva econômica” (p. 61).

Frente aos “tempos rápidos da competitividade”, Milton Santos (2000), às vezes excedendo-se em um certo binarismo que oculta contradições entre os “de baixo”, inverte a equação que associa velocidade (dos hegemônicos) a fortalecimento e acredita na potência criativa e solidária incorporada pelos “homens lentos”. Mergulhados nas territorialidades de suas lutas cotidianas, os “de baixo” teriam maior margem que a esfera da racionalidade hegemônica para a espontaneidade e a criatividade. Surgem então, diz o autor, “contra-racionalidades, racionalidades paralelas corriqueiramente chamadas irracionalidades”, “produzidas e mantidas pelos que estão ‘embaixo’, sobretudo os pobres”. E acrescenta, lembrando um de seus filósofos preferidos, Sartre, “para quem a escassez é que torna a história possível, graças à ‘unidade negativa da multiplicidade concreta dos homens’” (p. 121). Assim, de modo otimista:

Essa cultura da vizinhança valoriza, ao mesmo tempo, a experiência da escassez e a experiência da convivência e da solidariedade. É desse modo que, gerada de dentro, essa cultura endógena impõe-se como um alimento da política dos pobres, que se dá independente e acima dos partidos e das organizações. (...) Isso seria aparentemente uma fraqueza, mas na realidade é uma força, já que se realiza, desse modo, uma integração orgânica com o território dos pobres e o seu conteúdo humano (pp. 144-145).

Para além de fundamentos “descoloniais” implícitos em sua obra –especialmente em relação ao conceito de território aqui enfatizado–, é importante perceber a imensa contribuição teórica de Milton Santos não apenas através desse olhar “latino-americano para a América Latina”. Por sua formação e experiência acadêmica ampla, transitando por vários continentes e, assim, por diversas influências epistêmicas, Milton Santos manifesta-se, sobretudo, mais do que como um pensador do/sobre o Brasil ou a América Latina, como um intelectual que ousou ler o mundo a partir desse “lugar de fala” brasileiro-latino-americano (mas também, em doses menores, francês, norte-americano e mesmo africano, com sua passagem pela Tanzânia).

Foi assim que ele propôs conceitos como os de “meio técnico-científico informacional” e “formação socioespacial” em um projeto ambicioso de caracterizar, ao mesmo tempo, a globalização capitalista em seu conjunto e a especificidade de suas concretizações espaço-temporais. Dentro da majoritária filiação econômico-materialista de sua obra emerge o fértil conceito de formação socioespacial, claramente posicionada frente ao território do Estado-nação e conjugando espaço e tempo de tal forma que antecipa aquilo que, posteriormente, Harvey e Soja reivindicariam como um materialismo histórico e geográfico. Segundo Machado (2016):

(...) a análise geográfica do Brasil em Milton Santos pode ser situada em uma certa tradição crítica de interpretação do Brasil, na qual podemos incluir Caio Prado Jr., Celso Furtado e Florestan Fernandes, apenas para dar alguns exemplos. Não apenas por ter se apropriado da matriz marxista, mas, sobretudo, por ter formulado uma teoria geográfica voltada à realidade brasileira e latino-americana. O conceito de formação socioespacial é fundamental nesse empreendimento e, se sua operacionalização não foi esgotada na obra de Milton Santos [*pouco explorada em seu principal trabalho sobre o Brasil: Santos e Silveira, 2001*], ostenta ainda múltiplas possibilidades analíticas a serem exploradas. Abre-se, assim, uma agenda de pesquisa em que investigações relativas à relação entre Estado e sociedade civil, às relações étnico-raciais e à constituição das classes sociais no Brasil possam ser realizadas a partir da formação socioespacial (p. 95).

Uma visão integradora do território já aqui destacada, presente sobretudo na fase final de sua trajetória, vincula a funcionalidade material econômico-política e os referenciais simbólicos da realidade vivida. Essa imbricação entre territórios político-econômicos, basicamente funcionais, e as territorialidades culturais, simbólico-identitárias, sem dúvida pode ser considerada traço marcante de um pensamento latino-americano sobre o território. Ela expressa práticas territoriais densas, como aquelas vivenciadas pelos chamados povos originários e que serão desdobradas no próximo capítulo. Essa

abordagem descolonial aparece de forma mais explícita na obra de Carlos Walter Porto-Gonçalves, a ser analisada a seguir.

A contribuição descolonial sobre território na obra de Carlos Walter Porto-Gonçalves⁶⁷

Carlos Walter Porto-Gonçalves é outro geógrafo brasileiro que tem trazido uma relevante contribuição ao debate territorial, com repercussões em grande parte da América Latina. Isso se deve principalmente ao seu envolvimento muito próximo de distintos movimentos sociais de resistência (ou de r-existência, como ele prefere) e do chamado pensamento descolonial, através do diálogo com autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Enrique Leff e Boaventura de Sousa Santos.

A obra de Porto-Gonçalves (2002) não tem uma proposta de sistematização teórico-sistemática, como a de Milton Santos, mas, por outro lado, aproxima-se diretamente da realidade das lutas sociais e, com isso, do território – e dos processos de des-territorialização – como categoria da prática, através de um olhar mais atento para sua utilização no cotidiano desses movimentos de r-existência. Por isso, pode ser considerado o geógrafo que mais dialoga e contribui para o debate descolonial na América Latina.

Provavelmente, em grande parte por estar envolvido com essas lutas, ele também expande a concepção de território, que se aproxima assim da noção de espaço geográfico, embora mantendo uma ampla matriz política, principalmente ao enfatizar as “grafias da terra” ou os limites territoriais como “essência da política”:

O espaço geográfico e o território se colocam como conceitos-chave para a compreensão dos complexos que ora põem em crise o mundo moderno-colonial (...). Afinal, uma das questões centrais que se apresenta nos dias de hoje diz respeito, exatamente, às novas grafias da

⁶⁷ Agradeço ao autor (amigo e parceiro intelectual) pelo diálogo sempre vigoroso e pelas sugestões feitas a esta parcela do texto.

terra, aos novos limites territoriais e, como a definição de limites é a própria essência da política, é toda a questão dos protagonistas que está em jogo (p. 309).

Inspirando-se em Pierre Bourdieu e Hannah Arendt, lembra-nos que protagonista é aquele que principia a ação e que, em uma sociedade democrática, não cabe somente ao Príncipe a prerrogativa de principiar a ação. Grafar a terra, geo-grafar, para o autor, não está apenas vinculado ao soberano, ao Estado, mas a todo grupo/classe que procura dar um sentido à vida prática através da conformação de territórios.

“Dessubstancializando” o território (em sua condição de simples “recurso”, poderíamos dizer), o autor afirma que se trata de uma “categoria *espessa* que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado”. Aqui apropriação equivale à territorialização e “enseja identidades –territorialidades– que estão imersas em processos sendo, portanto, dinâmicas e mutáveis, materializando em cada momento uma determinada ordem (...)” (pp. 310-311). Assim, devemos sempre trabalhar em uma tríade entre território, territorialidade e territorialização. O conceito de território, até há pouco naturalizador da figura do Estado, teria sido “desnaturalizado” por grupos como os camponeses, os indígenas e os afrodescendentes, assinalando o convívio de múltiplas territorialidades dentro do mesmo território estatal.

Dialogando com Milton Santos, Porto-Gonçalves (2002) faz questão de enfatizar, ao mesmo tempo, a dimensão material e simbólica do território em sua “geograficidade” (concepção recorrente cujas raízes, em geógrafos como Eric Dardel, merecia ser aprofundada). Obviamente essa materialidade inclui as “condições naturais”, dimensão que o autor sempre enfatizou ao desenvolver diversos trabalhos discutindo as relações sociedade-natureza –desde “Paixão da Terra”, de 1984 (que abre com a expressão “o conceito de natureza não é natural”), em uma linha mais claramente marxista, e “Os (des) caminhos do meio ambiente”, de 1989, onde se identifica a influência

de filósofos como Castoriadis (em sua crítica a postulados marxistas) e Edgar Morin (em seu pensamento sobre a complexidade).

Enfatiza-se a composição do território através de suas delimitações e dos “protagonistas” responsáveis pelo estabelecimento de fronteiras. Assim:

As fronteiras, enquanto limites, trazem nelas mesmas o *front*, seja ele diplomático ou militar, que as instituem. A fronteira é, quase sempre, a consagração de uma determinada correlação de forças políticas e, como tal, tende a estender o *front* que a engendrou, naturalizando-a. E não olvidemos o front interno, onde as lutas pela definição dos limites se fazem mais sutis [...] (p. 323, grifos do autor).

Esse olhar tanto sobre os “fronts” externos quanto internos ao Estado-nação leva o autor a criticar o persistente “rechaço a pensar o território mais além da visão eurocêntrica, profundamente impregnada pelo Direito Romano [ou por sua leitura seletiva] e sua legitimação do direito de propriedade (melhor seria dizer, dos proprietários)” (2013, p. 139, tradução livre). Trata-se, contudo, como já foi salientado, da leitura ainda dominante em geografias de matriz anglo-saxônicas que enfatizam, sobretudo, o território na sua perspectiva mais estritamente político-funcional. Até mesmo um autor inspirador de pensamentos libertários e com uma concepção muito aberta de poder, como Michel Foucault, acaba utilizando o termo território apenas em sua vinculação com o poder soberano, com a soberania do Estado (Foucault, 2008).

Porto-Gonçalves trabalha também com a concepção de “tensão de territorialidades”, com a qual analisa exemplos como o da Colômbia, onde o fenômeno que melhor representa esse embate seria o dos *desplazados* (deslocados). Processos como esse colocariam em xeque a atual “geopolítica do mundo moderno-colonial”. Neste caso, trata-se muito mais dos “sem-território” do que simplesmente dos “sem-terra”. A principal tensão de territorialidades se desenha, assim, entre a lógica hegemônica e as lógicas ou saberes subalternos, onde se contrapõe, por exemplo, o coletivo/comunitário frente ao privado.

Ainda que não dialogando explicitamente com a concepção já posta (especialmente em Haesbaert, 2004), emerge também a noção de multiterritorialidade –com exemplos tanto no que se refere à produção de coca e cocaína (em suas diversas dimensões– histórico-culturais, econômicas e geo/políticas) quanto em relação aos grupos migrantes subalternos em suas múltiplas mobilidades territoriais. Preocupado com a situação dos “dominados”, Porto-Gonçalves (2013) fala tanto da “reinvenção” dos territórios em termos hegemônicos quanto das territorialidades de r-existência, construídas de baixo para cima. “Tenhamos sempre em mente”, diz ele, “que o dominado potencialmente *pode* viver sem dominação”. Em um diálogo com as lutas concretas pelo território, mais especificamente em relação ao povo miskito, na Nicarágua, ele afirma:

[...] vemos o protagonismo dos povos originários e dos afrodescendentes reconfigurando as lutas camponesas que passam cada vez mais a incorporar novas dimensões, como a natureza, a cultura e o território. Ou melhor, o território enquanto natureza e cultura, enfim, enquanto territorialidade (p. 167, tradução livre).

Assim, Porto-Gonçalves busca reavaliar o conceito de território à luz da realidade latino-americana e, em especial, da força de r-existência dos grupos subalternos:

Não compreenderemos a emergência de movimentos sociais com forte potencial emancipatório na América Latina e no Caribe se permanecemos prisioneiros de categorias analíticas pensadas a partir de uma realidade específica como Europa, por mais que tenhamos nos acostumado com o eurocentrismo, a ideia de um pensamento universal e, assim, válido em qualquer circunstância. (...) entre nós, a colonialidade sempre foi parte de nossa formação moderna (...). Assim, dizer colonialidade é dizer também que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo (...). Aqui, mais que resistência, que significa retomar uma ação anterior e, assim, é sempre uma ação reflexa, o que temos é r-existência, isto é, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua

nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir de um topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, atua entre duas lógicas (p. 169).

Porto-Gonçalves muda o foco do território enquanto categoria de análise genérica forjada a partir de uma matriz hegemônica europeia (e norte-americana) moderno-colonial para um território como categoria *também* da prática, produzido em meio às múltiplas lutas de r-existência dos diferentes grupos subalternos que, do espaço rural ao urbano, marcam a diversidade geo-histórica latino-americana.

A leitura de autores como Milton Santos e Carlos Walter Porto-Gonçalves sobre o território compõe uma abordagem que inclui um olhar (também) latino-americano na medida em que primeiro, ainda que de modo diferenciado em cada perspectiva, promove uma concepção ampla, integradora e não funcional, estatal e/ou tecnicista de território. Ainda que Milton Santos enfatize a dimensão técnico-informacional, hegemônica, não deixa de reconhecer, especialmente em seus últimos trabalhos, a dimensão vivida e mesmo afetiva do território – o território visto através de seu uso concreto, como nosso “quadro de vida”. Porto-Gonçalves, por sua vez, promove uma visão de território integradora a partir de um diálogo mais próximo com os movimentos e as lutas sociais, revelando sua abertura para o intercâmbio com o território como categoria da prática.

Tomo a liberdade de recordar aqui a correspondência possível também com meu próprio trabalho, na medida em que, ainda que mantenha o foco conceitual nas relações de poder, amplio essa concepção ao incorporar de modo muito explícito a dimensão simbólica do poder. Enfatizo ainda o caráter múltiplo do território através de concepções como multi e transterritorialidade (discutidas no capítulo final deste livro). Ressaltando os sujeitos e a ação de des-reterritorialização sobre o produto, o território, afirmo:

Se territorializar-se envolve sempre uma relação de poder ao mesmo tempo concreta e simbólica, [...] é evidente que, como toda rela-

ção de poder, a territorialização é desigualmente distribuída entre seus sujeitos e/ou classes sociais e, como tal, haverá sempre, lado a lado, [...] territorializados que desterritorializam por uma reterritorialização sob seu comando e desterritorializados em busca de uma outra reterritorialização, de resistência e, portanto, distinta daquela imposta por seus desterritorializadores. Esta constatação [...] implica identificar e colocar em primeiro plano os sujeitos da des-re-territorialização, ou seja, quem des-territorializa quem e com que objetivos (Haesbaert, 2004, p. 259).

Como afirma Porto-Gonçalves (2013), é necessário superar a lógica dicotômica, “lógica do isto *ou* aquilo e, definitivamente, aceitarmos as lógicas relacionais, plurais e que apontemos para territorialidades de outros tipos” (p. 182). Por isso, ele conclui:

Não se trata de reificar nenhuma conformação territorial a priori, seja ela qual for. Já vimos que os territórios não existem a não ser pelas relações sociais e de poder que os conformam e, assim, sempre afirmam os sujeitos sociais que por meio deles se realizam. Por isso, mais que a idealização de qualquer territorialidade é preciso verificar as relações que as conformam (p. 185).

Outras considerações

Provavelmente a maior contribuição de uma perspectiva (latino) americana sobre o território esteja na ênfase à multiplicidade de condições para a realização das relações espaço-poder –em outras palavras, a multiterritorialidade, incluindo-se aí, especialmente para alguns grupos, o jogo indissociável com as forças da dinâmica da natureza. É assim que se reconhece hoje um número expressivo de grupos subalternos cultural e territorial/ecologicamente diferenciados que, através de suas práticas, r-existências e lutas, incitam-nos a compreender e a elaborar novas concepções de território, sempre pautados pela ideia de multi ou pluriterritorialidade.

Essas concepções são construídas, se não no conjunto de uma realidade latino-americana (até porque, como vimos, este é um recorte de herança colonial), pelo menos na especificidade das relações que esses grupos desdobram com seus respectivos espaços/“naturezas”. Nessa construção, como será aprofundado no próximo capítulo, eles sempre buscam valorizar uma visão integrada que não secciona as dimensões econômica, cultural, política e “natural” do espaço geográfico, mas busca restabelecer, cada um à sua maneira e dependendo das propriedades de seu meio, certa unidade ou articulação pela consideração das próprias bases ecológicas, fundamentais à reprodução dos grupos e, de modo mais amplo, da própria vida humana em seu conjunto.

No Brasil, desde a constituição de 1988, reconhece-se o direito ao território por parte de diversos grupos denominados povos tradicionais. Cada um deles é (auto)definido com base, entre outros elementos, em uma relação própria com a terra, com o chamado meio natural ou, mais amplamente, com seu território. Territórios que são definidos e construídos ao longo de processos específicos de organização e resistência. Assim, por exemplo, para Maria de Fátima Alves, apanhadora de flores na Serra do Espinhaço, no estado de Minas Gerais: “até 2002, vivíamos com nosso modo de vida na invisibilidade e a invisibilidade garantia nosso modo de vida. O autorreconhecimento veio da necessidade de defesa do nosso território”.⁶⁸

É a ameaça à “garantia” de um determinado “modo de vida”, humano e não-humano, agora visibilizado, que leva à “defesa do *nosso* território” por parte dos chamados povos tradicionais. No caso das apanhadoras de flores, a busca de autorreconhecimento só se deu a partir do momento em que se tornaram “visíveis” e, por isso, também tiveram seu espaço cobiçado. Enquanto seu espaço era uma espécie de sobra, “resto”, esquecido, não despertava interesses externos, não estando, portanto, diretamente ameaçado.

⁶⁸ Disponível em: <http://reporterbrasil.org.br/comunidadestradicionais/o-levanted-das-comunidades-tradicionais/> (acessado em 3 de julho de 2018).

São muitos os casos em toda a América Latina de grupos culturais subalternos que permaneceram invisibilizados (uns poucos ainda permanecem, como os indígenas isolados da Amazônia), praticamente confinados em áreas remotas e pouco acessíveis. Hoje, principalmente com o acirramento do padrão extrativista do capitalismo de acumulação por despossessão (nos termos de David Harvey) dominante na região, mesmo essas áreas mais recuadas são objeto da ganância de grandes corporações, especialmente madeireiras e mineradoras.

Enquanto esse modo/espço de vida não estava ameaçado, o grupo não percebia a necessidade de defini-lo como “seu território”. A consciência dessa ameaça também se deu, é claro, via conquistas jurídicas (como as da constituição de 1988 no Brasil), que garantiram o reconhecimento do grupo através da definição e conquista de um território. Trata-se de um complexo amálgama entre resistência à legislação que os exclui e o recurso a brechas no aparelho do Estado capazes de legitimar, pelo menos em parte, o objetivo de suas lutas. Assim, essas conquistas legais têm um papel ambíguo: ao mesmo tempo em que representam o fruto de uma resistência, podem institucionalizar a luta dentro do mesmo aparato que as reprime – por outro lado, essas conquistas são um produto da luta que, uma vez legitimadas, podem novamente fomentá-las. Como não se trata de uma simples luta pela terra –como aparentava em seu início o pioneiro Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST)– é a própria sobrevivência desses grupos que está colocada em risco. Por isso, como veremos no próximo capítulo, autores como Escobar (2015) falam de uma ontologia territorial, o território como condição fundamental da própria existência.

Esse forte vínculo com a defesa da terra/território e de seus recursos, não somente como fonte de sobrevivência do grupo, mas por uma consciência com os riscos de sobrevivência da própria espécie como um todo sobre o planeta, levou a socióloga Maristella Svampa (2019a) a reconhecer um giro *ecoterritorial* como *tendência* no contexto latino-americano, ao destacar a premência das questões ecológicas aí envolvidas. Para a autora, o “giro ecoterritorial”:

... é uma percepção do modo como pensamos e demonstramos a partir da perspectiva das resistências coletivas e das atuais lutas socioambientais centradas na defesa da terra e do território. (...) refere-se à construção de quadros de ação coletiva, que funcionam tanto como estruturas de significado quanto como esquemas de interpretação alternativa como produtores de subjetividade coletiva (p. 40, tradução livre).⁶⁹

Em sua leitura, a maior novidade é a articulação promovida entre os mais diferentes atores, de onde emerge um discurso independente dos grupos hegemônicos e que valoriza os conhecimentos locais, em especial os saberes indígenas e camponeses, grupos que ainda mantêm um vínculo mais forte com a “natureza” (p. 40). Cria-se, deste modo, um “paradigma relacional baseado na reciprocidade, complementaridade e cuidado”. A abrangência do giro ecoterritorial ajuda a compreender “o surgimento de um novo sistema de lutas”, gerando uma “linguagem alternativa” que ressoa nesse “espaço latino-americano de lutas”. Assim, “essa estrutura comum de significado articula lutas indígenas, militância territorial-ecológica e perspectivas [eco]feministas”⁷⁰ (p. 41).

Não se trata, contudo, de uma visão unívoca e monolítica do movimento: “é necessário ler a virada ecoterritorial como uma tendência que atravessa as lutas e constrói uma estrutura mais amplamente inteligível”⁷¹ (p. 42). É nesse sentido que preferimos falar de giro multi

⁶⁹ No original: “... is a realization of the way in which one thinks and demonstrates from the perspective of the collective resistances and the current socio-environmental struggles centered on the defense of land and territory. (...) refers to the construction of collective action frameworks, which function both as structures of meaning and schemes of alternative interpretation as collective subjectivity producers”.

⁷⁰ No original: “the wide-ranging topics of the eco-territorial turn account for the emergence of a new system of struggles, with the gestation of an alternative language that has strong resonance within the Latin American space of struggles. This common framework of meaning articulates indigenous struggles, territorial-ecological militancy, and feminist perspectives ...”

⁷¹ No original: “is necessary to read the eco-territorial turn as a trend that runs through the struggles and constructs a more generally intelligible framework”.

ou pluriterritorial, à medida em que ele se traduz em uma diversidade de manifestações relacionadas a diferentes modalidades de lutas territoriais, centralizadas não apenas nas lutas indígenas, ecológicas e/ou feministas.

O giro multiterritorial incorpora as periferias urbano-metropolitanas, onde vemos surgir outros movimentos alternativos de base territorial, envolvendo outras formas de organização solidária em “comunidades” – como são denominadas muitas favelas brasileiras. Neste caso, onde a questão ecológica pode não ser (ainda?) tão premente, reproduzem-se lutas contra a precarização territorial (pela moradia, pela água, pela saúde), que podem ser também lutas indígenas, negras, feministas.

A diversidade desses espaços, que podem ser etnicamente bastante diversos, proporciona –por vezes, exige– um diálogo mais intenso com o outro, com o mestiço, o *criollo*, com as diferentes manifestações de gênero, etc. Neste caso, como discutiremos ao final, mais até do que uma multi ou pluriterritorialidade, é de uma transterritorialidade que se trata, pois, às vezes, até por uma questão de sobrevivência, é necessário viver transitando por diferentes territórios/territorialidades, inclusive aquelas que se dão entre os circuitos legais e ilegais do comando político e da economia.

Finalmente, na busca por um maior rigor teórico-conceitual e uma maior operacionalização metodológica, é importante não pensar o território no sentido excessivamente amplo e generalizável em que ele se torna praticamente sinônimo de espaço –esta que, no capítulo 5, será tratada como uma das “armadilhas do território”–. Sem dúvida, entretanto, deve-se reconhecer que, se há um giro territorial neste espaço-tempo que denominamos latino-americano, ele é múltiplo e ocorre em diversas frentes: no âmbito das políticas públicas, no campo mais estritamente intelectual (sob a influência de autores como Milton Santos) e, sobretudo, no contexto dos discursos e práticas/lutas sociais dos grupos subalternos, especialmente dos povos originários –daí o destaque a eles concedido no próximo capítulo–.

4. Território como r-existência: do corpo-território ao território-corpo (da Terra)

... la invitación que deja la propuesta cuerpo-territorio es mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes y, a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y, por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro”... (Cruz Hernández, 2017, p. 43).

Uma das grandes contribuições da leitura latino-americana sobre o território se deve ao fato de que ela parte da esfera do vivido, das práticas ou, como enfatizava o geógrafo Milton Santos, do “uso” do território –mas que se estende bem além do simples “valor de uso”, compreendendo também um expressivo valor simbólico (para não falar do emocional e mesmo do espiritual)–. Como já foi visto, ao contrário das geografias de matriz eurocêntrica, especialmente a anglo-saxônica, que prioriza as propriedades jurídico-políticas do território, a partir da ação dos grupos hegemônicos, na América Latina ele é lido frequentemente no diálogo com os movimentos sociais, suas identidades e seu uso como instrumento de luta e de transformação social.

A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou à lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência de grupos subalternos, habitantes de periferias urbanas (especialmente descendentes de negros e indígenas) e, de modo culturalmente mais amplo, os povos originários em seus espaços de vida. Desdobram-se, assim, desde os territórios do/no corpo, íntimo, até o que podemos denominar territórios-mundo, moldados por um grupo étnico, a Terra vista como pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos –e, conseqüentemente, de territorialidades– às quais estamos inexoravelmente ligados.

Como foi reiteradamente ressaltado, um dos traços fundamentais da colonialidade do poder é o profundo legado escravista e patriarcal onde proliferam, até hoje, violências de classe, de raça, de gênero, de língua e de religião. Um traço da episteme de(s)colonial que nos interessa muito de perto aqui é dar voz aos invisibilizados, aos grupos subalternos e suas formas de saber. Daí tratarmos o território, nessa ótica, como territórios de r-existência, retomando expressão difundida por Carlos Walter Porto-Gonçalves.⁷²

⁷² Para o autor, retomando citação do capítulo anterior, “dizer colonialidade é dizer também que há outras matrizes de racionalidade subalternizadas resistindo, r-existindo (...). Aqui, mais que resistência, que significa retomar uma ação anterior e, assim, é sempre uma ação reflexa, o que temos é r-existência, isto é, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir de um topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, atua entre duas lógicas” (Porto-Gonçalves, 2013, p. 169). Para um debate anglo-saxônico sobre resistência em Geografia (propondo passar da ênfase às suas formas para a ênfase à sua emergência), ver Hughes (2020). Especificamente sobre resistência e descolonialidade em uma perspectiva geográfica, ver o balanço feito por Pereira (2017).

Podemos sintetizar as principais contribuições do debate sobre território em uma perspectiva latino-americana através de três abordagens:

- a) A abordagem que, em intenso diálogo com referências europeias (especialmente anglo-saxônicas, mas também francesas e italianas) e norte-americanas, propõe o território como o conceito geográfico mais pertinente para analisar as relações espaço-poder, porém ampliando a concepção de poder e dando grande importância à sua dimensão simbólica (as diferentes formas de construção identitária), o que representa uma clara imersão na descolonialidade do poder, sobretudo a partir de sua face étnico-cultural e de gênero, contra ou anti-hegemônica.
- b) A abordagem que, principalmente a partir de uma perspectiva de gênero, enfatiza o território relacionado à escala primordial do corpo, o “corpo-território”, proveniente principalmente de proposições de pesquisadoras feministas (ou ecofeministas) e do movimento indígena, que atentaram para o poder da corporeidade ao mesmo tempo como objeto de exercício do poder e como sujeito (corporificado) de resistência.
- c) A abordagem que amplia de tal forma a concepção de território que faz dele quase sinônimo de espaço de vida, humano e não-humano – embora já sugerido (mas pouco desenvolvido) em obras de alguns geógrafos, trata-se de uma proposta externa à Geografia, proveniente de trabalhos como o do antropólogo Arturo Escobar a partir das comunidades afrodescendentes (“palenques”) da região do Pacífico colombiano.

Como a primeira dessas linhas de interpretação de certo modo já foi abordada em capítulos anteriores, iremos nos deter aqui a essas últimas perspectivas, em especial a relação entre território e gênero e território e T/terra.

Corpo-território: território e gênero

Se ainda havia alguma dúvida sobre a relevância de um entendimento do espaço geográfico ou, se quisermos, do ecúmeno, a partir da espacialidade/espacialização do corpo, por longo tempo subestimada na Geografia (e também nas Ciências Sociais em seu conjunto), ela se dissipou quase completamente nas últimas décadas. Como veremos, no âmbito latino-americano isso se deu especialmente através das discussões sobre gênero a partir dos movimentos feministas e, de modo mais específico, das mulheres indígenas. Nesse sentido, envolvendo os movimentos indígena e feminista, Svampa (2019) afirma:

... si al comienzo del cambio de época con el cuestionamiento del neoliberalismo, el protagonismo de las luchas y la elaboración de un lenguaje emancipatorio tuvieron como gran actor a los pueblos indígenas (buen vivir, derechos de la naturaleza, autonomía, Estado plurinacional), el final del ciclo progresista y el inicio de una nueva época aparece signado por las luchas de las mujeres, en diferentes escalas y niveles, visibles –aunque no exclusivamente– en las resistencias contra el neoextractivismo (p. 122).

Segundo a autora, a América Latina transitou do “momento indianista” ao “momento feminista”, somando ao discurso sobre o *buen vivir*/direitos da natureza “el lenguaje ecofeminista del cuerpo/territorio, la ética del cuidado y la afirmación de la interdependencia” (p. 122), contra a patriarcalização e a eco-dependência exacerbadas pelo modelo neoextrativista.

No sentido de categoria analítica, exemplos representativos da emergência da questão da corporeidade nas Ciências Sociais, há mais de 25 anos, foi o conceito de “corporeal feminism” (Grosz, 1989 e 1994) e a edição da revista *Body & Space* (1995). Na Geografia, apesar de há muito mais tempo a temática do corpo ter sido objeto de tratamento (por exemplo, na Geografia comportamental e humanista), ela só foi adquirir maior centralidade a partir dos anos '90, quando

ocorreu uma releitura, principalmente em uma matriz pós-estruturalista e através de uma Geografia feminista (como em Gillian Rose, 1993). Essa valorização do tema ficou evidente em trabalhos como os de Steve Pile (1996; Pile e Nast, 1998), Linda McDowell (1999) e Gill Valentine (2001), entre outros.⁷³ Hoje a questão do corpo está de tal forma difundida que impregna as mais diferentes áreas da Geografia (ver, por exemplo, suas múltiplas entradas temáticas na chamada Geografia legal, Jeffrey, 2020).

Na Geografia latino-americana somente estudos mais recentes deram maior ênfase ao debate sobre o corpo –ou melhor, sobre a corporeidade, definida por Alicia Lindón (2012) como “linguagem estrutural que transpassa o corpo” (p. 703), centrada nas práticas cotidianas. Também aqui o trabalho de geógrafas feministas se destaca, como é o caso de Joseli Silva. Em um artigo conjunto com Marcio Ornat (Silva e Ornat, 2016), ela faz um percurso pelo tratamento sobre o corpo na Geografia brasileira e destaca a importância de sua leitura no interior do debate mais amplo sobre escala.⁷⁴ Para xs autorxs, o corpo não pode ser tratado de modo neutro e universal, pois tem raça, sexualidade e gênero –além, é claro, de idade (faixa geracional) e classe socioeconômica–.⁷⁵

Embora seja enfatizada aqui a dimensão de gênero da corporeidade, em função da relevância do debate sobre corpo-território nesse

⁷³ Valentine (2001), também a partir da categoria espaço, afirma: “O corpo não apenas está no espaço, *ele é espaço*”, como “uma superfície [de inscrição], (...) marcada e transformada pela nossa cultura”, como um “ser sensitivo, a base material da nossa conexão com e da nossa experiência do mundo”, e como a fronteira da psique (p. 23). Expressões como “superfície marcada pela cultura” e “fronteira” aludem a traços de “territorialidade” presentes através do espaço do corpo.

⁷⁴ No levantamento realizado por Silva e Ornat foram identificados 28 artigos sobre o tema na Geografia brasileira, apenas dois (Lima, 2007, e Serpa, 2013) em revistas qualificadas no estrato A. Valverde (2012) também tangencia o tema na relação entre “corporidade” e multiterritorialidade.

⁷⁵ Em um texto recente, relativo à pandemia de coronavírus, Lima (2020) propõe uma “geopolítica dos corpos sensíveis”, correspondente “à relação formada entre espaço e poder mediada pela (inter)corporalidade. (...) trata-se de sujeitos corporificados que constituem a face vívida das realidades geopolíticas cotidianas. É como se fálássemos aqui de uma *geografia dos sujeitos corporificados em sua condição geopolítica*”.

âmbito, não podemos deixar de destacar a força do debate étnico na questão. Isso fica evidente na obra de Frantz Fanon que, como vimos, foi um dos principais inspiradores do pensamento descolonial. Segundo Fanon (2008):

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (p. 104).

No caso da negritude, a força da materialidade por meio da cor da pele é decisiva nos processos de in-visibilização étnica. Por isso, Fanon (2008) afirma que não é “escravo da ‘ideia’ que os outros fazem” dele, como no exemplo dos judeus, a que ele se refere, mas da sua simples “aparição” (p. 108).

No debate mais amplo sobre o tema, Henri Lefebvre (1986), um dos autores que mais inspirou os geógrafos a partir dos anos ‘70 (embora só tenha ingressado na geografia anglo-saxônica nos anos ‘90), destacou em sua obra a relevância do espaço-corpo:

Antes de produzir efeitos no âmbito material (utensílios e objetos), antes de produzir-se (alimentando-se dessa materialidade) e de reproduzir-se (pela geração de um outro corpo), cada corpo vivo é um espaço e tem seu espaço: ele se produz no espaço e produz o espaço (p. 199).⁷⁶

Outro filósofo que, em distinta linha teórica, destacou a grande relevância do corpo no jogo das relações de poder, foi Michel Foucault. Para ele, o corpo “está diretamente mergulhado em um campo político” e imbricado à utilização econômica:

... as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, marcam, dirigem, supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua

⁷⁶ Para uma análise da contribuição de Lefebvre à formulação de uma “teoria geográfica do corpo”, ver Simonsen (2005).

utilização econômica; é, em uma boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso em um sistema de sujeição (...); o corpo só se torna força útil se é, ao mesmo tempo, corpo produtivo e corpo submisso (Foucault, 1984a, p. 28).

Para Foucault (1984a), há assim uma “tecnologia política do corpo”, às vezes muito sutil e difusa, “uma instrumentalização multiforme” que inclui inúmeras táticas e estratégias perpassando nossos corpos e agrupamentos de corpos. Mostrando a íntima implicação entre poder e saber, ele vê o “corpo político” como “conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber” (p. 30).

Sua definição –e distinção– de sociedades disciplinares e sociedades biopolíticas ou de segurança implica também uma relação na forma de ver o corpo: do “homem-corpo”, individualizado, ou do “corpo-máquina”, fundamental na consolidação da disciplina e integração no sistema produtivo, ao “corpo-espécie”, o “homem-vivo” ou a “população”, base da construção do biopoder, especialmente através do controle da circulação. De forma mais ampla, ele afirma:

O controle da sociedade sobre os indivíduos não é feito apenas por meio da consciência ou da ideologia, mas também no corpo e com o corpo. Para a sociedade capitalista, a biopolítica é o que mais importa, o biológico, o somático, o físico (Foucault, 1994, p. 210).

Lefebvre e Foucault (que aqui julgamos complementares) filiam-se a uma longa linha de filósofos que, em diferentes perspectivas, deram destaque ao espaço-corpo, de Spinoza a Nietzsche, de Heidegger a Merleau-Ponty.⁷⁷ Gostaria, entretanto, de enfatizar a proposta de dois

⁷⁷ Lima (2007) realiza um debate teórico sobre o corpo na filosofia de Merleau-Ponty a partir de uma apropriação geográfica.

outros filósofos, mais recentes, Deleuze e Guattari, por tratarem não apenas do espaço-corpo, mas daquele que se tornará uma das principais contribuições da leitura geográfica descolonial latino-americana, o território-corpo –ou, dentro de uma distinção que iremos propor, inicialmente, o corpo-território–.

No livro “O mito da desterritorialização”, ao mesmo tempo em que fortemente inspirado em posicionamentos desses dois autores, questioneei a concepção demasiado ampla de território presente na obra de Deleuze e Guattari, para quem “o território, como um dos conceitos-chave da Filosofia”, compreende “dimensões que vão do físico ao mental, do social ao psicológico e de escalas que vão desde um galho de árvore ‘desterritorializado’ [ao ser transformado em um bastão, por exemplo] até as ‘reterritorializações absolutas do pensamento” (Haesbaert, 2004, p. 38).

Assim, considerei também “exagerada” a expressão dos autores ao falarem de uma “territorialização” do corpo: “se for preciso, tomarei meu território em meu próprio corpo, territorializo meu corpo” (Deleuze e Guattari, 1997, p. 128). Associando aos envoltórios de animais como a tartaruga e alguns crustáceos, para eles a própria tatuagem faria do corpo um território. Entretanto, na mesma obra, relativizei essa crítica. Inspirado também em Michel Foucault, comentei sobre a centralidade dos “indivíduos-sujeitos” nos processos de reprodução e controle social, não só no que se refere à consciência, mas “também enquanto corporeidades”:

Neste sentido, o controle dos corpos [*ênfatizando o caráter disciplinar da sociedade*]— ou das “massas” [*mais no caso do biopoder*] — passa a ter um novo papel ainda relativamente pouco valorizado nas novas estratégias territoriais. Em uma interpretação bastante ousada, é como se o território, enquanto unidade espacial funcional e expressiva, em uma sociedade cada vez mais individualista, estivesse sendo comprimido na “unidade espacial mínima” que é o corpo — em outras palavras, o corpo enquanto entidade relacional, mergulhada em um universo dinâmico e complexo de relações sociais, ou até mesmo algo próximo de um indivíduo-território, como indica Maffesoli (2001) (Haesbaert, 2004, p. 276).

Deleuze e Guattari, ao se referirem à distância como uma das propriedades fundamentais do território, também lembram o campo da arte, em especial a dança (e mais especificamente a dança barroca, que eles identificam como “dança territorial”), onde cada pose, cada movimento, instaura uma determinada distância entre os corpos. Essa questão do distanciamento corporal, radicalizada pela necessidade de redução drástica dos contatos físicos, foi extremamente enfatizada durante os processos de contenção territorial executados em função da recente pandemia do coronavírus Covid-19.

É interessante como a reflexão sobre o corpo como território se expandiu no campo da coreografia e da dança, a ponto, por exemplo, de a bailarina e teórica de dança Julie Barnsley (2006) ter escrito um livro intitulado “El cuerpo como territorio de la rebeldia”.⁷⁸ Lepecki (2011), em uma concepção teoricamente elaborada a partir do caráter co-constitutivo arte-política e da “política do chão” espacialmente situada, de Paul Carter, propõe uma “coreopolítica”, que “revela o entrelaçamento profundo entre movimento, corpo e lugar” (p. 51). Embora utilize mais a designação lugar do que território, é claramente também de um território (inclusive nos vínculos com a polícia) que se trata.

Enquanto conceito –ou melhor, como categoria de análise– os geógrafos ingleses, ainda nos anos ‘90, reconheciam essa interação entre corpo e território. Para Steve Pile e Heidi Nast (1998), por exemplo:

Pouco a pouco, os corpos se tornam relacionais, territorializados de maneiras específicas. De fato, pode-se dizer que os próprios lugares são exatamente o mesmo: eles também são constituídos por relações entre, dentro e para além deles; territorializados através de escalas, fronteiras, geografia, geopolítica (p. 3).⁷⁹

⁷⁸ Embora sua concepção de território seja muito ampla, fluida (território científico, conceitual, íntimo, teatral, corporal...), o título é emblemático e sugere aproximação, a partir de sua experiência venezuelana, com o corpo-território ou o território-corpo de feministas e indígenas latino-americanas.

⁷⁹ Tradução livre do original em inglês: “Bit by bit, bodies become relational, territorialized in specific ways. Indeed, places themselves might be said to be exactly the same: they, too, are made-up out of relationships between, within and beyond them; territorialized through scales, borders, geography, geopolitics”.

A maior parte dessas leituras, entretanto, tal como ocorre frequentemente com o território, ainda correspondem a uma abordagem eurocêntrica e, como tal, demasiado universalista. Boaventura de Sousa Santos (2019), comentando a filosofia “anticartesiana dos sentidos” de Merleau-Ponty, afirma que ela expressa ainda uma condição humana universal, “independentemente de contextos, culturas do corpo e relações de poder entre corpos”. Assim, a “visão profunda” descolonial deve sempre levar em consideração:

... o fato de que lida com corpos desiguais e desigualmente diferenciados, e que essas desigualdades e diferenças definem as formas como os corpos são vistos e também como veem o investigador, e ainda as formas como se veem a si próprios entre si (p. 245).

É sintomático, assim, que sejam os indígenas e as mulheres (muitas delas também indígenas) os principais protagonistas a tratar o território como corpo, ou melhor, a problematizar a concepção de “corpo-território” na América Latina. É importante ressaltar que na cultura nativa, indígena, o corpo tem um papel decisivo pois, segundo Viveiros de Castro (2015):

... os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. Para os [colonizadores] espanhóis (...), a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. (...) O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar [negar] que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas (p. 37).

Enquanto os europeus reconheciam o “outro” corpo indígena (animais também têm corpo), marcando sua diferença pela ausência de alma, os indígenas reconheciam a “outra” alma humana (animais também têm alma), questionando sua distinção pelo fato de habitar

um mesmo (ou semelhante) corpo. É como se, para os indígenas, reconhecer a diferença de alma (entre os diferentes seres) estivesse sempre ligada à diferenciação dos corpos (não poderia haver alma diferente em um mesmo corpo), e como se a diferenciação dos corpos (humanos e não-humanos), para os europeus, estivesse ligada à presença ou ausência de alma (não podendo existir alma –prerrogativa “humana” [leia-se, muitas vezes, homem branco cristão]– em corpos diferentes).

Os povos nativos desejavam saber “se o corpo daquelas ‘almas’ era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme” (Viveiros de Castro, 2013, p. 381). Em suma, enquanto a questão colocada pelos europeus estava centrada na alma como prerrogativa de seus próprios corpos, para os indígenas o centro era a diferenciação corpórea adquirida pela alma.

Além disso, o corpo para muitos povos originários tem um papel decisivo na interação espaço-tempo. É como se ele fosse a condensação da memória expressa, por exemplo, nos rituais de iniciação, como nos revela Clastres (1978). Para este autor:

... é, sem qualquer intermediário, o corpo que a sociedade designa como único espaço propício a conter o sinal de um tempo, o traço de uma *passagem*, a determinação de um *destino*. (...) o corpo mediatiza a aquisição de um saber, e esse saber é inscrito no corpo (pp. 125-126, grifos do autor).

A tortura, a instigação do sofrimento ao corpo, constitui a essência dos rituais de iniciação, como se revelasse assim ao grupo a coragem, a capacidade de resistência e a força desse corpo. Mas Clastres (1978) vai além e afirma que esse sofrimento também carrega a *função* de ensinar algo do grupo ou da tribo ao indivíduo:

... depois da iniciação, já esquecido todo o sofrimento, ainda subsiste algo, um saldo irrevogável, os sulcos deixados no corpo pela operação executada com a faca ou a pedra, as cicatrizes das feridas rece-

bidas. Um homem iniciado é um homem marcado. (...) no ritual iniciatório, *a sociedade imprime a sua marca no corpo* dos jovens (p. 128).

As afecções daquele ritual, marcadas pelo medo e o terror, podem sempre ser lembradas através das marcas corpóreas, das cicatrizes que resistem ao tempo. Assim, diz Clastres (1978), constituem “um obstáculo ao esquecimento, o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança”, imbricando de tal forma espaço e tempo que, a partir daí, “o corpo é uma memória”. As marcas, então, “proclamam com segurança” o pertencimento do indivíduo ao grupo (p. 128). Ao final, “a sociedade dita a sua lei aos seus membros, inscreve o texto da lei sobre a superfície dos corpos” (p. 129).

Clastres (1978) lembra Deleuze e Guattari, para quem as sociedades “primitivas” são “sociedades de marcação” – sociedades sem escrita e, portanto, sem lei separada, distante, instituidora e garantidora da desigualdade. Entre esses povos indígenas, “a marca sobre o corpo, igual sobre todos os corpos, enuncia: *Tu não terás o desejo de poder, nem desejarás ser submisso*. E essa lei não-separada só pode ser inscrita em um espaço não-separado: o próprio corpo” (p. 131). É nesse sentido que podemos reafirmar a centralidade do corpo (neste caso, entretanto, sobretudo o corpo masculino) como território – espaço moldado por relações de poder que não apenas o marcam, mas o definem como ente internalizador por excelência do poder social, que nessas sociedades nunca pode ser dissociado de sua condição corporal – ao mesmo tempo individual e coletiva.

Pelo motivo inverso, da externalidade de um poder hierárquico e centralizado, no caso da colonialidade do poder impregnada na formação de nossa “América Latina”, a corporeidade também é “o nível decisivo das relações de poder”. Para Aníbal Quijano (2010):

Na exploração, é o “corpo” que é usado e consumido no trabalho e, na maior parte do mundo, na pobreza, na fome, na má nutrição, na doença. É o “corpo” o implicado no castigo, na repressão, nas torturas e nos massacres durante as lutas contra os exploradores. Pinochet é

um nome do que corre aos explorados no seu “corpo”, quando são derrotados nessas lutas. Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo” (p. 126).

Como lembram também diversxs outrxs autorxs, a corporeidade está profundamente implicada com as questões de classe, raça e gênero. A ênfase das mulheres ao corpo –em especial das mulheres indígenas– se deve, em grande parte, à associação sobrevalorizada e ao mesmo tempo restritiva, que a sociedade propagou entre mulher e corpo. Assim, muitas vezes, os corpos masculinos apareciam como incorpóreos e vinculados “à área da mente, hierarquizando sempre a mente [masculina] acima dos corpos [femininos]” (Cruz Hernández, 2017, p. 40). Espacialmente é indubitável o confinamento (quando não enclausuramento) da mulher no seu próprio corpo (vide, em algumas sociedades, a interdição/invisibilização quase completa do corpo feminino) ou, o que é mais comum, no espaço doméstico ou “do lar”.

Por outro lado, devemos reconhecer também a longa negligência e/ou o menosprezo em relação à multiplicidade inerente ao próprio corpo, ou seja, suas manifestações em termos de classe, gênero, raça, nacionalidade, capacitação física e idade ou faixa geracional. No caso latino-americano, deve-se destacar ainda o amplo domínio histórico de uma visão patriarcal de sociedade –fortalecida pelo processo de dominação e exploração colonial, mas que o antecede, sem dúvida, impregnada no histórico cultural opressor de muitos grupos pré-coloniais–⁸⁰ sem esquecer, por outro lado, que muitos deles, em bases matriarcais, destacaram-se, ao contrário, pelo papel protagônico das mulheres.

Outra marca da geografia latino-americana que tem sérias implicações em termos de desigualdade de gênero é a economia de caráter

⁸⁰ Anzaldúa (2016), fazendo alusão aos símbolos astecas da águia (masculino-celestial) e da serpente (feminino-terreno), por ela devorada, afirma: “el orden patriarcal ya había derrotado al matriarcado en la América precolombiana” (p. 44).

extrativo difundida de longa data por todo o continente. Assim, lembra Cruz Hernández (2017), espaços extrativistas são altamente masculinizados e a instalação de empresas provoca uma “patriarcalização dos territórios”. O aumento da violência nesses espaços predominantemente masculinos é mais um fator que leva ao engajamento das mulheres, especialmente aquelas vinculadas à vivência comunitária dos povos originários, contra essas formas de patriarcalização e exploração.

Nesse contexto é que surgem inúmeros movimentos capitaneados por mulheres, sobretudo mulheres indígenas que proclamam a “defesa do corpo e do território”. Um exemplo recente, no Brasil, foi a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizado em agosto de 2019 na capital federal, Brasília. Sua relevância se expressa pelo fato de ter reunido, pela primeira vez, 2.500 mulheres de 130 povos indígenas diferentes, representando todas as cinco grandes regiões do país. No documento final que divulgaram afirmam:

... queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. (...) Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência. (...) Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios.⁸¹

Essa articulação entre corpo e território, de modo mais amplo, “coloca no centro o comunitário como forma de vida”, permitindo abordar o território em múltiplas escalas, ressaltando a importância da

⁸¹ Documento disponível em : <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/> (acessado em novembro de 2019).

“escala mais micro, mais íntima, que é o corpo”, “primeiro território de luta”. O corpo, e notadamente o corpo feminino e de outros grupos dissidentes, revela a concretude de inúmeras “outras escalas de opressões, de resistências: família, praça pública, comunidade, bairro, organização social, território indígena, etc.” (Cruz Hernández, 2017, p. 43).

A autora afirma que a concepção “corpo-território” é “uma epistemologia latino-americana e caribenha feita por e desde mulheres de povos originários” e suas posições se encontram dentro do que denomina “novos olhares ecofeministas desde o Sul”. Assim, muito mais do que um conceito, é uma metodologia para a vida. Isso fica claro em seu “Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo”, criado em 2012. Segundo este coletivo (2017), falar em corpo-território é “pensar em como nossos corpos estão unidos aos territórios que habitam” (p. 52), o território, a partir das disputas de poder, visto também como “o espaço habitado”, enfatizando que o corpo é o nosso “primeiro território” (p. 53).

Outro autor importante neste debate é Echeverri (2004; Echeverri e Botero, 2002), um dos pioneiros na proposição não apenas de um “corpo[como]-território”, mas também de um território no interior do próprio corpo. Echeverri propôs o território antes de tudo como “apetite, pulsão vital, desejo”, partindo do modelo de crescimento de um ser vivo. Assim, faz um percurso escalar que tem início no ventre materno:

... o primeiro território de toda criatura é o ventre materno: um mar salino de onde a criatura obtém seu alimento e satisfaz seus desejos. Com a ruptura do nascimento, o território do bebê se torna o corpo de sua mãe e, sobretudo, seu seio de amamentar. Desde aí, esse território que foi único e autocontido deve estabelecer relações e tomar substâncias de outros “territórios” [*inclusive de outras espécies*] (Echeverri, 2004, p. 263, grifo do autor).

Echeverri ressalta também a imbricação entre “naturalização” e “socialização” territorial, ao lembrar a crescente necessidade de

valer-se de territórios alheios, ou seja, do corpo de outros –e do corpo-terra, poderíamos dizer–, a fim de garantir sua reprodução e sobrevivência. Constrói-se, desta forma, um circuito de relações, de conflito ou complementaridade, com outros “agentes naturais ou humanos”. No caso dos indígenas que partilham dessa concepção de território, eles se territorializam muito mais na forma de redes (onde o autor enfatiza os “canais” que entrelaçam os nós das redes) do que de zonas ou áreas, como predomina na ordem jurídico-estatal hegemônica.

Outra autora importante neste debate, e que aprofunda essa leitura “corpo-internalizada” do território a partir de uma perspectiva geográfica, ou melhor, geopolítica, é Sofia Zaragocin. Apesar de se declarar investigadora na ótica de uma “geopolítica feminista decolonial”, a autora não abre mão de um fértil diálogo com as referências do debate anglo-saxônico. É a partir dessa interlocução que ela desdobra um conceito como “colonialidade de colonos” (*settler colonialism*, no original inglês), com base, entre outros, nos trabalhos de Wolfe (1999) e Veracini (2011, 2014). Essa colonialidade de colonos traz uma contribuição importante à medida que enfatiza a dimensão espacial das dinâmicas colonizadoras onde, além de um genocídio e/ou etnocídio das populações originárias,⁸² ocorre uma “invasão estrutural” (nos termos de Wolfe) visando à expropriação, espoliação e reapropriação do território e de extração de seus recursos.

É dentro desse verdadeiro projeto colonial de des-re-territorialização que surgem e se difundem os mais diversos processos de resistência (ou de r-existência), como o que Zaragocin (2018a) analisa entre as mulheres Étera no norte-pacífico equatoriano. Diante da ameaça de extinção do grupo indígena, elas “propõem o útero como trincheira desde a qual confrontam a morte coletiva”. Assim, sua luta contra diversas formas de violência cria “uma territorialidade

⁸² Sobre a conceituação de etnocídio frente a genocídio, ver “Do etnocídio”, em Clastres (2011).

através dos papéis e corporeidades reprodutivas”, conformando o que Zaragocin, de forma provocativa, propõe denominar uma “geopolítica do útero” (p. 1).

Confesso que, em um diálogo informal com a autora por ocasião de um curso que ministramos juntos em Quito, no Equador (Universidad Salesiana, 2018), fiquei intrigado diante de sua proposição. Mais tarde, lendo seu artigo, percebi a importância da proposta que, longe de um diletantismo teórico, pautou-se nas categorias da prática formuladas pelos povos originários por ela investigados. É evidente que esse uso extraordinariamente amplo das designações território e territorialidade, ainda que ancorado em práticas efetivas do senso comum (e também por isso mesmo), exigem uma maior precisão conceitual, a fim de alcançar um maior rigor analítico.⁸³ Ainda que se mantenha o mesmo termo, cada mudança de escala implica uma série de transformações em termos de poder decisório/autonomia e, assim, mais amplamente, de maneiras de afetar outros territórios/territorialidades ou, se quisermos, outros corpos (órgãos?) e/ou consciências transescalarmente imbricados.

Deste modo, temos que analisar com cuidado afirmações como a de que “o corpo gera territorialidade, mas há *partes do corpo que geram territorialidades distintas*”, ou que o útero “é a parte do corpo onde *pode haver maior autonomia* e empoderamento ao decidir-se por não ter filhos ou ao interromper uma gravidez” (Zaragocin, 2018a, p. 12, grifos nossos). De fato, não são “partes do corpo” que geram territorialidades ou que “fazem resistência” (“há partes do corpo que podem *fazer resistência* de maneira distinta que outras”, p. 11, grifos nossos). É importante manter a “condição territorializadora” no corpo ou no órgão corporal *enquanto pertencente e sob o poder decisório de uma pessoa* (ou grupo, no caso de iniciativa tomada pelo conjunto de uma etnia indígena, por exemplo).

⁸³ Cruz Hernández (2016) reconhece que, apesar do uso que faz das concepções corpo-terra e corpo-território, elas realizam descrições que “permanecem mais no enunciado político e de luta que como categoria de análise”.

Como bem expressa a autora, exemplificando partes do corpo que “podem fazer resistência de maneira distinta”: “*peças* com próteses *geram* uma territorialidade distinta *através dessa* parte de seus corpos” (p. 11, grifos nossos). Ou então, “... as mulheres reivindicam esta parte do corpo [o útero] para criar uma territorialidade de resistência”. Sem dúvida, quem “gera” ou produz territorialidade é a “pessoa”, *por intermédio* de seu corpo ou de um órgão ou prótese de seu corpo –esse corpo e/ou esse órgão/essa prótese constituindo, é claro, parcela fundamental do processo de (re)territorialização (até porque, no caso do útero, ele é uma prerrogativa do corpo feminino –ou, para manter o mesmo rigor da autora, de mulheres e transexuais).

Quando Zaragocin (2018a), citando Cruz Hernández (2016) e Cabnal (2010), considera que “os corpos e os territórios são ontologicamente um todo” (p. 4), fica claro que tanto o corpo ou a corporeidade, em um sentido relacional, pode ser tratada como um território (“primeiro território”, ela dirá a seguir, indiretamente problematizando a ideia de “útero-território”),⁸⁴ como pode também ser distinguido (mas nunca dissociado) de territórios em sentido mais amplo, correspondentes de forma explícita aos diferentes ambientes em que nossos corpos (individuais ou em grupo) encontram-se envolvidos.

Nas palavras de Cabnal (2010), essa íntima aliança corpo-território-terra se manifesta no que ela denomina “recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra”, assumindo “la

⁸⁴ Na verdade, em Zaragocin, 2018a, a autora não utiliza explicitamente a concepção de útero como território, mas sim de útero como “entidade geopolítica” (o que, para muitos, poderia equivaler a seu sinônimo), ou “útero-territorialidade”. Quanto ao corpo como primeiro território, essa concepção já se encontra no trabalho de Cabnal (2010) ao reivindicar “la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo, como un acto político emancipatorio y en coherencia feminista con ‘lo personal es político’, ‘lo que no se nombra no existe’” (p. 22). Acrescentando depois: “Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido, todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena” (p. 23).

recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría, vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones”. Essa potência se junta com a defesa do “território terra”, pois não é possível conceber seu corpo de mulher “sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud” (p. 23).

Essa observação de Cabnal, ao enaltecer sentimentos como “alegria” e “prazeres” coloca em relevo a dimensão afetiva, indispensável, do corpo-território. Como afirma Hutta (2020), enquanto constituinte de todo território, “o afeto [como o medo, por ele investigado] é um indicativo de modificações nas capacidades de agir [de conduzir condutas, para Foucault] – uma modificação que resulta dos encontros de um corpo em suas interações com outros corpos” (p. 65). O controle territorial, assim, é um processo:

... onde “controlar” ou “exercer poder” significa também “afetar” –na dupla condição de afetarmos e sermos afetados pelo ambiente que criamos. (...) como nos lembra Spinoza, o aumento do nosso poder para agir significa também o crescente poder de sermos transformados –pelo “afeto”– dos outros e do território que indissociavelmente construímos (Haesbaert, 2009a, p. 17).

No caso do corpo, ele se torna um espaço central nos processos de descolonização. Nesse sentido, Rivera Cusicanqui afirma que devemos buscar uma repolitização do cotidiano e isso parte do próprio corpo –em espaços como a cozinha, a horta, os espaços de trabalho–. Espaços-territórios que, “repolitizados”, podemos dizer, são aqueles que mais direta e incisivamente nos afetam. As conquistas autonomistas através desse “sentir-fazer” cotidiano-local, ainda que aparentemente pequenas, proporcionam os primeiros e cruciais impulsos para o avanço em direção a outras escalas de emancipação.

Território-corpo: a terra como corpo

Naturaleza de Mmá

Uuchi (montañas), e Ipa (las piedras), son sus huesos, porque todas las rocas constituyen los huesos de la tierra.

Süchi o Schi (los ríos), Wüinñchira (los manantiales) y Sainñmmá (las aguas detenidas) es el Suwüinña Sücha, esto es, su sangre, sus lágrimas, su savia.

Mmáshi (la arena), Pootshi (el barro, lodo) y Sükalira (el polvo) son sus carnes, sus músculos, sus vísceras.

Shushula Mmá es la pulpa de la tierra.

Walatshisujuula, es su calor, sus vapores, su aliento, forman su respiración, sus excreciones, sus exudaciones, su flema.

Mmarüla es su olor a raíz fétida y penetrante.

Anoi (sus llanuras), Watchuashi (el desierto) y Ji'ichi forman su faz, su cara, su semblante.

Su seno es cálido como la matriz. Su corazón es fuego. Pero las demás partes de su cuerpo se ocultan a nuestras vistas porque son divinas y no alcanzamos a comprenderlas.⁸⁵

Um texto-poema como esse, muitas vezes, expressa de modo muito mais denso uma relação –ou condição– que pretendemos compreender: neste caso, a vivência-leitura dos povos originários da “terra-território” como corpo. O elo entre território e corpo inclui, de fato, diversas modalidades de (inter)relações (se é que podemos falar de “relações” para um vínculo tão íntimo) e escalas de interpretação.

⁸⁵ Segundo Angel Quintero Weir, que gentilmente enviou-me este poema, trata-se de “texto-poema de nuestro desaparecido Maestro Wayuu Ramón Paz Iipuana que él tituló: Naturaleza de Mmá (la tierra)”.

A partir do reconhecimento da relevância das mudanças implicadas na distinção desses jogos de escala, com esse foco analítico-escalar, pode-se identificar quatro abordagens, as quais proponho denominar: “corpo-território” ou o corpo como território; território *do/no* (interior do) corpo (como vimos para o caso do útero); território como conjugação de corpos (“população”) e “território-corpo (da terra)” –no caso das leituras da terra/Terra como um corpo– ou, mais simplesmente, do caráter ontológico, existencial da terra/Terra como território, prolongamento indissociável do nosso corpo, como nos transmite, ao seu modo, o mestre wayuu lipuana em seu poema.

As duas primeiras abordagens foram aquelas trabalhadas no item anterior, com base nas proposições do pensamento feminista e indígena latino-americano. Enquanto o “corpo-território” vê o corpo (especialmente o corpo da mulher) no seu conjunto, relacionalmente contextualizado, como nosso primeiro território, o “território do/no corpo” admite a territorialidade dos próprios órgãos que o compõem, como no enfoque de Echeverri (2002) ao definir o ventre materno como “primeiro território” ou Zaragocin (2018a) ao conceber a condição territorial do útero.

A terceira perspectiva é uma espécie de provocação, deduzida a partir desse jogo múltiplo de escalas, pois não conhecemos referência anterior explícita à sua concepção. Ainda que não derive diretamente de uma matriz descolonial e tenha raízes mais analíticas do que da prática social (em outras palavras, mais uma categoria de análise do que uma categoria da prática), concebe o território ou, pelo menos, a territorialidade (enquanto condição de/para a territorialização), a partir do conjunto de corpos ou, como denominaria a biopolítica foucaultiana, da “população”, especialmente em seus efeitos de “massa”.

Território como conjugação de corpos, “população”

Foucault (1978), como se sabe, caracterizou a transformação do Estado moderno, especialmente a partir do século XVIII, como a passagem de um “Estado territorial” para um “Estado de população”.

Enquanto para o primeiro, sob o domínio do poder soberano, a principal preocupação era com o controle do “território” (e sua base natural, seus recursos), no segundo, sob o predomínio do biopoder, prioritário seria o controle do conjunto da “população”, como entidade biológica que se reproduz, que se amplia e que se move. Entre eles, intimamente imbricada, apareceria uma outra modalidade de poder, direcionada mais diretamente aos indivíduos enquanto corpos, o poder disciplinar.

Já na segunda metade do século XVIII, pelo menos no contexto europeu ocidental, as técnicas de controle começariam a mudar seu foco, passando do controle do corpo individual para o controle “da vida”, ou seja, não mais dirigidas apenas ao “homem-corpo” a ser disciplinado, mas, sobretudo, ao “homem-vivo”, enquanto espécie componente de uma “população”. Nas palavras do autor:

(...) a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. (...) a nova tecnologia (...) se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença etc. (...) uma “biopolítica” da espécie humana (Foucault, 2002, p. 289).

Foucault, entretanto, ao se referir ao mesmo tempo à distinção e à imbricação entre poder soberano/território e biopoder/população, trabalhava com uma ideia muito tradicional de território – basicamente o solo ou a “terra” de exercício da soberania estatal. Como já afirmamos:

Se considerarmos que não há separação entre território e população, e que houve apenas a mudança na centralidade entre esses dois elementos constituintes do território, ou seja, da terra para a população, podemos afirmar que o “Estado de população” continuou sendo um “Estado territorial”, com a importante diferença de que sua perspectiva passou

a focalizar mais um elemento mais dinâmico, a população — enquanto, neste caso, corpos em movimento —, do que seu elemento mais estático, a terra [e seus recursos] (Haesbaert, 2004, p. 278).

Na verdade, pode-se afirmar que o neoliberalismo capitalista, especialmente sob o padrão de acumulação extrativista que predomina na “América Latina”, rompe essa sobreposição de funções entre um “Estado territorial” clássico e um “Estado de população”. Sob o neoliberalismo delega-se ao mercado, às grandes empresas capitalistas, a gestão, o controle e a exploração das riquezas do solo, ou seja, daquilo que Foucault denominava “território”, ao mesmo tempo em que se fragiliza o papel do Estado em termos de administração e cuidado da “população”. A pandemia de Covid-19 demonstrou cabalmente esse esvaziamento do papel social, sanitário e de previdência, do Estado.

Em “O mito da desterritorialização” assinalei que a intensificação de fenômenos como os fluxos de migrantes e refugiados ao longo das fronteiras, a difusão de epidemias (como, na ocasião, a SARS e, agora, a Covid-19), ou a simples proliferação de “massas de excluídos” geradas pela enorme desigualdade e as ondas de violência nas grandes cidades “demonstram, de modo flagrante, a crescente importância que continua tendo (e que provavelmente terá ainda mais no futuro) o controle territorial enquanto controle da ‘população’” (Haesbaert, 2004, p. 278). Desse modo:

Em um mundo de maior mobilidade, inclusive aquela proporcionada pelo chamado ciberespaço, territorializar-se implica cada vez mais “gerenciar” a disposição e a circulação dos corpos no espaço — e não de corpos individualizados, mas da “massa” potencialmente incontrolável que eles compõem, principalmente quando se trata daquilo que aqui denominamos “aglomerados humanos de exclusão” (Haesbaert, 2004, p. 278).

Por outro lado, não é demais lembrar igualmente através dessa histórica concentração de corpos em movimento, o controle da circulação de pessoas enquanto tática de resistência, como fica evidente

em grandes manifestações sociais por meio da ocupação de ruas e prédios, da construção de acampamentos de sem-terra ou sem teto, etc. Como afirma Judith Butler (2018):

... quando corpos se juntam na rua, na praça ou em outras formas de espaço público (...), eles estão exercitando o direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e que instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária (p.17).

Esse exercício do “direito de aparecer” e que visibiliza os corpos “no meio do campo político” transmite um conjunto de “exigências corpóreas” para além da precarização da vida. Essa “massa” de corpos em movimento adquire, portanto, uma clara conotação territorial, impregnada de relações de poder, de r-existência, podendo ser interpretada, ela própria, dentro do múltiplo potencial de formas de des-territorialização, tantas vezes imprevisíveis, como ocorre em tantas manifestações.

Devemos ressaltar também que o controle dessa população se dá “dos-pelos corpos não apenas enquanto entidades físicas, corpóreas, mas também enquanto ‘reservatórios de informação’ (como fontes de dados e experimentos genéticos)” (Haesbaert, 2004, p. 277), como já vem ocorrendo em relação ao perfil genético de grupos étnico-nacionais migrantes. A esse respeito vale apontar, por exemplo, a análise de Besserer (2016), relativamente ao banco de dados do governo mexicano e ao banco genético de El Salvador utilizados na identificação de migrantes desaparecidos.

A investigação de Besserer focaliza, sobretudo, o elo entre corpos/carga genética e identidade nacional. Segundo ele, “longe de perder relevância, o corpo ganhou centralidade na construção da identidade nacional; são situações ordinárias e excepcionais, nas quais o corpo é o lócus do vínculo identitário entre sujeito e nação” (Besserer, 2016, p. 102). Essa associação entre identidade nacional (“população”) e corpo é

exemplificada através do desenvolvimento das biotecnologias, em especial os bancos genéticos. Uma “situação excepcional” analisada foi a solicitação ao México, pelo governo salvadorenho, da carga genética de 49 pessoas assassinadas no povoado de Cadereyta, em 2012, a fim de saber se existiam cidadãos salvadorenhos entre as vítimas.

Segundo Besserer, o reconhecimento de uma identidade passa a ser reduzido à linguagem codificada através da realização de provas de DNA –como se a identidade de uma população (nacional) estivesse impregnada em seus corpos (o “corpo político” do Estado)–. A origem desse banco genético, entretanto, é “louvável”, afirma o autor, pois foi construído em El Salvador a partir da ação conjunta de famílias de migrantes em busca de seus desaparecidos. Assim, nos corpos como “o lugar das contradições e lutas da identidade”, cruzam-se “práticas hegemônicas de identificação” e “mecanismos de reivindicação dos sujeitos subalternos” (Besserer, 2016, p. 112). O processo de identificação se dá através da “tríade nação-terra [em outro momento o autor fala em território]-corpo”, à qual podemos acrescentar a “população”. Assim:

... a informação sobre nação e território se associa a um corpo [e a uma população] que agora deve ser imaginado como um sistema de códigos vetoriais (...) impressões digitais, os dados da íris e a informação biométrica das fotografias). (...) Ao vincular dados com os referentes do corpo, cria-se um instrumento que *corporaliza* a identidade nacional (Besserer, 2016, p. 113, grifo do autor).

A partir da afirmação do autor de que esses grandes bancos de dados constituem “literalmente” o “corpo da nação” e precisam ser protegidos, pode-se inferir que cada corpo individual, de alguma forma, “porta” seu território –ou, para sermos mais precisos, sua territorialidade (sua condição para ou capacidade de territorialização)–. Nates (2010), em uma leitura antropológica, afirma que, com as migrações, o território se transforma em uma espécie de território “portado”, “sua significação se leva consigo para desde aí dar sentido ao espaço físico com o qual se deparam em suas travessias ou *assentamentos*” (p. 215).

Também podemos afirmar que esse corpo político da nação corresponde àquilo que Foucault denomina “população” como componente indissociável de todo território estatal. Em outras palavras, trata-se também aqui da extensão da concepção de corpo, dos corpos individualizados ao “corpo da nação” correspondente ao conjunto de sua população. Um complicador nessa leitura é dado por outro ponto da análise de Besserer, que trata ainda da “identidade diaspórica” (no caso, de mexicanos nos Estados Unidos) como corpo político. O espaço/território de identificação se dissocia aí entre local de nascimento e local de residência. No caso da extensão do direito de voto aos mexicanos migrantes, “o lócus do sujeito político reside, em última instância, no *corpo do votante*, do qual dão conta as referências biométricas na credencial: fotografia e impressão digital” (Besserer, 2016, p. 116). Encontramos, assim, mais um exemplo da composição territorial (multiterritorial, neste caso) da relação corpo-população.

Mas é interessante, em um vínculo com o item seguinte, recordar que o próprio Foucault, ao falar do elo biopoder-população, já deixava margem para a ampliação dessa análise biopolítica, inserindo no debate a dimensão da própria natureza em sentido amplo. Ao nomear, ainda que em uma referência pontual, o espaço biopolítico por excelência como “meio”, e defini-lo como espaço da circulação não somente de pessoas, mas também de eventos físico-naturais (fluxos de ar, água...), o autor admite a indissociabilidade do “bio” “natural” humano e não-humano. Assim, ele afirma:

(...) desta vez o soberano não é mais aquele que exerce seu poder sobre um território a partir de uma localização geográfica de sua soberania política; o soberano é alguma coisa que tem a ver com uma natureza ou, antes, à interferência, ao intrincar-se perpétuo de um meio geográfico, climático, físico com a espécie humana, na medida em que ela tem um corpo e uma alma, uma existência física [e] moral; e o soberano será aquele que terá de exercer seu poder neste ponto de articulação em que a natureza, no sentido de elementos físicos, vem interferir com a natureza no sentido da natureza da espécie humana (...) (Foucault, 2004a, p. 24, tradução livre).

Abre-se, desse modo, a possibilidade de repensar sua própria noção de território, proposta inicialmente apenas para o território estatal, e abarcando nele a interação sociedade-natureza.

O território-corpo da terra (ou a terra-território como corpo)

A abordagem do território-corpo da terra, terra-território como corpo ou, simplesmente, do território-corpo, em seu sentido mais direto, merecerá maior atenção aqui, especialmente por sua vinculação muito nítida com um pensamento latino-americano de matriz descolonial. Trata-se da concepção que, como que invertendo o raciocínio em torno do corpo-território, considera a própria terra (neste caso, componente indissociável do território) como corpo, ampliando em muito, metaforicamente ou não, a concepção comumente difundida de corporeidade.

Podemos propor denominá-lo simplesmente “território-corpo”, na medida em que, desde sua origem etimológica, o território está ligado ao domínio e/ou apropriação da terra da chamada primeira natureza. Alguns autores, entretanto, preferem trabalhar não com a designação “território-corpo”, que pode ser confundida ou ter uma distinção muito sutil em relação a “corpo-território”, mas com a tríade “terra-território-corpo”. Outros ainda optam por destacar a relação território-natureza (em vez de terra) ou então por utilizar simplesmente a expressão “corpo-terra”, enfatizando a visão da terra (na maioria das vezes sinônimo de território) como corpo. Preferimos, para efeito deste estudo, utilizar o termo “território-corpo (da terra)”.

A diferenciação aqui proposta de corpo-território e território-corpo (da terra) envolve apenas uma questão de ênfase, pois se trata sempre de uma perspectiva relacional e, por isso, imbricada de forma indissociável, como veremos na própria vivência de um povo indígena como os wayuu detalhada logo à frente. Trata-se de um instrumento –analítico, sobretudo, mas profundamente alicerçado no contexto empírico das categorias da prática dos povos originários– a fim de destacar:

- a) as implicações das mudanças nos jogos de escala, como já foi comentado;
- b) a indissociabilidade corpo-terra para a efetivação daquela que consideramos, ao lado do corpo-território, uma das maiores contribuições do pensamento descolonial latino-americano ao debate sobre território, a da sua leitura pelo viés ontológico, da defesa do território como espaço de vida, humana e não-humana, da existência em sentido amplo, o que implica também considerar toda a experiência de extrema violência (sobretudo contra a mulher) difundida em nosso continente.

Vários autores destacam, especialmente entre as comunidades indígenas, uma relação profunda entre os grupos sociais e o território que, em alguns casos, é visto explicitamente como uma continuidade ou uma extrapolação, em outra escala, de nossa condição corpórea, de nossa corporeidade. Assim, por exemplo, Quintero Weir (2019) apresenta uma experiência muito representativa em relação a essa abordagem do território-terra como corpo –ou, como propomos, do território-corpo da terra, a partir de grupos indígenas venezuelanos–.

Já na apresentação de seu trabalho, o autor reivindica a recuperação do “nós” –o “espírito *nóstrico*”, o “fazer comunidade”– do qual as comunidades originárias foram alienadas com o despojo capitalista-colonial: “o primeiro e mais contundente passo do estabelecimento da dominação colonial e da colonialidade é desintegrar o nós da sua originária condição territorial e da práxis de sua territorialidade” (Quintero Weir, 2019, p. 12). Para resgatá-lo, é fundamental recuperar a memória de suas territorialidades comuns originárias. É nesse sentido que ele retoma, por exemplo, a “perspectiva de ver e viver o mundo” por parte dos indígenas wayuu, na região do lago Maracaibo, fronteira entre Venezuela e Colômbia.

Quintero começa por nos mostrar o dilema quando se trata de “traduzir” nossa noção de território em uma língua indígena como a dos wayuu. Ele prefere, assim, buscar no idioma indígena as formas

próprias com que designam seu espaço. A expressão mais próxima de “território” para os wayuu seria “Wouma’in”, o conjunto do espaço ocupado por seu povo e por cada um de seus clãs. Na verdade:

Wouma’in, como expressão do *sentipensar* wayuu, só se refere indiretamente à noção de território e, mais diretamente, à noção vital da terra como sujeito vivo capaz de parir a vida de tudo aquilo presente como sujeito vivo no mundo, incluindo a dos homens e mulheres wayuu (Quintero Weir, 2019, p. 13, grifos do autor).

Isso porque o termo reúne “W”, “nós”, e “ou”, indicativo ao mesmo tempo da posição em/sobre uma superfície e do ato de emergir ou brotar sobre ela que, completando o termo, seria “ma”, a terra. Não se trata, portanto, da simples “possessão [livre] do mundo”, mas de uma “possessão ontogênica”, de ligação estreita com a terra de onde emergem (“ma’in”, o “coração da terra”), de pertencimento a ela. A exemplo de vários outros povos originários de Abya Yala, trata-se de uma leitura espacial e/ou “territorial” a partir da ampla concepção de espaço de vida, como detalharemos no item logo à frente.

De modo análogo aos wayuu, outro povo aruaque, os añuu, da região do golfo e do lago Maracaibo, utilizam o termo “Wou’ree” para definir sua “ontogênese”, agora enfatizando o espaço aquático (rios, lago e mar) em que se situam e agregando uma dimensão temporal. Assim, através da expressão, designam “todo aquele lugar de água onde alguma das suas comunidades construiu vida e, portanto, tal lugar forma parte de seu território nas águas”, devendo ser traduzida como “daqui emergimos, aqui estaremos” (Quintero Weir, 2019, p. 16).

Retornando à relação do território com o corpo, é muito significativo verificar que, no caso dos wayuu, a analogia entre os dois se desdobra da casa ao “mundo” do grupo indígena e reciprocamente. Assim, segundo Quintero, “dada a matrilinearidade e matrilocidade que regem as relações sociais da cultura” wayuu, as residências do casal são construídas sempre no “espaço territorial do clã (eirükü ou carne)” de residência da mulher. No interior da

“casa-mulher”, a disposição dos espaços “reproduz lugares análogos (...) ao contexto do território geral do grupo e vice-versa”, ou seja, o “corpo-casa da mulher” carrega a representação da “condição viva do corpo da terra-Mãe”, a totalidade do território wayuu (Quintero Weir, 2019, p. 22).

A partir daí, o autor descreve as diferentes espacialidades e suas respectivas analogias com o corpo: o “lugar de habitação”, “espaço íntimo do casal” (Piichipala, uma peça de taipa) que representa os órgãos reprodutores da mulher; um espaço coletivo, aberto aos visitantes (lu’umma, lugar da terra, um telhado de palmas que protege redes de descanso), “espaço-colo (coração da família) que acolhe a todos”; o fogão de barro em local aberto protegido por um telhado (Shikülae), junto à Piichipala, “equivalente ao plexo solar do corpo feminino”, “coração da mãe” onde se cozinham os alimentos; o local de trabalho da terra familiar (Aya’tawa), horta ou “roça”, “extensão de braços e mãos” (p. 23); o local/reservatório de água (Juyalee), correspondente à cabeça do corpo ou “cabeceira de toda a família” (p. 24).

A mesma analogia simbólica em relação ao corpo se verifica em outra escala, relativa à conformação territorial wayuu em seu conjunto. Assim, o Winpümin ou caminho que leva ao lugar das águas, como na casa, representa a cabeça; na região montanhosa de Jalala, por sua vez, cada local ou morro representa um órgão do “corpo do território” (pulmões, fígado, vagina), e o Wopümin, “em direção ao lugar de caminho” de encontro com outros povos, vincula-se às extremidades inferiores, ao próprio caminhar. Em síntese, para os wayuu o território, além de se configurar como um território-corpo, é um território-corpo com gênero enquanto “manifestação terrena do corpo feminino” (Quintero Weir, 2019, p. 30).

No caso colombiano, também temos exemplos dessa íntima conjugação entre território, terra (ou “natureza”) e corpo (como síntese de “vida”). A visão do território como território de vida fica clara na própria forma com que os indígenas colombianos miranha (também presentes na Amazônia brasileira) concebem o “manejo” frente àquela proposta por entidades governamentais. Segundo

Echeverri (2004), eles advogam uma “consulta à natureza” onde os seres naturais também são concebidos como possuindo territórios. Esse caráter “consultivo e negociado” da política de manejo revela que “o território é um espaço de vida humana [e não humana] que se expande em negociação com outros espaços [naturais e sociais] a partir de um Centro”, núcleo da vida humana. Trata-se de um nítido contraste com “a noção territorial desde a ciência da conservação”, que “está centrada na vida silvestre, e a ação humana consiste em delimitar e demarcar áreas para garantir a reprodução dessa vida silvestre” (p. 271).

Não se trata, entretanto, na leitura do autor, de sobrevalorizar a questão dos distintos sentidos com que a palavra “território” é acionada nas duas concepções, mas de reconhecer que “ao estarem situadas em perspectivas diferentes, não têm como fazer referência aos mesmos objetos”. Como já comentado no primeiro capítulo, o problema é também espacial no sentido da mudança de perspectiva em cada contexto vivido. E mais uma vez também, o que está em jogo, em primeiro lugar, é o fortalecimento de boas relações sociais “que permitam o crescimento e a reprodução dos corpos” (Echeverri, 2004, p. 275).

Os indígenas almejam uma relação social que “permita a ambos [brancos e indígenas] reproduzirem-se em seus respectivos corpos: os indígenas reproduzindo suas famílias, suas chagras [áreas de cultivo], suas malocas e adquirindo bens e substâncias dos brancos que também necessitam para suas vidas”. Echeverri (2004) conclui que “mais que diálogo intercultural para entender o território (como natureza), o que se necessita são boas relações sociais para construir o território como corpo” (p. 275). E não apenas como corpo antropomórfico, deve-se acrescentar, pois a consideração dos “territórios” de outros seres vivos, como os animais, é fundamental. Deve-se então falar na interação entre “múltiplos territórios de vida”.

Embora não faça alusão ao corpo-território, também é muito significativo o diálogo que tivemos com uma liderança quíchua do povo cayambe do Equador. Em visita realizada à comunidade Olmedo-Pecillo, encontramos a “governadora” da “parroquia” (menor

divisão administrativa equatoriana, abaixo das províncias e dos cantões), Graciela Alba. Sabendo que a atividade fazia parte do curso “Territorio, Cultura y Poder”, ministrado na Universidade Salesiana, preparou-nos uma apresentação em que questionava a concepção de território presente nas políticas oficiais de ordenamento territorial. Começou por um elenco de definições acadêmicas de território que, “eurocêntricas e antropocêntricas”, pouco teriam a ver com as concepções de povos originários.



Encontro na comunidade cayambe de Olmedo-Pecillo, Equador (foto do autor).

Depois, traduziu em detalhes e com muito sentimento a compreensão quáchua-cayambe de território e seu vínculo plenamente integrado com as forças da Terra, a “pachamama” que a todos acolhe e incorpora. Criticando com sutileza e convicção nossa visão antropocêntrica de mundo, colocou no “mapa do território” (literalmente, aludindo à cartografia da região) todos os elementos humanos e naturais em sua

indissociável conjugação. No final, estávamos convencidos de que a sabedoria ancestral dos povos originários por ela acionada tem mais a nos dizer sobre o território do que nossas elucubrações teóricas, às vezes, destituídas de qualquer potencial de diálogo com essas realidades territoriais, vividas de modo efetivamente integrado.

Territórios-água

Ainda que diante dessa mesma visão integradora do território, muitas lutas que se podem denominar de ontológico-territoriais estão focadas em uma ou mais dimensões da terra-território, dependendo também da constituição específica de cada grupo em relação a seu entorno natural. Em alguns casos, como nas regiões áridas, ocorrem mais em função do acesso à água, em outros, com grande dificuldade de acesso à terra, são em primeiro lugar lutas pelo solo para cultivar; em outros, enfim, são pela preservação das matas e tudo o que elas proporcionam à existência. Em todas essas lutas, contudo, está colocada em primeiro plano a questão da vida e da própria sobrevivência, em uma espécie de biopolítica às avessas ou “desde abajo”. Foi o que vimos para o povo aňuu, que constrói sua ontogênese em torno do mundo das águas.

No caso da água, Panez (2018) propõe mesmo a concepção de “água-território” em função da importância do debate territorial no entendimento dos tantos conflitos pela água em curso na América Latina. O autor reconhece que os debates sobre a questão da água geralmente não explicitam a dimensão territorial, relacional aí envolvida, muitas vezes, fetichizando o conceito ao sobrevalorizá-lo através de um tratamento isolado ou, ainda pior, cada vez mais mercantilizado, ignorando seu caráter do uso comum. Uma obra que o autor destaca, entretanto, focaliza o que é denominado de “territórios hidro-sociais”, definidos como:

O imaginário disputado e a materialização socioambiental de uma rede multi-escalar espacialmente vinculada na qual humanos, fluxos de água, relações ecológicas, infraestrutura hidráulica, meios finan-

ceiros, arranjos legal-administrativos e instituições e práticas culturais são definidas, alinhadas e mobilizadas interativamente através de sistemas de crença epistemológica, hierarquias políticas e discursos naturalizantes (Boelens et al., 2016, p. 2).⁸⁶

Tratar o binômio água-território significa tratar sua inseparabilidade, ao mesmo tempo em que se reconhece sua não equivalência. Pensar este vínculo, segundo o autor, significa compreender :

a) la vinculación cultura-naturaleza presente en los procesos de apropiación del agua; b) las relaciones de poder desplegadas “en” y “a través” del territorio [*inclusive no interior dos próprios movimientos sociais*]; c) las lógicas de organización espacial con la producción de escalas; y, finalmente, d) las diferentes territorialidades de los actores protagonistas de los conflictos en curso (Panez, 2018, p. 216).

Zaragocin (2018b), cujas contribuições já foram aqui destacadas no que tange à noção de corpo-território, também contribui para este debate. A partir de um olhar feminista, propõe uma “descolonialidade feminista hemisférica de espaços aquáticos” (p. 8). Nesses espaços especificamente, ela analisa, em especial, “la relación entre agua-territorio y cuerpo-territorio desde las implicaciones de muerte-cuerpo-territorio para mujeres racializadas” (p. 9), e agrega à proposta de Panez sobre a água-território a relação corpo-território. Isso “generaría el concepto de agua-cuerpo-territorio, donde el cuerpo como primer territorio, ontológicamente conectado con el agua, alcanzaría otra dimensión de territorialidad” (p. 14). Indo além, Zaragocin propõe pensar em uma de(s)colonização particular aos espaços aquáticos, agregando à leitura feminista a nova geografia da raça

⁸⁶ No original em inglês: “The contested imaginary and socio-environmental materialization of a spatially bound multi-scalar network in which humans, water flows, ecological relations, hydraulic infrastructure, financial means, legal-administrative arrangements and cultural institutions and practices are interactively defined, aligned and mobilized through epistemological belief systems, political hierarchies and naturalizing discourses”.

desdobrada por Juliet Hooker, onde a “racialização do espaço aquático” deve ser entendida através de uma “decolonialidade hemisférica”, pois ela se dá, como demonstra Hooker, de sul a norte, em todo o continente americano.

Pode-se afirmar que esta é outra contribuição do nosso olhar latino-americano, descolonial, à discussão conceitual sobre território: destacar a importância dos *conflitos por* território –intimamente atrelados também às *ameaças ao* território– em função do uso dos chamados recursos naturais, estejam eles vinculados à água, à biodiversidade, aos solos cultiváveis ou ao subsolo, em uma economia altamente marcada pelo caráter neoextrativista. Trata-se de uma boa pista também para evitar o antropocentrismo em que pode incorrer uma exagerada antropomorfização dos “corpos” territoriais em diferentes escalas.

O território-mátria e sua ontologização

Essa visão descolonial predominantemente ecofeminista e/ou indígena do território se expande, como vimos, do corpo individual ao corpo da própria terra –ou da terra vista como corpo–. Em uma posição ainda mais ampliada dessa leitura “corpórea” e vivida do território, da territorialidade e da territorialização, temos a abordagem mais abrangente, aquela que interpreta como território o próprio mundo vivido por determinado grupo ou cultura em seu conjunto –ou até mesmo, no seu extremo, o conjunto de mundos (o pluriverso) que marca e, de alguma forma, garante nossa existência no planeta. Para alguns, a própria Terra seria vista como um organismo vivo, como na famosa hipótese de Gaia –a deusa grega da Terra e mãe de todos os seres vivos– uma Terra-mátria na leitura de muitos povos originários.

Nas diversas concepções territoriais dos povos originários (wayuu, añuu, bari, maranha, mas também mapuche, quíchua, aimará, guarani...) há uma clara vinculação entre território e mundo, território e (planeta) Terra, pois o território de cada grupo se confunde

com o conjunto (às vezes, concebido como uma totalidade) ou integralidade de seu mundo cultural/natural. Vale aqui reproduzir essa afirmação dos índios misak, do Cauca colombiano, em que o território é “o elemento mais sensível” de suas vidas, “elemento dinâmico e articulador” de sua cultura:

Los misak retomamos la lucha y venimos reconstruyendo la parte territorial y es el elemento más sensible de nuestra vida, en él se articulan todos los procesos culturales, ambientales, económicos y espirituales; es el elemento dinámico y articulador de los procesos vitales de nuestra cultura (Tunubalá e Muelas, 2008, p. 16, apud Quijano Valencia, 2013, p. 122).

Ainda na mesma região, o CRIC (Consejo Regional Indígena del Cauca), agregando a dimensão da memória ou tradição histórica, define o território como:

... *espacio vital* que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura (CRIC, 2008, p. 63, apud Quintero Valencia, 2013, p. 124, grifo nosso).

Na mesma área, a líder camponesa Francia Márquez, já aqui referida, traça uma relação íntima entre mulheres e território, este sendo cuidado com a mesma dedicação que dispensam a filhos e filhas, em sua carta aberta intitulada “A las mujeres que cuidan de sus territorios como a sus hijos y hijas. A las cuidadoras y cuidadores de la vida digna, sencilla y solidaria” (24 de abril de 2015):

Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios. [...] Nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro [...]. Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas (apud Escobar, 2018a, p. 87).

Em outro contexto, no norte argentino, o secretário geral da “Unión de los Pueblos de la Nación Diaguita”, em Tucumán, Delfín Gerónimo, afirma que:

... territorio es el espacio donde los Pueblos Indígenas desarrollamos nuestra vida. Se entiende por territorio no sólo la tierra donde tenemos nuestra casa, sino los lugares de pastoreo, las aguadas, los caminos, los cementerios, los antiguos, los lugares sagrados, las apachetas, los cerros y los recursos que en ellos existen y que son necesarios para nuestra supervivencia (Boldrini, 2014, p. 7).⁸⁷

Há aí um forte vínculo entre locais funcionais à sobrevivência física com os “recursos necessários” e locais carregados de simbolismo, sacralizados, fundamentais para suas noções de pertencimento. Semelhante, entre os guarani brasileiros, é a concepção “territorial” de *tekoha*. Segundo Mondardo (2018), citando também Pereira (2009):

A ideia de *tekoha*, segundo Pereira (2009), é formada pela junção das palavras em guarani *Teko + Ha* que dizem respeito, a primeira, ao modo de vida, e a segunda, à espacialidade que corporifica e dá forma a essa vivência. Sob o olhar geográfico, podemos aludir que se a noção de *tekoha* está circunscrita à espacialidade indígena, *Teko* diz respeito ao modo de vida, ao vivido, e *Ha*, à territorialização dessas relações sociais. Por isso, as frases utilizadas “sem *tekoha* não há *teko*” ou “sem *teko* não há *tekoha*” demonstram a relação indissociável entre a base material e simbólica (indispensável para qualquer grupo humano) e a cultura, o modo de vida, a vivência dos Guarani e Kaiowá, da mesma forma que sem o modo de vida, sem a cultura, não pode existir *tekoha* (Mondardo, 2018, p.135).

⁸⁷ Definição elaborada pelo dirigente da “Unión Diaguita” e do “Consejo de Participación Indígena de Tucumán”, Delfín Gerónimo, no marco do “Programa de Relevamiento Territorial”, Ley 26160 (2008) (Boldrini, 2014).

Essa “relação indissociável” implica considerar também, como afirmou Quintero Weir⁸⁸ para os wayuu, que a terra não é passível de apropriação no sentido de se tornar propriedade de alguém, mas é “aquilo ao qual pertencemos”, invertendo a ideia comum de que a terra nos pertence. Segundo outro grupo indígena, os krenak de Minas Gerais, no Brasil, uma montanha próxima à aldeia se torna uma espécie de oráculo. O rio Doce, ao lado, que eles chamam de Watu, é considerado “como um ancestral, um ancião, nosso avô”. Mesmo depois da catástrofe da mineradora Samarco, em 2015, que tirou a vida do rio, os indígenas, instados a mudar de local, recusaram-se a deixar seu território. Segundo Ailton Krenak, “o rio é uma extensão da nossa família, vamos continuar aqui para velar por ele. Isso pode ser incompreensível para mentes dissociadas da ideia de pertencer a um lugar”.⁸⁹ É a dimensão espiritual intimamente incorporada à materialidade do mundo que dificulta uma leitura eminentemente racionalista dessa construção territorial.

Uma concepção muito semelhante é aquela dos mapuche em sua luta de resistência e afirmação no sul do Chile. Nas palavras de pensadores mapuche, o território se afasta de uma “concepção positivista, como faz o olhar ocidental” (Llaitul e Arrate, 2012, p. 48), ou seja, não parte de uma leitura absoluta e meramente racional que reduz o espaço a uma superfície e extensão homogeneamente medida e valorada (“nosso território não tem preço”, dizem indígenas dos Andes bolivianos), onde a lógica contábil/a quantidade (de hectares e/ou de dinheiro), é o mais importante.

Para os mapuche, o território é definido como:

... un espacio vital integral en el que estamos relacionados con los demás elementos del entorno natural y espiritual tanto de nuestros antiguos, como los del nguenmapu, lo que en el fondo son considera-

⁸⁸ Em conferência disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YJcsXcEsB5Q> (acessado em 19 jun. 2020).

⁸⁹ Fonte : <https://www.goethe.de/ins/br/pt/m/kul/fok/zgh/21806968.html> (acessado em 1º abr. 2020).

dos vitales, ya que nos otorgan un linaje, una historia común. (...) El territorio posee una importancia fundamental ... se refiere también a una dimensión inmaterial, en la cual habitan diversas fuerzas espirituales que permiten la vida y la existencia de los mapuches (Llaitul e Arrate, 2012, p. 48).

A ideia indígena do território como “espaço vital” ou “espaço de vida”, onde habitam seres materiais e espirituais, é recorrente e, muitas vezes, estende-se a todo o espaço partilhado por um grupo étnico. A mapuche Moira Millán afirma que seu povo não luta pela propriedade da terra, mas por “um modo de vida na terra”.⁹⁰ Quintero (2019), por sua vez, assinala que “para os povos indígenas cada um dos seus territórios se constitui como expressão do tamanho do mundo, assim se conforma como um universo: o universo da cultura” (p.18). A analogia com o corpo pode ser novamente aludida, agora na escala do “mundo”, que pode se transformar no corpo feminino de “uma Mãe capaz de parir, prover e sustentar a vida das diversas comunidades” (p. 15). Aqui se trata também da Terra –planeta– como um corpo, e o corpo da Terra como corpo feminino.

Reproduz-se assim uma concepção frequente que, em muitas sociedades, enaltece a “maternidade” terrestre e concebe a Terra como um grande ser vivo que “nos pare” e “nos nutre”, em um amálgama indissolúvel entre homens, “espíritos” e “natureza”. Esse papel “maternal” da T/terra é assinalado desde, por exemplo, Mahimata, a “mãe terra” do Reg-Veda, um dos textos sagrados hindus, concebida como a “mãe de todos os deuses”, em uma clara ancestralidade matriarcal. Quintero nos lembra também a Abama (Mãe) Igiá (Terra) dos chibcha, mas a mais difundida e que inspirou diversas propostas políticas (inclusive de “direitos da natureza”) é a Pachamama ou Terra Mãe dos povos andinos, intimamente alinhada com a proposta do Bem Viver (o *sumak qamaña* dos aimará e o *sumak kawsay* dos quáchua).

⁹⁰ Fonte: <https://porlatierra.org/novedades/post/245> (acessado em 20 mai. 2020).

Assim, especialmente nos altiplanos andinos, muitos grupos partilham, de algum modo, a mesma concepção de um território que não dissocia o humano e, mais amplamente, o espiritual, do terreno, da terra, tida como *pacha* (terra, cosmos) *mama* (mãe), onde todos os seres vivem em relação, onde a base física do terreno integra as relações sociais e em hipótese alguma pode ser reduzida à sua materialidade, pois tudo conteria vida, espírito. Segundo Estermann (1998), “cuando se trata de la ‘tierra’ como base de la vida, se usa la expresión *pachamama* (‘Madre tierra’), mas o sentido quíchua e aimará de “*pacha*” é muito mais amplo e profundo, imbricando espaço e tempo (como foi referido no cap. 1) e não somente em sua materialidade. Assim:

Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Juntando el aspecto de ‘cosmos’ con el de ‘relacionalidad’, podemos traducir (que siempre es ‘traicionar’) *pacha* como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica” (Estermann, 1998, p. 45).

Esses componentes em plena interação ou relacionalidade também podem ser associados metaforicamente ao corpo humano, como revela o relato desta mulher indígena (identificada pelos autores como “Silvia”):

La Pachamama tiene vida porque en sus bosques se manifiesta energía, fuerza, coraje y plenitud, en sus ríos la circulación de la sangre, en sus suelos la carne viva, los lagos son los ojos que miran y lagrimean de alegría y de tristeza (Andrade Zurita et al., 2017, p. 102).

Talvez pudéssemos afirmar que se passa do patriarcalismo de um “território pátria” (ou “patrão”), tipicamente moderno-colonial (até pela sobrevalorização da concepção de território como território nacional-estatal), para o matriarcado de um “território mátria” –com o cuidado, é claro, para não simplesmente “inverter os ponteiros”, mas propor uma dinâmica eminentemente descolonizadora–.

Na visão “antropofágica” de Oswald de Andrade (1970), “a ruptura histórica com o mundo matriarcal produziu-se quando o homem

deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo” (p. 81). O “contraponto agressividade-hospitalidade” é o duplo aspecto produzido pela cultura matriarcal, “primitiva” (sic), que “compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunal”. Por outro lado, devoração invoca também perigo e “produz a solidariedade social que se define em alteridade”, que é “um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal” (p. 141). Na síntese de Genoroso (2013), para Oswald de Andrade:

... só o matriarcado produz uma cultura antropofágica devido a sua convivência livre com a natureza, a sua condição libertadora das relações de parentesco (como, por exemplo, o filho de direito materno) e com a produção coletiva do solo (próprias das sociedades abertas). O matriarcado consiste ainda em unidade social da vida primitiva, sem propriedade privada e sem classe social. (...) Na sua utopia antropofágica, o matriarcado seria a sociedade possível para acolher a alteridade. Oswald usa o modelo oral, da *devoração*, para reivindicar uma exterioridade em relação aos modelos europeus, em relação ao outro ocidental, que ele pretende incorporar, deglutir, para transformar em algo novo (pp. 166-167, grifo da autora).⁹¹

Rivera Cusicanqui, por sua vez, transforma uma atividade eminentemente feminina, a tecelagem, na “grande metáfora da interculturalidade”. Segundo ela, o tecer é sempre uma relação com a alteridade, seja ela o selvagem, o silvestre, o mercado ou o mundo dominante. Diz ela: “Sinto que há uma capacidade das mulheres de elaborar relações de interculturalidade através do tecido. É um reconhecer também que o corpo tem seus modos de conhecimento”.⁹² E comen-

⁹¹ “(...) o patriarcado é o seu oposto na medida em que nasce do casamento monogâmico, da divisão do trabalho e da propriedade privada. Essas relações matriarcais e antropofágicas constituíram o status do homem natural, do homem ‘primitivo’ idealizado por Oswald em sua obra” (Genoroso, 2013, p. 167).

⁹² Entrevista de Silvia Rivera Cusicanqui disponível em: <https://noticiasanarquistas.noblogs.org/post/2019/03/08/bolivia-silvia-rivera-cusicanqui-temos-que-produzir-pensamento-a-partir-do-cotidiano/> (acessada em abr. 2019).

ta uma expressão utilizada no coletivo que criou em La Paz: “a mão sabe” –trabalho manual que tradicionalmente foi delegado às mulheres e cuja dualidade com o trabalho intelectual deve ser duramente combatida–.

Gutiérrez (2016), por sua vez, ao reelaborar a ideia de “tecido” social (comentada no capítulo 2), pergunta-se como redefinir a ideia de Pátria frente à “necessidade” de uma Matria. Com essa questão, voltamos ao debate sobre territorialidade-útero, agora o útero aparecendo como metáfora em nossa própria origem terrena:

¿Acaso tenemos que resignificar el concepto de Patria por el de *Matria*? Basta con reelaborar el arché que significa básicamente “origen”, “principio” en tanto matriz/útero para responsabilizarnos de la historia de dominación patriarcal. Darle dimensión a lo “local”, de las propias gentes que habitan el lugar y lo perciben con una relación profunda como la que se tiene con la madre. *Matria* en contraposición a Patria como lo sugirió Gonzáles y Gonzáles (1983, p. 15), consiste en sustituir el “racional mundo del Padre” por el del mundo del terruño, el mundo pequeño y sentimental de la madre. Así la referencia a *sociedades Otras* apunta a la recuperación y construcción del comportamiento colectivo del cuidado de la vida (Gutiérrez, 2016, p. 29, grifos da autora).

Ao identificar-se o “proceso de gestación del vivir contemporáneo y de aliento matriarcal” surge también “el desafío de ser útero de relaciones no patriarcales” (Gutiérrez, 2016, p. 332). Para a autora, cabe assim:

Recuperar y defender organizadamente formas societales tradicionales de matriz matriarcal y, a la vez, construir y recrear un arte que emerge del vínculo amoroso por la vida. La iniciativa, de este modo, impulsa un proyecto político de vida, resignificando territorios que están expresando la potencia de las resistencias de pueblos y colectividades que se filtran por las porosidades del sistema de dominación (pp. 332-333).

Trata-se, portanto, de um espaço em que “tudo vive”, onde tudo que configura este mundo está integrado (nunca são tomados como elementos individualizados) e se complementa em uma relação de copertencimento⁹³ onde todos podem ser vistos como “sujeitos” (Quintero, 2019, p. 38). “Sujeitos” –e “mundos”–, entretanto, não é demais lembrar, que não são considerados simplesmente equivalentes. Aqui o debate se amplia, pois se os animais, no caso, constroem mundos, eles também constroem, lutam por e defendem “territórios”.

Para Deleuze, por exemplo, ainda que restrito, “todo animal tem um mundo”. Muitos humanos, ao contrário, “não têm mundo”, pois “vivem a vida de todo mundo”. Ele também associa esses mundos animais ao território, destacando que “os animais de território são prodigiosos”. Finalmente, ampliando ao mesmo tempo as noções de território e de arte, vincula-os, pois na demarcação e defesa de fronteiras através de cores, cantos e posturas, a constituição de territórios se torna “quase o nascimento da arte”.⁹⁴

Para Heidegger (1993), por sua vez, as rochas não teriam mundo, os animais seriam “pobres de mundo” e apenas o homem poderia ser considerado “formador” de mundos.⁹⁵ Ainda que, como os que partilham espiritualidades como a dos povos originários, questione-se essa “pobreza” dos mundos animais e essa “ausência” de mundo entre os seres “inanimados” (que também podem ter “anima”), não há dúvida de que é entre os humanos que se evidencia, de modo reflexivo –e, portanto, “dissociável”, a condição de criação, representação e reinterpretação de mundos– especialmente entre aqueles que

⁹³ Segundo Esterman (1998), na filosofia andina “el principio de la complementariedad es perfectamente compatible con la negación de la substancialidad en el sentido de ‘entes existentes en y por sí mismo’ (...). Ningún ‘ente’ o acontecimiento particular es una entidad completa, sino que sufre – para hablar en términos occidentales – de una ‘deficiencia ontológica’, es decir: es en el fondo un ‘no-ente’, una ‘nada’” (p. 126).

⁹⁴ Em “Abecedário de Gilles Deleuze” (1988), disponível em: <http://www.bibliotecanomade.com/2008/03/arquivo-para-download-o-abecedario-de.html>

⁹⁵ Sobre essa relação entre mundo humano e mundo animal, ver também Agamben (2011), especialmente o capítulo “Pobreza de mundo”. Inspirado em autores como Heidegger e Uexküll, ele levanta um rico e, ao mesmo tempo, controverso debate através de associações entre homem-mundo-aberto e animal-ambiente/terra-fechado.

constroem modos de vida culturalmente singulares (e não simplesmente “vivem a vida de todo mundo” na padronização identificada por Deleuze).

Desdobra-se uma espécie de território de vida que é, ao mesmo tempo, um “território-mundo”, não só pela especificidade de cada grupo cultural, mas também em uma leitura costumeira de sua interação com a natureza, forjando aquilo que Quintero denomina, ao lado da especificidade cultural, um “fazer tecno-econômico” próprio. No fundo, se pensarmos bem, mesmo em sua concepção geograficamente mais difundida, a do território como espaço de exercício de (um) poder, como campo de forças (Souza, 1995), de controle da acessibilidade (Sack, 1986), de domínio (funcional) e apropriação (empoderamento simbólico) (Haesbaert, 2004), os indígenas expandem a escala desse exercício de poder (imprescindível para a sua sobrevivência) e nos colocam o desafio de “controlar” de modo amplo (funcional, simbólico, espiritual e afetivo) a própria Terra como território (ontologicamente) essencial à vida. “Controle” que é também, obrigatoriamente, respeito pelos limites daquilo sobre o que não têm –ou não terão– controle, como muitas das chamadas forças da natureza.

Como já ressaltamos, ao contrário de um empresário capitalista, por exemplo, a precarização desse controle, para grande parte dos povos originários, representa muito mais do que a perda de uma base de recursos –a ameaça a um território indígena representa a perda de todo um modo de vida, uma concepção de mundo, ligada de forma imanente à terra e a uma densa dimensão espiritual nela imbricada. De uma forma completamente distinta, enviesada, aos poucos os grandes capitalistas também vão se dando conta de que seu “território” por excelência, e sobre o qual provocam crescente perda de controle, é, em última instância, o próprio planeta, onde muitas outras forças (também) regem a construção do espaço.

O território se torna, assim, antes de tudo, território de vida para grupos cuja existência, conjugada ao mundo de outros seres, como os animais, se deve a essa relação indissociável com seus espaços de vivência cotidiana, rompendo, à sua maneira, com a visão dicotômica

entre matéria e espírito, natureza e sociedade. Através dessa ampliação da concepção de território –que, muitas vezes, parece sinônimo de espaço geográfico– é como se pudéssemos, a partir de um fazer/pensar latino-americano, retomar e ir além da ideia de geógrafos clássicos europeus.

Esses autores refletiram em uma época em que modos de vida mais tradicionais estavam mais presentes no interior da própria Europa ou, pelo menos, encontravam-se mais próximos do contexto europeu. Apesar de suas filiações euro-coloniais, eles formularam concepções ricas como as de “espaço de vida” (mais difundido e, muitas vezes, deturpado, como “espaço vital”; Ratzel, 2019) e “gênero de vida” (Vidal de la Blache, 2012). Caberia destacar e detalhar um pouco mais essa relação dos grupos culturais com aquilo que se convencionou chamar de natureza, mas esse é tema para uma futura agenda de investigação.

Uma ontologia “pluriversal” dos territórios

Entre os povos tradicionais, mais do que “relação” homem(ou cultura)-natureza, trata-se de uma leitura e vivência integradoras bastante distintas da nossa, dando origem, assim, a um território –ou, se preferirmos, em uma determinada visão analítica, espaço geográfico– como dimensão ontológica, ou seja, onde homem e terra, grupos sociais e seu entorno, mundo humano ou espiritual e natural não se apartam, tornam-se constituintes, indissociáveis um do outro. Isso sem ignorar, entretanto, a enorme diversidade de manifestações da inter/transculturalidade e da (multi)territorialidade desses povos e o quanto hoje ela está atrelada às políticas territoriais configuradas pelo Estado na interação com esses grupos.

Bocarejo (2015), por exemplo, destaca “las diferentes historicidades de los sujetos y grupos indígenas”, criando “un paisaje heterogéneo que difícilmente puede equipararse con los paisajes ideales indígenas” (p. 245), como espaços intensamente preservados e biodiversos. A partir do contexto colombiano, a autora analisa as articulações legais entre o que ela denomina “tipologias [que

hierarquizam a “indianidade”] e topologias indígenas”. As consequências seriam tanto a “espacialização [ou territorialização, em nosso caso] da indianidade” quanto a “espacialização dos direitos étnicos”. Isso significa que a intensa (re)territorialização indígena é fruto também de uma espécie de reinvenção pelo território, já que “ser indígena” implicaria “viver en un lugar reconocido por otros como indígena” e onde os próprios direitos, muitos deles “solo son efectivos cuando operan dentro de la delimitación espacial de la que han sido objeto” (p. 29).

Como vimos, defender a vida e defender o território são, em muitos desses casos, ações inerentes uma à outra. Daí a ideia, desenvolvida especialmente por Arturo Escobar, de uma “ontologização do território”: em síntese, para compreender o ser desses grupos é necessário compreender também sua territorialidade, reconhecida a multiplicidade de mundos em que se inserem. Escobar incorpora a ideia de ontologia política de Mario Blaser. Para este autor, a ontologia política se define em torno de três elementos centrais: a multiplicidade de conceitos como ferramentas para a produção de mundos e de acoplamento entre eles (retomando a concepção de cosmopolítica de Stengers, 2018), a compreensão da política fomentada pela concepção de pluriverso e o Antropoceno (sobretudo sob o capitalismo) visto como guerra não declarada entre mundos (La Cadena e Blaser, 2018). Deste modo, o debate ontológico deixa a estrita discussão filosófica, insere-se no mundo das práticas sociais e, segundo Escobar, “cria verdadeiros mundos”.

Essa espécie de território ontológico, inerente à existência de um grupo cultural, traduz de modo mais elaborado a relação dos povos originários com a terra. Escobar (2018b) reproduz nas próprias palavras do povo nasa, do alto Cauca colombiano, a força de seu vínculo com a terra, considerada “grande casa” e “mãe”, de cujo ventre nascemos e a ele regressamos ao morrer. Assim, “la tierra ha sido siempre nuestra alegría, nos amarramos con ella desde nuestro origen (...) es la casa grande donde vivimos con todos los seres, es la madre que nos da todo” (p. 74).

Essa perspectiva ontológica que vê o território como espécie de definidor do ser dos grupos originários seria uma forma “mais radical” de concebê-lo, reconhecendo a dimensão ontológica como sua dimensão mais importante:

... la perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposición, defensa y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontológica. De igual modo, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente involucra aspectos armados, económicos, territoriales (*sic*), tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la ontológica (Escobar, 2015, p. 28).

Nesse raciocínio, os conflitos territoriais seriam, em última análise, pelo menos no caso dos povos originários analisados pelo autor, uma questão também de disputa entre distintas ontologias, modos de ser ou distintos mundos. Tal como vimos na vinculação entre espaço (e território) no sentido absoluto (separável, “independente” um do outro) e no sentido relativo/relacional (onde se destacam as conexões entre os espaços e, mais ainda, aquelas neles incorporadas), a “ontologia dualista” da modernidade hegemônica, que separa a cultura da natureza, o sujeito do objeto, seria contraposta a ontologias políticas de caráter relacional.

Os territórios, nessas ontologias relacionais, são “algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana”, e esse “algo mais” só é captado pelo reconhecimento de outras ontologias, de outros mundos, que vão além do mundo humano, “cultural”. Assim:

Quando se está hablando de la montaña como ancestro o como entidad sintiente, se está referenciando una relación social, no una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso. Así, el concepto de comunidad [*e território*], en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (...). Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos. (Escobar, 2018a, pp. 103-104).

Essas múltiplas composições de interrelações complexas entre humanos e não-humanos abre nossa compreensão da configuração de outros mundos, de ontologias múltiplas, em outras palavras, de uma multi ou pluriterritorialidade –ou ainda de um pluriverso, como será enfatizado logo à frente.

Como já foi afirmado em outro momento, uma condição muito importante para o fortalecimento da territorialização de um grupo está ligada ao grau de ameaça que ele sofre por parte de outros grupos. Esses distintos graus de ameaça –e, conseqüentemente, de reação à intimidação sofrida– implicam outra forma de interpretação das distintas modalidades de território/territorialização. Assim, entre os povos originários da América Latina, a ameaça de desterritorialização no sentido de expropriação/despojo territorial há muito tem sido dramática tratando-se, nas palavras da líder mapuche Moira Millán, mais que um genocídio, um “terricídio”.⁹⁶ Sem território não somente não há “meio de produção” (como seria a prioridade ou praticamente a única função para uma empresa capitalista) ou “cidadania” (no caso da territorialidade estatal clássica), como simplesmente pode não existir vida. Trata-se do vínculo concomitante e indissociável entre os processos que, inspirados em Henri Lefebvre, denominamos de dominação e apropriação territorial (Haesbaert, 2004).

É importante ressaltar, contudo, que falar do território mais como “ser” –algo que nos constitui– do que como um “ter” –algo externo, e que se pode possuir (comprar/vender na ótica capitalista)– não é exclusividade nem propriamente um pioneirismo do pensamento descolonial latino-americano. Provavelmente podemos afirmar que se trata do produto de uma visão de mundo a partir de contextos ditos periféricos –ou, em outras palavras, “coloniais”, envolvendo diversas culturas, diversos “territórios-mundo”, especialmente aqueles dos chamados povos originários, indígenas ou autóctones.

⁹⁶ A propósito, ver: <https://www.facebook.com/watch/?v=1485575471608838> (acessado em 20 set 2020).

Um geógrafo francês como Joel Bonnemaïson, por exemplo, já antecipava essa abordagem a partir de sua profunda imersão entre os “manples” da ilha de Tanna, na Oceania, nos anos 1970. Esse povo se define a partir de uma longa linhagem, cuja ancestralidade remonta a um vínculo intrínseco e permanente com o próprio espaço que habitam. Nem por isso, contudo, propõem a designação “território”, utilizada, no entanto, como categoria analítica por Bonnemaïson. “Manples”, em idioma bislama, significa que os homens provêm de toda a cadeia de seus ancestrais a partir do lugar em que vivem e em Tanna, de modo ainda mais profundo, “‘manples’ é também o verdadeiro homem, (...) aquele que retém sua completa identidade”, suas raízes –inclusive, e talvez sobretudo– com aquilo que o autor denomina “território” (Bonnemaïson, 1984, p. 127).

Essa concepção integral/integradora e ontológica do território obviamente não é, assim, uma prerrogativa dos povos originários ou indígenas da América Latina. Uma questão que se abre, mas que exigiria um trabalho muito mais amplo, é até que ponto há elementos convergentes entre múltiplas noções de território/territorialidade presentes entre distintos grupos do que genericamente denominamos povos originários ou autóctones, sejam eles americanos, africanos, asiáticos ou da Oceania.

No nosso caso, devemos falar de pelo menos três escalas de abordagem: a escala latino-americana dos territórios/das territorialidades originárias, a escala do continente americano em seu conjunto e finalmente a escala global em que se entrecruzam povos originários dos diversos cantos do mundo. Em relação ao “outro lado” do continente americano, ao norte, é interessante observar como análises das comunidades autóctones do Canadá, por exemplo, também permitem reconhecer a importância das lutas territoriais e suas implicações na reprodução social daqueles grupos. É o que ressalta Coulthard (2018) para os Dene do norte canadense. Para o autor, as lutas autóctones contra o imperialismo capitalista devem ser compreendidas, sobretudo, através do território:

... lutas não somente por território, mas também guiadas pelo que o território, enquanto *relação* recíproca (ela própria guiada por práticas focadas no território e suas formas conexas de saber), pode nos ensinar sobre os modos de coabitar com os outros e com nosso ambiente de forma respeitosa, não dominante e não abusiva (p. 107, tradução livre).

Essa perspectiva relacional nos insere em um jogo uno-múltiplo, entre uma ampla visão relativamente unitária do território (“território [de garantia] existencial”, que se confunde com espaço de vida), extensível para muito além dos limites da América Latina, e uma abordagem valorizadora da multiplicidade, que enfatiza os diversos modos de ler e vivenciar o território, considerando a rica diversidade étnico-cultural não apenas dos povos indígenas, mas também dos afrodescendentes a partir dos quais foi moldada a própria concepção de ontologia política do território por Arturo Escobar. Este autor reproduz expressões de Francia Elena Márquez, liderança da resistência na comunidade afrodescendente de La Toma, município de Suárez, norte do Cauca colombiano, para quem “el territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende” (carta aberta em 18 de abril de 2015, apud Escobar, 2018a, p. 87).

Assim, ainda que de maneira breve, exigindo muitos desdobramentos, é importante fazer referência mais explícita à relação de muitos grupos afrodescendentes (que, a partir do contexto africano, seriam também “povos originários”), se não como um “ser territorial”, pelo menos como um “ser espacial”. Obviamente, no caso dos quilombos, palenques ou cumbes, trata-se claramente de entidades territoriais na medida em que foram moldados como espaços de segurança e liberdade frente à ameaça da dominação escravista. São territórios de r-existência ou, mais amplamente, “territórios do ser” frente a “territórios do não-ser”, como propôs Mansilla (2019). Este autor vinculou a concepção mapuche de território, já aqui aludida, com a distinção de Frantz Fanon entre zonas de ser e zonas de não-ser. Assim, definiu as “geografias do não-ser” como:

... el estudio de aquellos territorios en los que ontológicamente se niega la existencia humana y la territorialidad de un grupo social, desde una práctica de carácter racializante que se inserta en el marco de la colonialidad del poder y que implica la doble negación del ser persona y del *habitar el territorio* (Mansilla, 2019, p. 277, grifos do autor).

Fanon (2008), de maneira ampla, não obrigatoriamente geográfica, e de forma breve em termos de texto, radicalizando, fala de uma “zona do não-ser” como “uma região extraordinariamente estéril e árida”, habitada pelo negro. O olhar colonial do branco o delegou a essa área. A partir deste olhar fixador, “mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem” (p. 26), portanto, não é um ser. Para “ser”, o negro precisa fazer uso de “máscaras brancas”, já que é o homem branco que partilha efetivamente o que, em contraponto, seria a “zona do ser”. Pode-se considerar que o negro “existe, mas não é”. Assim, Fanon (2008) irá afirmar que a ontologia:

... quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (p. 104).

Apesar de imposta pelo colonizador, a distinção entre zonas do ser e zonas do não-ser não é rígida, maniqueísta. Até mesmo o uso da língua do colonizador pelo negro seria uma forma de ascender a uma zona intermediária do ser. Como ressalta Fanon, originário de Martinica, “o antilhano será tanto mais branco, isto é, vai se aproximar mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua

francesa” (p. 34). Na verdade, ele estende essa condição a todo povo colonizado –a toda colonialidade do poder, diríamos hoje:

Todo povo colonizado —isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural— toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (Fanon, 2008, p. 34).

Assim, há todo um escalonamento (geográfico, inclusive) de zonas do ser e do não-ser –e, de fato ninguém está completamente excluído do “ser”:

Entre os não-seres, inferiorizados pela cultura imperial, há uma outra divisão: entre sub-humanos e não-humanos. O antilhano é um sub-humano, que luta por ser reconhecido pelo ser superior, habitante da zona do ser. Mas o antilhano também produz um não-ser inferior a ele, o africano. O primeiro ficará envergonhado quando confundido com senegaleses, por exemplo (p. 508). (...) Quando o colonizado sai do seu lugar, o olhar imperial tentará restituí-lo à sua posição “natural”, à zona do não-ser, por meio da violência simbólica ou física (Bernardino-Costa, 2016, p. 510).

À luz do pensamento descolonial, pode-se afirmar que, assim como há “zonas” ou “territórios de não-ser”, existem também zonas ou territórios de “não-saber”, aqueles que estão excluídos da difusão e da legitimidade dos saberes ali constituídos. Moura (2017), analisando comunidades de pescadores do Sul do Brasil, chega mesmo a falar em “territórios do conhecimento”, territórios cuja existência é definidora de formas próprias de conhecer-viver. A resistência dessas “epistemologias situadas”, invisíveis aos discursos hegemônicos, é fundamental para a preservação dos próprios territórios em que esses saberes são produzidos.

Considerando a condição sempre relativa dessa distinção entre ser e não-ser, com diversos níveis construídos dentro da hierarquização

hegemônica, alguns saberes/territórios são seletivamente –espacial e temporalmente– alçados à condição de (in)visibilidade, em um jogo interseccional que envolve classe, etnia, gênero e geração de quem os expressa. Através dos múltiplos movimentos de resistência moldam-se territórios de r-existência que aqui significam também esses distintos níveis de trânsito entre zonas de não-ser a zonas de ser, zonas tidas como de não-saber a zonas que afirmam seu próprio saber.

Falar de questão étnica é falar igualmente de etnodiversidade que aqui deve ser interpretada intimamente conjugada à biodiversidade, pois os traços culturais estão amalgamados com a multiplicidade do meio natural em que a vida, especialmente a dos povos originários, desdobra-se. Não à toa, graças à preservação promovida por seus modos de existência, trata-se de alguns dos espaços do planeta com mais intensa biodiversidade. É sobretudo a partir dessa conjugação de diversidades que brota uma concepção descolonial muito relevante, a de pluriverso.

Escobar (2018a) vincula de tal forma a reprodução dos povos originários e afrodescendentes com sua terra que propõe o termo “povo-território” e afirma: “con las movilizaciones de los pueblo-territorio no estamos simplemente ante movimientos sociales, sino ante verdaderos mundos en movimiento” (p. 90). Vistos como “mundos relacionais de povos-território” (p. 83), podem também ser concebidos como “o pluriverso feito forma” (p. 86). As lutas territoriais que aí se travam seriam vistas como “lutas ‘ontológicas’”, pela defesa dessa pluralidade de modos/mundos de vida: “resisten al proyecto globalizador de crear un mundo hecho de un mundo (capitalista, secular, liberal), que intenta reducir todos los mundos a uno solo” (pp. 88-89). A partir do recurso a uma episteme ecológica ou ambiental, também defendida por Enrique Leff, Escobar (2018a) propõe que essas lutas em defesa dos territórios “repolitiza[n] la ontologia, es decir, reanuda[n] [retomam] la búsqueda de otras formas de ser-en-el-mundo” (p. 91).

Quintero Weir (2019) utiliza a expressão “lugar de ver” para se referir à “perspectiva a partir da qual uma comunidade humana

configura a sua presença no mundo (seu estar)” (p. 14), e de onde orienta seu processo de territorialização, de “geo-grafar, isto é, nomear os lugares que conformam a totalidade do território da comunidade humana”. Podemos facilmente correlacioná-la à nossa proposta, mais ampla, anteriormente discutida, do espaço como dimensão da mudança de perspectiva sobre o mundo. Esses “territórios-mundo” indígenas também são, portanto, múltiplos, porque múltiplas são suas perspectivas de ver o(s) mundo(s). Daí a ideia de pluriverso e múltiplos territórios de vida que deve ser incorporada à de “território-mundo integral” ou “território-Mátria”, anteriormente aludida. Por isso, Gutiérrez (2016) afirma:

La Matria común es una donde quepan muchos pueblos y sus lenguas, sus palabras, sus rumbos, sus formas de gobierno sembradas para siempre en el vientre de la Madre Tierra. Matria, útero colectivo desde donde se nace la potencia política de las gentes comunes, quienes en el ejercicio de la búsqueda de la libertad ya están existiendo viviendo (p. 341).

Como vimos, o exemplo dos indígenas wayuu –mas também vários outros (Quintero propõe mesmo expandir para toda Abya Yala)– é bem representativo dessa condição de um território, ao mesmo tempo, como território de vida e território-mundo em termos do alcance (e da defesa) de uma determinada cultura, de uma determinada perspectiva ou visão de espaço –e de mundo, na relação do homem com seu meio em sentido amplo–. Contudo, devemos acrescentar imediatamente que o “mundo” ou mais amplamente o “universo” são, na verdade, muitos mundos, ou melhor, “o mundo que queremos [e que, em parte, ainda temos] é um mundo onde cabem muitos mundos”, como já alertavam os zapatistas na Quarta Declaração da Floresta Lacandona.

No fundo, o que se trata é de uma mudança radical de perspectiva geográfica, capaz de imbricar os múltiplos modos com que a própria natureza é vivida e concebida. Retomemos a expressão de Viveiros de Castro (2017) que, ao referir-se à consideração “humana”

ou à “antropomorfização” de tudo o que existe pelos indígenas: “onde tudo é humano, o humano deixa de ser o que nós entendemos por humano”. Por extensão, o mesmo poderíamos dizer para o território, pois em uma certa leitura descolonial latino-americana, onde tudo é território, o território deixa de ser o que nós entendemos por território –e assim como o humano pode adquirir múltiplas expressões (com o devido cuidado para evitar o antropocentrismo), o mesmo ocorre com o território–.

Analiticamente, pode-se conceber um ir e vir de diferenciação, superposição e/ou complementaridade entre os conceitos geográficos, uma espécie de “devir” permanente outro conceito. Neste caso, por exemplo, é evidente o quanto convergem analiticamente os conceitos de território e lugar, como se ocorresse um constante “devir lugar” do território (ou um “devir território” do lugar), especialmente quando considerada a ótica dos povos originários –a tal ponto que muitos, como Ailton Krenak, utilizam indistintamente as duas designações–.

Precisamos falar, portanto, mais do que de uma ontologização do território, de diferentes formas de ser e concomitantemente de pensar e de expressar nossos territórios. Sem esquecer que cada uma dessas vivências territoriais –cada uma dessas territorialidades, se preferirmos– molda-se por uma interseção específica de relações de poder, marcadas ora mais pela classe, ora mais pelo gênero, ora mais pela etnia... E que, em alguns casos, como vimos, o último espaço a ser defendido, o que resta a ser controlado, como “última fronteira” ou “trincheira”, é o nosso próprio corpo.

Supera-se, assim, a visão funcionalista do território que prioriza –ou percebe basicamente– a sua condição como recurso, e não como recurso para a sobrevivência, mas para acumulação ilimitada, típica do sistema-mundo capitalista moderno colonial. Conceber a defesa do território antes de tudo como a garantia de abrigo ou, mais amplamente ainda, de aconchego (Haesbaert, 2004; Hutta, 2020), e não como mero espaço para uso e exploração econômica, significa defender a vida, começando por seu território mínimo, nosso corpo,

protegendo-o frente às inúmeras ameaças dentro de um sistema concentrador e espoliador de riquezas. Trata-se, portanto, de territórios de r-existência, onde a resistência se fortalece no combate às ameaças sobre à vida ao mesmo tempo em que a existência se afirma através da coexistência entre nossos múltiplos territórios/mundos de vida.

5. As armadilhas (analíticas) do território⁹⁷

Como já foi salientado, é no bojo das virtudes e dos dilemas da virada espacial aqui aludida que alguns conceitos da Geografia acabaram também sendo re- ou sobrevalorizados, especialmente o conceito de território, pelo menos naquelas que propomos denominar de Geografias latinas, as Geografias produzidas nos países de línguas latinas, da Itália à França, da Espanha e Portugal à América Latina. Nessas regiões, e especialmente no contexto latino-americano –com a particularidade do seu amplo uso pelos grupos subalternos–, o território acabou emergindo claramente como o conceito geográfico por excelência. Encarar o território como espaço de r-existência, como espaço múltiplo de vida, como nos ensinam os povos originários e como foi visto no capítulo anterior, pode, entretanto, trazer alguns problemas quando enfatizamos o território como categoria analítica mais rigorosa e não basicamente como categoria da prática, mais difundida no senso comum.

Ao focalizarmos o conceito de território por esse prisma analítico, é importante superar algumas ambiguidades. Muitas vezes, como em grande parte da obra de Milton Santos, como já vimos, ele aparece praticamente como sinônimo de espaço. Essa excessiva amplitude

⁹⁷ Este capítulo tomou como base o artigo “As armadilhas do território”, publicado como capítulo do livro “Território: modo de pensar e usar”, organizado por José Borzachiello da Silva, Cícero Nilton Moreira da Silva e Eustógio Wanderley Correia Dantas e editado por Edições UFC, Fortaleza, 2016.

com que utilizamos o conceito de território em Geografia (e que também pode ser reflexo de uma extrapolação no próprio “papel do espaço” dentro das análises sobre a sociedade), pode ser identificada, hoje em dia, como a primeira armadilha analítica em que corremos o risco de cair.

A essa consideração muito polêmica do espaço como sinônimo de território, podemos também acrescentar, com base no capítulo anterior, a cilada em que podemos incorrer ao não reconhecer ou, ao contrário, ao separar claramente os níveis individual e social do território –ou, para utilizar termos do capítulo anterior, dissociar ou não reconhecer as especificidades do “corpo-território” e do “território-corpo da terra”–. Assim como é necessário trabalhar sobre o poder de resistência (ou r-existência) de um indivíduo (e seu corpo), é preciso deixar clara sua inserção em um contexto social que o condiciona e, muitas vezes, sob certos aspectos, que o subordina.

Ao lado dessas primeiras grandes ciladas do “território = espaço” e do “território individual = território coletivo”, de uma classe e/ou grupo social, serão abordadas de forma mais detalhada outras armadilhas. Partiremos do pressuposto de que discutir a sociedade pelo território é encarar como questão básica a construção das relações de poder pelo espaço – ou seja, a grande problemática que se coloca analiticamente para o debate é em que sentido e em que medida as relações de poder, através de suas distintas modalidades, sujeitos e escalas, encontram-se implicadas nas condições geográficas, espaciais –territoriais, neste caso– consideradas, em diferentes intensidades, inerentes à sua efetivação.

Em sentido mais geral, as armadilhas do território estão referidas aos grandes debates filosóficos e/ou científicos em torno de dualismos bem conhecidos, como aqueles entre espaço e tempo (ou geografia e história), já aqui abordado, material e ideal (ou, em outros termos, correlatos, funcional e simbólico), teoria e prática, sujeito e objeto, indivíduo e grupo social, e fixação e mobilidade (que pode se traduzir, neste caso, pela oposição feita por alguns autores entre território e rede).

De forma mais específica, temos ainda a problemática das modalidades ou das distintas concepções de poder que estão em jogo quando trabalhamos com território, aquela que restringe o poder –e o território– ao macropoder político-econômico de Estados e/ou corporações capitalistas e aquela que expande a concepção de poder para todo o conjunto de relações sociais, incorporando também a dimensão simbólica do poder e as diversas formas de opressão cultural, como enfatizado pela colonialidade do poder. A partir desses parâmetros, identificamos como “armadilhas” a serem abordadas aquelas relativas ao:

- território desistoricizado/naturalizado (o “território sem tempo”);
- território desmaterializado –ou, por outro lado, unicamente material;
- território analítico [como mera categoria de análise], sem prática;
- território do poder [apenas] estatal e do território-zona, sem rede.

A armadilha do território desistoricizado/naturalizado

A armadilha do território desistoricizado no pensamento geográfico contemporâneo decorre diretamente da dicotomia fundamental entre espaço e tempo, como se fosse possível trabalhar geograficamente separando a dimensão espacial da dimensão temporal. A Geografia como um todo, podemos afirmar, acabou de alguma forma sendo um pouco vítima dessa espécie de desistorização do espaço, especialmente na passagem de uma Geografia crítica de base materialista histórica para as Geografias ditas “pós-modernas” e/ou de matrizes mais idealista-culturais. Por outro lado, durante certos momentos, a temporalidade foi assimilada por uma certa Geografia marxista de forma a subordinar completamente o espaço ao tempo, à dinâmica

histórica, ignorando até mesmo a interferência “retardadora” ou “desaceleradora” da espacialidade, como enfatizava (de forma exagerada, como já foi apontado) o historiador Fernand Braudel. Por outro lado, também boa parcela dos trabalhos geográficos ainda incorre no equívoco de, ao integrar a historicidade, incorporá-la de modo linear e cumulativo (ou progressivo) sem considerar a multiplicidade e o ir-e-vir dos ritmos e durações do tempo.

O caráter espacial “desacelerador” da história era tão enfatizado por Braudel, que ele chegou a ser acusado de determinista (por exemplo, em Dosse, 1992). Na verdade, Braudel deu diferentes ênfases à dimensão espacial ou geográfica da história em distintas fases do seu trabalho (a propósito, ver a interpretação de Lacoste, 1989). Em sua fase inicial, a mais criticada, chegou a sobrevalorizar e, surpreendentemente, ao mesmo tempo a reduzir o campo da Geografia na sua relação com a História. Ao denominar de “tempo geográfico” o tempo de longa duração (Braudel, 1983), ele deu um enorme peso ao espaço, erigindo-o como o tempo estrutural, o mais importante, ao mesmo tempo em que reduzia –ou sobrevalorizava– a geografia nesse tempo lento das estruturas, ignorando o valor das geografias de velocidade intermediária (ou das conjunturas) e as de tempo breve (ou dos acontecimentos).

A relação espaço-tempo no método geo-histórico, proposto por Braudel como o método por excelência do historiador, acabou dominando o que se costuma denominar genericamente Geografia tradicional de matriz francesa. O problema era que, muitas vezes, a geografia acabava moldando e sendo moldada por uma história linear e sucessiva, sem grandes contradições e conflitos. A história acabava apenas configurando um “capítulo” de Geografia histórica, uma Geografia do passado, como um ou alguns recortes estáticos do tempo, com pouca consideração para com as dinâmicas de transformação que aí se verificavam. Isso sem falar naquelas geografias que, também mais estáticas, representavam uma simples “pré-história”, uma introdução aos estudos sociais-históricos.

Falando mais especificamente do território como uma das dimensões de expressão da espacialidade, quando esta é vista a partir das relações de poder aí embutidas, o território muitas vezes é apresentado como um conceito genérico desistoricizado, um dado, uma delimitação a-histórica e fixa. Como já afirmamos (Haesbaert, 2004), deve-se ter muito cuidado para não transplantar, simplesmente, um conceito genérico de território concebido no nosso contexto para culturas histórica e/ou geograficamente muito distintas da nossa (p. 73).

Mesmo que se defenda a distinção kantiana entre temporalidade como domínio da sucessão e espacialidade como domínio da simultaneidade, é imprescindível acrescentar, imediatamente, que não há passagem do tempo, “sucessão”, sem a coexistência na simultaneidade do espaço. O espaço, além de “acumular tempo”, em matéria ou representação, de algum modo também gera o próprio tempo e implica transformação pelo embate dessas múltiplas posições e, como diria Doreen Massey (2008), dessas múltiplas trajetórias coetâneas. Como foi visto em discussões iniciais, espaço e, nele, o território –quando o espaço é visto através de suas relações de poder– é também condição para o múltiplo, para o novo. Assim, a mudança obviamente não é prerrogativa da dimensão temporal-histórica.

Ainda mais: não há uma história espacial (e territorial) genérica e neutra, a história se densifica pelas diferentes geografias em que se realiza –e vice-versa, a geografia se molda pela historicidade que a envolve–. Deste modo, longe de poder ser naturalizado, o território se molda conforme o momento histórico –ou melhor, geo-histórico– em que está sendo construído, concebido. Essa assertiva é ainda mais enfática, como vimos, no pensamento descolonial, pois não há como desvendar a colonialidade do poder sem compreender os ritmos do passado que impregnam o nosso presente –e, ao mesmo tempo, assim, entram as aberturas para um outro futuro–.

Existe tanto uma diferenciação no que diz respeito à história social da “realidade” das questões territoriais, a partir de uma genérica relação espaço-poder presente em cada sociedade, quanto no que

se refere à história das ideias sobre o conceito de território. Neste segundo caso, trata-se de uma história mais estrita envolvendo, sobretudo, a designação território, a expressão que nomeia o conceito, que pode ser delimitada a partir de seus primeiros usos no Império Romano, conforme investigado pelo geógrafo Stuart Elden.

Segundo Elden (2013), “territorium” no *Digesta*, um dos quatro componentes-chave do *Corpus Juris Civilis*, o Corpo da Lei Civil romano do imperador Justiniano, foi definido pelo jurista Sextus Pomponius como “universitas agrorum intra fines cujusque civitatis” – “toda terra [campo] compreendida dentro dos limites de [jurisdição de] cada cidade” (como unidade política). Ainda segundo Elden, o comentarista dessa passagem, Bartolus, “faz uma ligação explícita entre o *territorium* como aquele sobre o qual a *civitas* [cidade] exerce força militar”, descrevendo-o como “o poder de punir ou fixar os limites das leis sobre o espaço aterrorizado” (p. 222, tradução livre). O território é visto, assim, mais como uma propriedade do espaço do que como o espaço em si mesmo.

Ainda que, à época do império Romano, não se pudesse falar do território como categoria de análise (o que somente irá se firmar no século XIX, com autores como o geógrafo Friedrich Ratzel), território surge aqui como uma categoria normativa a serviço de instituições políticas, definidoras de um espaço de abrangência de determinado conjunto de regras ou leis. Longe de uma entidade alheia ao movimento da história, portanto, o território é pleno de temporalidade nos três sentidos já aqui aludidos: enquanto categoria analítica, como instrumento de análise no entendimento da realidade, como categoria normativa, direcionando e/ou embasando a ação política, e enquanto categoria da prática, acionada cotidianamente pelo senso comum.

Reconhecendo-se essa historicidade múltipla evita-se, sobretudo, a naturalização do conceito, conjugando seu caráter a-histórico (que pode também ser humano/social) com seu caráter “natural”, participante inexorável de uma natureza biológica humana. Pode parecer absurdo ver o território como algo “natural” à condição humana,

um princípio geral e inexorável incapaz de ser histórico-socialmente gestado. Mas, pelo menos, um autor se aproximou dessa perspectiva. Ardrey (1969) pensou o território enquanto constituinte instintivo “biológico-natural” da existência humana e, de modo ainda mais polêmico, como condição legitimadora do domínio exclusivo sobre áreas em nível individual, a propriedade privada da terra.⁹⁸ Em paralelo ao reconhecimento dessa perspectiva que naturaliza a ação territorial humana, não podemos ignorar que o território incorpora um amplo debate específico do campo das Ciências Naturais, especialmente a Etologia –área da Biologia que trata do comportamento animal–.⁹⁹

Finalizando este item, é importante lembrar ainda que, além da contextualização histórica do território à qual estamos nos reportando, tanto no sentido da história social, concreta, quanto da história das ideias (dos próprios conceitos) nas quais é construído, não podemos esquecer que, “descolonialmente” falando, ele também se diferencia conforme o contexto geográfico em que está inserido. Assim, não é demais reiterar que analiticamente o território, como todo conceito, não apenas é historicamente datado como geograficamente situado. Daí a importância, por exemplo, de distinguirmos seu uso –tanto como categoria da prática quanto como categoria de análise– no contexto de distintas geografias, como a anglo-saxônica ou, mais estritamente, as geografias anglófonas (onde, como já foi mencionado, o conceito tende a adquirir um caráter mais funcional) e a latino-americana (onde costuma incorporar também, de modo muito mais explícito, uma dimensão simbólico-cultural).

⁹⁸ Para o autor, “... se defendemos o título de nossa terra ou a soberania de nosso país, fazemo-lo por razões não menos inatas, não menos inextirpáveis que as que fazem com que a cerca do proprietário aja por um motivo indistinguível daquele do seu dono quando a cerca foi construída. A natureza territorial do homem é genética e inextirpável” (Ardrey, 1969, p. 132).

⁹⁹ Para uma abordagem geral a esse respeito, ver as reflexões feitas em Haesbaert, 2004, esp. pp. 44-55.

A armadilha do território desmaterializado – ou unicamente material

Um risco menos difundido, mas tão condenável quanto o do território desistoricizado e naturalizado, é aquele envolvido no duo material-ideal, velha questão filosófica permanentemente retomada. Temos, assim, dois dilemas a partir da leitura dualista desse binômio: aqueles que reduzem o território ao campo das ideias (símbolos, representações), e aqueles que o restringem estritamente ao campo da materialidade.

A abordagem do território desmaterializado admite que ele seja concebido desconsiderando-se sua base material. Esse risco é pouco comum porque é praticamente consenso, pelo menos no campo da Geografia, tratar o território a partir de seus fundamentos materiais. Como vimos há pouco, mesmo que o *territorium* romano não fosse tratado como o espaço em si mesmo, mas como uma propriedade desse espaço, aquela vinculada ao limite de alcance das leis, esta propriedade não pode ser concebida sem o referencial espacial material que a efetiva.

A asserção de que não existe território sem um componente físico-material pode ser considerada banal e *quase* um consenso porque, mesmo no âmbito da Geografia, há exceções. A “terra”, tão evidente desde a própria origem etimológica do termo, é um componente indissociável de todo território. Principalmente em outras áreas externas à Geografia, como a Antropologia, não é raro encontrar autores que admitem um território destituído –ou que *pode* ser destituído– de suas bases materiais e onde, muitas vezes, “território” se transforma mais em uma metáfora do que efetivamente em um conceito. Ou então, o que é mais comum, aparecendo inclusive entre alguns geógrafos, confunde-se ou inverte-se aquilo que se concebe como territorialidade com o que se concebe como território.

O francês Jöel Bonnemaison (2000), já citado no capítulo anterior, inspirado em seu trabalho com comunidades melanésias, talvez seja o

geógrafo que mais tenha explicitado essa perspectiva cultural e, de certo modo, idealista (outros, como uma forma de buscar a superação da dicotomia, podem preferir “fenomenológica”) do território. Para ele:

O território pode ser definido como o inverso do espaço. Ele é *idéel* [*referido ao mundo das ideias*] e mesmo, com frequência, *ideal* [*referido a um mundo idealizado*], enquanto que o espaço é material. Ele é uma visão de mundo antes de ser uma organização, ele ressalta mais a representação que a função, mas isso não significa que ele seja, entretanto, destituído de estruturas e de realidade. (...) não é necessariamente o contrário do espaço geográfico, ele o completa. (...) O território é primeiro um espaço de identidade ou, se preferimos, de identificação. (...) No final das contas, o que caracteriza o território é a presença do rito. (...) O território encontra-se na confluência entre a Antropologia e a Geografia (pp. 130, 131 e 133, tradução livre).

Entretanto, Bonnemaïson (2000) afirma também que o território “é igualmente o lugar do poder” (p. 132). O que ele enfatiza, porém, no final das contas é essa condição ideal e simbólica do território (associado a outra noção que lhe é muito cara, a de geossímbolo). Trata-se de reconhecer que sua leitura do território se aproxima muito daquela que a maioria dos geógrafos associa, por tradição, a outro conceito, o de lugar, que contempla sobretudo a dimensão do espaço vivido, dentro da tríade espacial definida por Lefebvre (1986) entre os espaços percebido, concebido e vivido.

Isso é evidenciado também na expressão do grande líder indígena brasileiro Ailton Krenak, quando utiliza “lugar” para falar da ideia de pertencimento:

Pertencer a um lugar é fazer parte dele, é ser a extensão da paisagem, do rio, da montanha. É ter seus elementos de cultura, história e tradição nesse lugar. Ou seja, em vez de você imprimir um sentido ao lugar, o lugar imprime um sentido à sua existência.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Fonte: <https://www.goethe.de/ins/br/pt/m/kul/fok/zgh/21806968.html> (acessado em 1º abr. 2020).

Essa afirmação é importante porque ela nos lembra que analiticamente, entre os geógrafos, costuma-se utilizar a designação lugar para enfatizar justamente as dinâmicas espaciais de construção identitária e de pertencimento. A diferença é que a leitura acadêmica nem sempre deixa explícitas as bases filosóficas e/ou epistemológicas (e suas imbricações) que inspiram as abordagens conceituais, e até onde se pode –ou mesmo se deve– transitar entre elas (como no comentário feito no capítulo anterior sobre o “devir lugar” do território). Assim, por exemplo, pode não ficar claro o sentido que o espaço (o lugar, a paisagem ou o território, dependendo da abordagem) “imprime” na nossa existência, como se o gerar pertencimento e o “produzir sentido” fossem processos de mão única, baseados apenas em propriedades de nossa condição humana.

Enfatizar o vivido, sem dúvida, significa aproximar-se das correntes fenomenológicas na Geografia, onde o território não é um dos conceitos mais difundidos.¹⁰¹ Partindo da constatação de Holzer (1997) de que o território em uma abordagem vinculada ao espaço vivido é constituído fundamentalmente de lugares, De Paula (2011) afirma que “a base do território vivido é o lugar. Esse território é, portanto, um fenômeno da experiência concreta do espaço” (p. 120).

Preferimos assumir uma distinção relativa entre território e lugar que se vincula a uma forma específica de construir aquilo que denominamos uma “constelação geográfica de conceitos” (Haesbaert, 2014a). Nessa constelação, toda ela articulada em torno da categoria-mestra ou “de fundo” que é o espaço-tempo e, aí embutido, o espaço geográfico, propõe-se distinguir problemáticas ou focos centrais a partir dos quais se constroem os conceitos básicos da Geografia: enquanto nosso olhar para o espaço geográfico por intermédio do conceito de território nos leva a enfatizar as questões envolvendo

¹⁰¹ De Paula (2011), ao recuperar essa dimensão vivida do território, em geral “discutida de forma indireta”, reconhece que “pela própria tradição (...) a dimensão propriamente existencial do território e das territorialidades não é o foco das análises” (p. 106) e que, na verdade, “não há um campo consolidado de estudos do território enquanto fenômeno vivido” (p. 108).

as relações entre espaço e poder, a dimensão política do espaço (em sentido lato), ao acionarmos o conceito de lugar estamos priorizando um determinado olhar para o espaço que responde prioritariamente questões da dimensão cultural, simbólico-afetiva, o vivido, onde a construção identitária é um processo fundamental. É claro que não se trata de uma distinção nítida –daí o termo “dimensão”, e muitas são as abordagens que devem ser feitas a partir de suas imbricações, sempre com a possibilidade de trânsito (“devir”) de territórios se transformando em lugares e lugares se tornando (ou sendo) territórios, dimensões, de alguma forma, sempre geminadas.

Assim, embora em trabalhos mais antigos tenhamos focalizado também a questão da identidade centralizada em referentes espaciais como identidade *territorial*, ela sempre esteve acoplada, como será observado logo à frente, às relações de poder no sentido mais amplo de um poder também simbólico. Isso nos impõe detalhar um pouco mais o debate sobre território e territorialidade –esta, a princípio, em uma visão reducionista, ligada às questões culturais e identitárias–. Esse debate nos permite elucidar com mais rigor a questão da “desmaterialização” ou da imaterialidade do território. Podemos sintetizar nossa proposição através de uma afirmação simples, de que a todo território corresponde uma territorialidade, mas nem toda territorialidade corresponde efetivamente a um território (Haesbaert, 2007).

Isso significa que a territorialidade, em seu sentido mais amplo, como as propriedades ou condições necessárias para a constituição de um território, não obrigatoriamente implica a efetiva construção do território. Enquanto este, do ponto de vista geográfico, impõe uma base material, concreta para sua efetivação, a territorialidade não obrigatoriamente, pois pode existir enquanto uma espécie de “território em potência”, ainda não realizado. É o caso, especialmente, de identidades e/ou representações territoriais que certos grupos reproduzem, seja por uma referência territorial com elos no passado (caso da Terra Prometida dos judeus) ou no futuro (caso da Terra sem males buscada pelos guarani m’bya). Dessa forma, elaboramos uma

concepção mais ampla de territorialidade que implica o reconhecimento também da força do campo simbólico na construção dos territórios, sem que esses, contudo, possam prescindir de sua base material.

Advindo dessa longa “memória territorial”, é preciso questionar a relação comumente feita entre a materialidade como o domínio da fixação e da conservação e a imaterialidade ou o simbólico como domínio da mobilidade e da transformação. Jean Gottman chega mesmo a defender o contrário. Identidades como a identidade regional (na Catalunha, por exemplo, com raízes medievais) podem ter fixação e duração muito maiores do que construções físico-materiais.

Finalmente, no que corresponde a este tópico, deve-se ressaltar o cuidado que se deve ter para não incorrer no equívoco inverso: a redução do território exclusivamente à sua base material. Isso é muito comum em discursos sobre território fora do âmbito geográfico, onde com frequência se utiliza o qualificativo “territorial” simplesmente para destacar, de forma genérica, a base espacial-material de um fenômeno. Como uma derivação desse tipo de abordagem, há ainda uma longa tradição, dentro e fora da Geografia, de ler o território apenas pela sua ótica funcional, econômico-política, ignorando a força do campo das representações (ideológicas, inclusive) e dos afetos na construção das relações de poder, e com elas, dos territórios.

A armadilha do território analítico, sem prática

Outra espécie de cilada em que muitas vezes incorremos é aquela que transforma o território em uma categoria analítica destituída de qualquer interlocução com seu uso prático ou enquanto categoria da prática que, como vimos no capítulo anterior, é de extrema relevância no contexto latino-americano. Território se transforma em uma mera abstração analítica, fruto de um exercício intelectual sem interação com o uso concreto que dela é feito na linguagem e/ou na prática cotidiana do senso comum. Tal como Moore (2008) comenta em

relação à escala, mesmo que reclamemos sua deficiência analítica, é impossível não reconhecer o seu uso reiterado como categoria da prática. Como já foi ressaltado em outro capítulo, mesmo que a capacidade analítica de um conceito seja questionada (como em geral ocorre com o território quando ampliamos demais a sua concepção), não podemos ignorar que ele pode continuar sendo utilizado pelos grupos sociais em suas práticas cotidianas e na organização de suas lutas políticas.

Daí a relevância em distinguir-se o conceito de território enquanto categoria de análise, categoria da prática e, também, categoria normativa. A especificidade dessas formas de ler (e de construir) o território precisa, em certas situações, ser mais claramente percebida sob pena de uma confusão conceitual. Entretanto, também não podemos cair no extremo oposto, ignorando que elas estão frequentemente em franco diálogo e ampla interseção.

Pelo menos no caso “latino” –ou das “Geografias latinas”, em especial as latino-americanas– o conceito de território acabou sendo amplamente valorizado (às vezes até com certo exagero, como já foi indicado). Veja-se, por exemplo, seu acionamento no discurso cotidiano de vários movimentos sociais, onde se confunde enquanto categoria da prática e enquanto categoria normativa (já que envolve também pretensões jurídico-políticas de delimitação e reconhecimento territorial). Por outro lado, em um sentido mais estritamente normativo, nas últimas duas décadas, políticas estatais com frequência também abusaram no uso da designação “territorial” em seus programas de planejamento de base geográfica, a começar, no Brasil, pela PNOT, a Política Nacional de Ordenamento Territorial, de 2006 (e também os “Territórios da Cidadania”, “Territórios Etnoeducacionais”, “Territórios da Paz”, etc.) e, na Bolívia, pelos TIOC, Territórios Indígena Originário Campesinos, da Constituição de 2009 (antes, desde 1996, Terras Comunitárias de Origem – TCO).

Diante dessas extrapolações na utilização do termo, pode-se claramente evidenciar a polissemia e/ou a exagerada amplitude com que o território, de modo mais ou menos explícito, foi definido,

distinguindo o simples nominalismo linguístico do termo e o conceito que ele efetivamente expressa. Isso não significa, em hipótese alguma, desconhecer que, mesmo com os dilemas derivados dessa exagerada expansão analítica, o território permaneça, especialmente no nosso contexto, como uma rica e complexa categoria de uso prático.

Patton (2000), comentando a obra de Deleuze e Guattari, afirma que, em sua proposta de Filosofia como criação de conceitos, estes são inseparáveis da realidade vivida. Conceitos, para além do campo das representações, constituem “acontecimentos” (ou ferramentas “transformadoras”), envolvidos em um “devir” mais do que em uma história no sentido tradicional de sucessão de momentos. Assim, “o teste desses conceitos” é “fundamentalmente pragmático: no final, seu valor é determinado pelos usos que se pode fazer deles, tanto no interior quanto no exterior da filosofia” (p. 6). Ou seja, não se pode construir uma categoria analítica sem a consideração de seu (potencial) uso prático (ou prático-político).

Quando se fala em “território sem prática”, entretanto, não se trata apenas de apontar a desconsideração de seu uso enquanto *categoria* da prática. Trata-se de reconhecer igualmente que, muitas vezes, o território é abordado como uma entidade estanque, matéria praticamente inerte, ignorando-se sua condição relacional diante dos processos de des-reterritorialização que o constituem. Isso fez com que autores como Milton Santos (1994) preferissem adjetivar o território, no nosso entender de modo redundante, ao distinguir entre “território em si” e “território usado”. Para o autor, o que faz do território “objeto da análise social” é seu uso, “e não o território em si mesmo” (p. 15). Distingue-se, desta forma, o território como “forma” e o território usado como “objetos e ações, sinônimo de espaço humano” (p. 16), “de modo a incluir todos os atores” (Santos, 2000, p. 26). “O importante”, assim, “é saber que a sociedade exerce permanentemente um diálogo com o território usado, e que esse diálogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual” (p. 26).

Destacando ainda mais a concepção de território usado e seu potencial ao mesmo tempo analítico e político, Milton Santos (1999) chega a afirmar que:

... o território não é uma categoria de análise, a categoria de análise é o território usado. Ou seja, para que o território se torne uma categoria de análise dentro das ciências sociais e com vistas à produção de projetos, isto é, com vistas à política, com 'P' maiúsculo, deve-se tomá-lo como território usado (p. 18).¹⁰²

Ribeiro (2003), comentando essa passagem, afirma que se trata da superação, ao mesmo tempo teórica e política, de formas de conceber o território que destacavam apenas seus usos, sem articulação com a práxis. Assim:

O território usado, na perspectiva da dialética criadora entre sistema técnico e sistema de ação, constitui, na obra de Milton Santos, uma configuração espessa de mediações (materiais e imateriais) que concretiza o agir político. O território usado é praticado (p. 37).

É importante lembrar novamente que essa ampliação do conceito enquanto categoria de investigação, analítica, e sua franca interlocução com o uso enquanto categoria da prática, ao lado da ênfase na prática (ou na “práxis”) efetiva com que o território é construído, é uma característica presente muito mais na Geografia latino-americana do que na Geografia anglófona, que enfatiza mais o caráter funcional e “técnico” do território (como em Sack [1986] e Elden [2013], comentados no próximo item).

¹⁰² Assim, Maria Adélia de Souza, uma das principais difusoras da obra de Milton Santos, destaca que: “É na discussão sobre o objeto da Geografia, sobre o espaço geográfico, esse *sistema de objetos e sistema de ações*, colocado como sinônimo de território usado ou espaço banal, que reside a maior e mais revolucionária contribuição da obra de Milton Santos” (Souza, 2003, p. 17).

A armadilha do território do poder [apenas] estatal e como container zonal

Outra armadilha relativamente frequente é aquela que reduz o território a uma concepção estreita de poder e a uma única escala geográfica –o poder estatal e a chamada escala nacional–. É verdade que existe na Geografia e, sobretudo, na Ciência Política, uma tradição de privilegiar ou mesmo de restringir o território à sua dimensão estatal –como se o Estado-nação tivesse uma espacialidade rigidamente definida, restrita à zonalidade de suas fronteiras político-administrativas–. Um dos principais alicerces desse tipo de raciocínio envolve a herança do pensamento do geógrafo alemão Friedrich Ratzel, que muito trabalhou o vínculo entre Geografia Política e a figura do Estado (ver especialmente sua obra “Geografia Política”; Ratzel, 1988).

Alguns geógrafos, até hoje, através de concepções genéricas de Estado, não admitem que se possa trabalhar com outra concepção de território que não seja aquela diretamente vinculada ao Estado-nação e seus limites administrativos. Ignora-se a própria multiplicidade de formas de soberania (e de Estados). Biersteker (2001), por exemplo, demonstra que a soberania westfaliana é um ideal, não uma evidência efetivamente universal, as soberanias sendo politicamente desiguais e substantivamente díspares.

Depois de uma certa negligência na discussão do conceito de território que se sucedeu a abordagens como a de Ratzel, no final do século XIX, podemos afirmar que o primeiro grande geógrafo a aprofundar o debate sobre o conceito de território foi Jean Gottman, a partir dos anos ‘50. Embora ainda enfatize a figura político-administrativa do Estado e a questão da soberania, esse geógrafo francês, radicado um tempo nos Estados Unidos, ampliou a escala de estudo: do Estado e suas fronteiras para todas as repartições políticas em que esse poder se realiza, além de introduzir explicitamente a ideia de mobilidade territorial e a dimensão simbólica do território (que ele sugestivamente denominou de “iconográfica”). Ao tratar o território

como abrigo e como recurso (ou “oportunidade”), Gottman ampliou a análise naquilo que ele denominava “fator espacial na política” (Gottman, 1973).

A armadilha do território apenas como território zonal do Estado exige que se discuta a concepção de poder através da qual elaboramos o conceito. Um dos pressupostos fundamentais de qualquer debate sobre território implica uma discussão sobre poder. Apesar de o tema já ter sido abordado no capítulo 2 e também desdobrado por outros autores (por exemplo, Coelho Neto, 2013), é importante sintetizar alguns pontos. Em primeiro lugar, é sabido que a literatura clássica inclui visões “estadocêntricas” e/ou classistas sobre o poder, como em uma abordagem marxista mais ortodoxa que, ao trabalhar com o binômio poder econômico-poder político, vê o aparelho de Estado basicamente como um instrumento das classes dominantes. Leituras liberais como a de Hannah Arendt veem a violência como a antítese do poder e este vinculado à ideia de consenso, de possibilidade de um compromisso socialmente (“democraticamente”, dirão muitos) partilhado.

Já autores como Michel Foucault, nosso principal apoio, longe de restringir o poder à figura centralizada e hierárquica do Estado, expande-o a todas as relações sociais (por mais igualitárias que pareçam), permitindo assim que se fale, como também o fazem os geógrafos Claude Raffestin (1993) e Robert Sack (1986), em território desde a escala de uma sala de aula ou um quarto (em seu caráter político-disciplinar) até a escala supranacional de um conjunto de entidades estatais como a União Europeia. Se considerarmos o debate desdobrado no capítulo anterior, somos obrigados a estender essa amplitude até a escala do corpo (o “corpo-território”). Em decorrência disso, também se pode admitir uma “geopolítica dos corpos”, como propõe Lima (2020).

Mas Foucault (como o próprio Robert Sack) ainda permanece em uma leitura que acaba enfatizando a dimensão técnico-funcional do poder, menosprezando sua dimensão simbólica e mesmo afetiva, à qual deve-se incorporar toda a opressão étnica, religiosa e de gênero destacada no pensamento descolonial. Esse dilema aparece também

em um dos principais geógrafos contemporâneos a abordar o território em uma perspectiva que se pode denominar, grosso modo, de foucaultiana – Stuart Elden. No final de seu livro, já aqui citado (Elden, 2013), sobre a história do território, este é tomado como uma tecnologia do poder, compreendendo “técnicas para medir a terra e controlar o terreno” (p. 323).

Para não correremos o risco de nos restringirmos a uma abordagem mais funcional e mesmo colonial do território, optamos por recorrer, além de Foucault, também a Gramsci e a Quijano. O pensador italiano, como se sabe, construiu uma das leituras mais heterodoxas do marxismo, expandindo-o especialmente para a esfera da cultura. Ele concebia o poder –e, de modo mais específico, a hegemonia– como um constructo que combina dominação coercitiva, de natureza mais objetiva, e consenso ideológico, mais simbólico. Quijano, cuja leitura ligada à colonialidade do poder já foi discutida no capítulo 2, contribui com a valorização das especificidades históricas da construção das relações de poder a partir das múltiplas formas de classificação social, não apenas no interior das relações de trabalho, mas também de sexo, etnia e outros traços culturais.

O poder simbólico, tal como definido por Pierre Bourdieu (1989), encontra-se cada vez mais presente nas relações sociais capitalistas, que fazem uso do convencimento (ou mesmo do poder da sedução, como observa Allen, 2003). Assim, o território também é construído –em maior ou menor grau, dependendo do contexto geo-histórico– a partir dessas relações sociais no campo das ideias e das representações (sobre o próprio território). Por mais que, em Geografia, priorizemos abordar a esfera do vivido e das representações através de conceitos como lugar e paisagem, seria um contrassenso não revelar os meandros contemporâneos do poder sobre/com os territórios a partir do campo simbólico e, mais ainda, afetivo, como propusemos¹⁰³ e, inspirado em Ben Anderson, afirma Hutta (2020):

¹⁰³ “O território deve ser visto na perspectiva não apenas de um domínio ou controle politicamente estruturado, mas também de uma apropriação que incorpora uma

... as formas de poder funcionam através da vida afetiva. [...] Entender como o poder funciona no início do século XXI requer que investiguemos como o poder opera através do afeto e como a vida afetiva está imbuída de relações de poder [...] (Anderson, 2014, p. 8, apud Hutta, 2020, p. 82).

No fundo, mesmo as visões mais redutoras nessa limitação do território à espacialidade do Estado, não negavam uma característica cultural imprescindível, a de que a coesão do território estatal também depende do amálgama cultural, afetivo-simbólico aí produzido (obviamente tendo à frente a ideia de nação). Trata-se do que o próprio Ratzel em sua *Geografia Política* (1988) já denominava um “laço espiritual” ou uma “ligação psicológica” ao solo. Para o geógrafo alemão, o “sentimento nacional” seria criado através da coabitação ao longo do tempo, do trabalho comum e da necessidade de defesa frente a um inimigo externo. Gottman (1973) também identificou uma dimensão mais subjetiva, “psicossomática”, no território, ao afirmar que “o território, apesar de entidade muito substancial, material, mensurável, é o produto e, sem dúvida, a expressão das características psicológicas de grupos humanos. (...) a verdadeira base sob a qual repousa a identidade nacional” (p. 15).

Paralelamente a essa “cilada do poder estatal”, encontramos sua contraface mais diretamente espacial: a consideração do território apenas como um território zonal, definido pelo estabelecimento de um limite ou fronteira para o controle de uma área, como é típico da soberania estatal. Trata-se de discutir uma dicotomia que, por certo tempo (e, para poucos, ainda hoje), marcou muitos discursos: aquela entre território e rede, e que tem como pano de fundo a relação/dissociação entre fixação e mobilidade –ou fixo e fluxo, como diria Milton Santos–. Alguns autores como Jacques Lévy (1992) recorreram a esse contraponto entre território e rede para expressar duas formas de manifestação dos fenômenos geográficos que, no nosso ponto de vista,

dimensão simbólica, identitária e, por que não dizer, dependendo do grupo ou classe social a que estivermos nos referindo, afetiva” (Haesbaert, 1997, p. 41, grifos do autor).

revelam na verdade duas lógicas espaciais elementares, mas indissociáveis, a que preferimos denominar lógicas zonal e reticular.

O geógrafo John Agnew (1994) também fez uso da expressão “armadilha territorial” no título de um artigo bastante conhecido (*The territorial trap*). Sua “armadilha” refere-se justamente ao fato de que a espacialidade do poder não pode ser reduzida à territorialidade estatal enquanto um *container* bem delimitado e relativamente autônomo. Talvez pela ênfase que foi dada nessa crítica à concepção zonal do território, para alguns reafirmando um território “absoluto”, bem delimitado, é que uma ala importante da Geografia anglófona, de um modo que consideramos ultra-simplificado, acabou defendendo a contraposição entre uma abordagem relacional e uma abordagem “territorial” do espaço, como se o território não pudesse ser lido relacionalmente (por exemplo, em Amin, 2004, e Jonas, 2012).

Para alguns, deste modo, o território teria uma conformação geográfica específica, participando sempre de um controle espacial de caráter zonal, definindo áreas –de preferência contínuas– através de “fronteiras” (limites) claras. Enquanto isso, a rede enfocaria basicamente os fluxos e a dinâmica promovidos através da configuração geográfica de pontos e linhas (por contraponto a áreas) que, em uma visão não-euclidiana, seriam lidos como polos ou conexões e fluxos –estes, conjugados, formando as redes–. O que temos, na verdade, são configurações distintas de território a partir da conjugação indissociável entre lógicas espaciais mais zonais (nos territórios-zona) ou mais reticulares (nos territórios-rede). Como afirmou Bonnemaïson (1981), o território, “antes de ser uma fronteira (...) é, sobretudo, um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários” (p. 99).

Para prosseguir: atento à problemática e a novas armadilhas

Não há dúvida de que a amplitude adquirida pelo conceito de território e as problemáticas em que ele está implicado, muitas vezes, depõem contra sua operacionalização e/ou capacidade de respostas

e até mesmo de criação de novas questões. Pois os conceitos, antes de simples soluções a problemas, como já vimos, são instrumentos que construímos também para problematizar o real. Como afirmava Milton Santos (2000), “os conceitos são questões postas à realidade”.

Uma questão ou problema bem colocado é aquele que já indica ou traz embutida a sua própria resposta. Como afirma o filósofo Bergson, “colocação e solução do problema são quase equivalentes: os verdadeiros grandes problemas são colocados apenas quando resolvidos” (Bergson, apud Deleuze, 1999, p. 9). Neste caso, a maneira de colocar os problemas ou as questões de ordem territorial são fundamentais à sua resolução.

Um conceito de território como simples instrumento analítico, com pouca interlocução com a prática ou o uso que dele é feito (ou que pode ser feito) pelo senso comum e na prática cotidiana dos grupos sociais pode revelar-se teoricista e inconsistente. Além disso, ainda com Bergson:

... colocar o problema não é simplesmente descobrir, é inventar. A descoberta incide sobre o que já existe, atualmente ou virtualmente, portanto, cedo ou tarde, ela seguramente vem. A invenção dá ao ser o que não era [*cria realidade, indica novas possibilidades e/ou trajetórias*] (Bergson, apud Deleuze, 1999, p. 9).

Um conceito com pretensões analíticas como o de território, portanto, está fortemente associado com seu uso, especialmente através do que identificamos como categoria da prática, sobretudo em contextos em que ele tem profundo envolvimento com movimentos sociais, políticos, como é o caso da América Latina. Nesse sentido, o pensamento descolonial contribui para que se fortaleçam essas categorias da prática a partir da valorização de outros saberes-poderes e vinculadas às práticas populares.

Desta forma, o território não se restringe, como vimos, a uma relação entre espaço e poder centralizada na figura do poder hegemônico, estatal e/ou empresarial. Envolve todas as dinâmicas de r-existência moldadas pelos grupos subalternos. Mas a práxis ou o

diálogo de categorias teórico-práticas não é nada simples. Não se trata, é óbvio, simplesmente de ouvir e ainda (tentar) agir com e, assim, reproduzir o olhar do Outro. Algo da singularidade da perspectiva de cada interlocutor sempre permanece e é justamente ela que pode desafiar e enriquecer outra vez o processo de conhecimento.

Além disso o território, por não ser lido apenas como objeto físico, material, é constituído, em primeiro lugar, pela ação daqueles que o constituem. Conforme Stuart Elden (2013), “o território não é simplesmente um objeto –o resultado de ações efetuadas em direção a ele ou alguma área antes supostamente neutra–. O território é em si mesmo um processo, feito e refeito, moldado e modulador, ativo e reativo, podendo-se falar, como David Harvey, em ‘processo territorial’” (p. 17). Em outras palavras, devemos sempre trabalhar com a tríade territorialização-desterritorialização-reterritorialização, tão enfatizada por Deleuze e Guattari (1972/73 e 1980), Claude Raffestin (1993) e em nosso próprio trabalho (Haesbaert, 2004). A conceituação proposta por Santos (1996) do território como a conjugação entre um sistema de objetos e um sistema de ações é outra tentativa (ainda que não explicitando o campo simbólico) de superar essa dicotomia.

Trata-se, portanto, de explicitar sempre os sujeitos sociais que, ao construírem o território em distintos jogos de poder (político, em sentido estrito, econômico e simbólico), territorializam e desterritorializam a si próprios e a outros indivíduos, classes ou grupos. Isso para não cair no que poderíamos denominar uma outra armadilha, a armadilha do “território-sujeito, sem sujeitos” –um território que só interfere enquanto “pedaço de chão” (sempre, de alguma maneira, delimitado) e não enquanto instrumento de identificação e de disputa, de dominação e de resistência–. Assim, nesse bojo, podem desaparecer também as classes, os sujeitos coletivos, por um lado ou, por outro, diluírem-se também os sujeitos individuais que, quase sempre de forma árdua, detêm algum poder para construir suas próprias territorialidades.

Não resta dúvida de que, como as trilhas do próprio poder, os caminhos que envolvem o debate territorial são múltiplos, ricos e desafiadores. Mas, como também são desafiadoras as armadilhas que encontramos ao longo da jornada, é imprescindível permanecermos sempre muito alertas para perceber as implicações a que nos conduz cada uma dessas múltiplas trajetórias.

6. De(s)colonizando outro conceito: a região

Ao lado da questão territorial, outra problemática recorrente na Geografia é a questão regional. Isso sem falar de diversas outras disciplinas onde, ainda que com menor ênfase, também aparece – áreas como, por exemplo, a Economia, provavelmente a que mais dialogou com a Geografia através do conceito de região. Este capítulo se propõe a debater esse conceito não só destacando sua importância frente ao rol de conceitos geográficos fundamentais, mas também em função do contexto geo-histórico em que é produzido. Hoje, mais do que nunca, como vimos para o território, é necessário contextualizar no espaço e no tempo a construção de nossas epistemologias e problematizar o caráter muitas vezes excessivamente universalizante de uma certa leitura racionalista eurocentrada. Assim, em caráter introdutório, discutiremos a inserção da região no âmbito mais amplo das teorias e conceitos geográficos e, a seguir, faremos uma proposta, ainda que preliminar, de descolonização do conceito de região em Geografia.¹⁰⁴

As grandes questões atinentes ao regional no âmbito geográfico são diversas e compreendem desde problemáticas de ordem

¹⁰⁴ Cabe também reconhecer iniciativas já realizadas em relação a outros conceitos, como o de paisagem, retrabalhado por Barrera de la Torre (2018) a partir da comunidade indígena chatina, no México.

analítica, o “recortar” o espaço em suas diferenciações/desigualdades como questão de método entre o particular (ou o singular) e o geral (ou o universal), até fenômenos efetivos como a descentralização política dos Estados-nações, os regionalismos e as denominadas identidades regionais. O que, em primeiro lugar, aproxima o debate sobre a região e a colonialidade do poder é, sem dúvida, a questão da análise regional, de larga tradição, principalmente na Geografia clássica de matrizes alemã e francesa, notadamente a chamada “Escola Francesa de Geografia” e seus primórdios, analisada por Berdoulay (2017). Para este autor, a própria hegemonia alemã sobre a França na segunda metade do século XIX era vista por muitos como tendo no maior conhecimento e difusão geográficos no contexto alemão um de seus fatores mais importantes.

Tomando por base determinado recorte espacial (uma “região” em seu sentido mais simples e genérico), a Geografia Regional clássica –a qualificação “regional” aqui, muitas vezes, pode parecer até redundante– promovia estudos detalhados de diversos aspectos do espaço geográfico, servindo assim com amplos subsídios aos interesses geopolíticos dos Estados. Sobre as Sociedades de Geografia que se multiplicaram na França no final do século XIX e a emergência da Escola Francesa de Geografia, Berdoulay (2007) afirma:

Grças à sua participação em numerosas associações de caráter pró-colonial e aos contatos que podiam estabelecer com pessoas influentes, os geógrafos contribuíram, muito certamente, para difundir a ideologia colonial. As sociedades de geografia desempenharam um papel primordial, valorizando o ponto de vista colonial em um país no qual a opinião pública não estava pronta para adotá-lo (p. 48). (...) a geografia colonial foi um campo que se desenvolveu para satisfazer as necessidades não somente dos meios econômicos (inventários dos recursos e mercadorias), mas também dos meios políticos (conhecimento dos lugares [*regiões*] e povos sob a dominação francesa) (p. 63).

Muitas vezes essas regiões a serem ocupadas e exploradas eram vistas apenas como “regiões naturais”, simples “vazios demográficos”

(politicamente *terra nullius* ou “terra de ninguém”, legitimando, assim, o domínio colonial), excluindo toda ou grande parte da etno-diversidade que abrigavam. Até hoje temos mapas oficiais –como muitos que representam a região amazônica– com vastas áreas destituídas de referências a quaisquer fenômenos ou mesmo denominações, especialmente quando se relacionam a regiões ocupadas por povos originários.

A história do pensamento geográfico referida à Geografia Regional, contudo, não tem nada de linear e, embora indubitavelmente predominante, nem sempre esteve a serviço do aparelho de Estado ou de interesses econômicos hegemônicos. Pode-se afirmar, de modo simplificado, que epistemologicamente essa história representa um ir e vir entre posições mais empiristas (no sentido mais amplo do termo) e posições mais racionalistas na Geografia. A problemática regional compreende, assim, “mortes e ressurreições” ao longo da história do pensamento geográfico (Haesbaert, 2003), podendo identificar-se, *grosso modo*, três grandes desaparecimentos e três renascimentos:

- a) uma parcela expressiva da Geografia neopositivista “mata” a região ao condenar seu caráter “anti-científico”, por sobrevalorizar o empirismo das diferenças em escalas intermediárias em detrimento da construção teórica via generalizações mais amplas – a regionalização sobrevive como simples classificação de áreas;
- b) uma parte importante da Geografia crítica de matriz marxista, pelo menos em seu início, considerou a região um “conceito obstáculo” (Lacoste, 1976) ou “fetichizadora do espaço” (Markusen, 1981), por referir-se em escalas e áreas específicas, bem delimitadas, menosprezando os processos sociais e políticos contraditórios envolvidos em sua construção.
- c) finalmente, alguns partidários do chamado globalismo das últimas décadas viram na globalização a relativa homogeneização

capitalista do espaço (pelo menos nos países centrais, como afirmava o economista Francisco de Oliveira já em 1977) e, com isso, o debilitamento das regiões enquanto espaços mais claramente diferenciados.

De qualquer forma, muitas vezes o próprio autor que “assassinou”, fez renascer a região. Veja-se, como exemplo, Ann Markusen, que escreveu artigo condenando o uso do conceito de região em uma perspectiva marxista –embora admitindo o de regionalismo, por enfatizar o caráter conflitivo das relações econômico-políticas (Markusen, 1981)–. Seis anos depois, ela escreve “Regions: the economics and politics of territory” (1987), onde propõe um conceito bastante tradicional de região.¹⁰⁵

Nesse dilema da região, especialmente na Geografia, disciplina em que emerge como um de seus conceitos mais importantes, devemos analisar tanto seu periódico abandono como sua polissemia. A partir do uso pelo senso comum retratado no Dicionário de Inglês Oxford (*Oxford English Dictionary*), identificou-se sete concepções de região (Haesbaert, 2010). De qualquer forma que se trate, contudo, não há dúvida de que regionalizar, tal como indica sua raiz latina, *regio* ou *regere* (reger, comandar) deve ser considerada sempre também como um ato de poder: “o poder de recortar, de classificar e, muitas vezes, também de nomear” (Haesbaert, 2010, p. 23). Entretanto, como já foi visto, o conceito geográfico fundamental envolvido na questão das relações de poder é o de território. É preciso, portanto, discutir com maior rigor o sentido adquirido hoje pelo conceito de região em Geografia.

¹⁰⁵ Nesse trabalho, Markusen define a região como: “uma sociedade territorial contígua, historicamente produzida, que possui um ambiente físico, um *milieu* socioeconômico, político e cultural distinto de outras regiões e em relação a outras sociedades territoriais básicas, a cidade e a nação” (Markussen, 1987, pp. 16-17, tradução livre).

Região e regionalização: para iniciar o debate conceitual

É importante, de início, estabelecer alguns pontos teóricos de partida em relação à região e à regionalização, retomando e relendo, de modo bastante sintético, algumas considerações tratadas no livro “Regional-Global: dilemas da região e da regionalização na Geografia contemporânea” (Haesbaert, 2010, em espanhol: 2019). A primeira pergunta que nos instiga é: porque –e para quem– regionalizamos? Para respondê-la, tal como já foi feito para território, é importante começar por distinguir suas dimensões analítica, voltada para dilemas dos pesquisadores (em especial os geógrafos), prático-vivida, relacionada a questões do espaço vivido dos próprios habitantes, e normativa, especialmente no vínculo com os planejadores regionais.

Analiticamente, tal como tratada no meio intelectual, especialmente pelos geógrafos, os problemas em que se insere a região podem ser apontados, de modo sucinto, como:

- a) Um problema de análise relacionado à diferenciação do espaço: coloca em primeiro plano a questão da multiplicidade e da diferenciação do espaço geográfico, suas distintas extensões (no caso das chamadas “regiões homogêneas”, por exemplo, que tratam o espaço mais como espaço absoluto, passível de delimitações mais nítidas) e/ou coesões/articulações (no caso das “regiões funcionais”, por exemplo, que privilegiam o espaço relativo). Dependendo da concepção de espaço –e de diferença– que priorizarmos, a região poderá adquirir uma conotação mais qualitativa (diferenças de natureza ou gênero, como nas chamadas regiões culturais) ou mais quantitativa (quando se priorizam diferenças de grau, como na abordagem econômica das desigualdades regionais).
- b) Um problema de método no sentido dos recortes escalares: considerando a diferenciação do espaço geográfico, coloca-se

aí, imediatamente associada, a questão da escala de análise; de forma mais ampla, uma questão regional analítica é aquela que envolve, em distintas escalas, o dilema de recortar o espaço geográfico em unidades com certa coerência interna dentro de um conjunto mais amplo –daí outra tradição, a de tratar “Geografia Regional” como a geografia que enfoca recortes específicos, as “partes do todo”, seja em nível intranacional ou como recorte global (os “continentes”), sem esquecer que durante muito tempo –especialmente na chamada Geografia regional de matriz francesa– tomou-se a região em sentido estrito como aquela situada em uma escala intermediária entre os níveis local e nacional.

Consideradas essas distintas modalidades de diferenciação do espaço e suas múltiplas escalas, um dos problemas analíticos fundamentais no tratamento da região é, portanto, aquele colocado pelos elementos ou dimensões a serem considerados ou privilegiados nos métodos de regionalização. Assim, desde geógrafos clássicos como Paul Vidal de la Blache se ressaltava que as múltiplas fontes de diferenciação geográfica deveriam ser vistas de forma integrada (a famosa “região síntese” natural e humana) e que um ou alguns elementos poderiam ser escolhidos como aqueles mais representativos em torno dos quais se daria certa unidade da diferenciação. Assim, a dimensão ou o elemento diferenciador considerado como principal responsável por articular essa unidade poderia variar conforme o espaço e/ou a escala, já que no âmbito de um país a diferenciação poderia ocorrer mais por uma característica (os domínios geomorfológicos, por ex.) e em uma escala continental por outra (o clima, por ex.).

Conforme a base filosófica e/ou epistemológica, essa diferenciação regional também adquire distintas conotações. Daí o fato de termos a região como fruto da divisão espacial do trabalho, em uma determinada ótica da Geografia crítica marxista, a região como espaço vivido, “identitária”, em uma Geografia de base fenomenológica, a região funcional em uma perspectiva da Geografia neopositivista (embora não exclusiva desta), etc. Alguns enfatizam, portanto, uma

leitura mais objetiva e materialista da região (no extremo, a região como um simples dado físico a ser reconhecido), enquanto outros a encaram pelo prisma da subjetividade e da cultura (a “consciência regional” construída por seus habitantes, como indicado por Paasi, 1996).

Considerando essa questão ampla do recorte escalar, por sua vez fundada na problemática da diferenciação do espaço geográfico, temos o grau de integração dos elementos diferenciadores do espaço a ser levado em conta, já que essas diferenciações são de múltiplas ordens, do físico-natural ao humano, do econômico ao cultural. Uma tradição regional de matriz francesa, já aludida, considerava “região geográfica” aquela que, acreditava-se, realizava a chamada síntese regional entre natureza e ação humana. Assim, “regiões simples”, “tópicas” ou “elementares”, considerando apenas um ou poucos elementos diferenciadores, não era considerada região em sentido estrito.

Essa região genérica, passível de ocorrer a partir de qualquer critério definido pelo pesquisador, acabou, de alguma forma, dissolvendo a outra perspectiva, “integradora”, principalmente ao enaltecimento da regionalização como classificação de áreas pela ótica neopositivista (ver, por exemplo, Grigg, 1974). A grande questão é que a região não poderia ser reduzida a mera classe de área nem, entretanto, ser concebida como um amálgama pleno entre elementos de diversas ordens. Para solucionar o imbróglie, alguns geógrafos propuseram a escolha de um elemento estruturante ou o diferenciador por excelência responsável pela pretensa unidade regional.

A escolha do elemento diferenciador mais relevante, responsável pela estruturação –eu diria *articulação*– regional, dependerá também, é claro, da base teórico-filosófica do investigador. Foi assim que, na Geografia de inspiração materialista histórica, o econômico adquiriu preponderância e a região econômica, que já vinha sendo promovida no âmbito da Economia (através das relações centro-periferia e/ou das regiões polarizadas, por exemplo), acabou se tornando a nova região por excelência, principalmente como produto/produção desigual da divisão inter-regional do trabalho.

Uma das contribuições que uma abordagem descolonial da região pode nos dar é a superação dessa visão marxista mais ortodoxa, economicista, que privilegia as diferenças de grau ou as desigualdades socioeconômicas. Ao inserir a força das dimensões de raça/etnia e gênero aí embutidas, ela nos permite refletir em termos de uma desigualdade que não é meramente econômica, mas também cultural. Não há como traduzir as diferenciações regionais em espaços continentais como a “América Latina” ou a África sem aliar às profundas desigualdades socioeconômicas o seu caráter racial-patriarcal.

Contudo, a região também pode ser vista não tanto como ferramenta analítica na busca dos recortes geográficos mais consistentes, mas, sobretudo, como categoria da prática ou vivida pelos próprios grupos sociais que constituem a região. Assim, emerge a região como espaço vivido (Frémont, 1976) e a influência de correntes como a fenomenologia na chamada Geografia Humanista. Enfatizam-se, por exemplo, as identidades regionais e os regionalismos. A perspectiva descolonial, como veremos, também contribui para essa valorização do espaço vivido e da região como categoria da prática, enquanto designação concebida e praticada pelo senso comum.

Os regionalismos, em concepções mais estritas, que enfatizam seu caráter político, em uma abordagem crítica, para além da conotação culturalista focada apenas na identidade regional, são lidos como movimentos políticos de base territorial em busca de maior autonomia frente ao Estado-nação (Markusen, 1981). Diversos autores enfatizaram essa relação da região/das dinâmicas regionais com a busca por autonomia. Gomes (1995), por exemplo, afirmou:

... se a região é um conceito que funda uma reflexão política de base territorial, se ela coloca em jogo comunidades de interesses identificadas a uma certa área e, finalmente, se ela é sempre uma discussão entre os limites da autonomia face a um poder central, parece que esses elementos devem fazer parte desta nova definição (...) (p. 73).

Essa concepção lembra muito aquela com que, a partir da realidade concreta da Campanha Gaúcha, no extremo sul brasileiro, eu mesmo propus definir como:

... um espaço (não institucionalizado como Estado-nação) de identidade cultural e representatividade política, articulado em função de interesses específicos, geralmente econômicos, por uma fração ou bloco “regional” de classe que nele reconhece sua base territorial de reprodução. (p. 25) (...) portadora de alguma bandeira autonomista (...) (p. 26) (Haesbaert, 1988, pp. 25 e 26).

Chegamos, enfim, à terceira perspectiva, a região político-normativa, onde a preocupação não é tanto responder às demandas analíticas do investigador, mas normatizar, indicar um caminho, um “dever ser” da região. Se ela não aparece como tal, cabe ao político –ou, mais comumente, ao planejador– indicar essa espécie de região ideal a ser construída. Daí surgem conceitos como os de região-plano e movimentos políticos como aqueles que defendem a descentralização e a maior autonomia e/ou novas articulações políticas regionais.

Esses movimentos, entretanto, não ficam relegados apenas às classes dominantes ou a confrontos entre frações regionais dessa classe. Há algumas iniciativas produzidas de baixo para cima, a partir de organizações de base popular, como no caso do movimento indígena mexicano e sua mobilização por autonomias regionais, como advogado por Díaz-Polanco (1992). Este autor ainda toma como referência central na construção de um “regime de autonomia” (como “escola democrática”) a base estatal-nacional, embora a realização de autogovernos regionais tenha como prerrequisito a superação de um Estado “centralista, homogeneizador e negador da composição plural da sociedade” (p. 100). Dentro dele se instituiriam “etno-regiões”, na verdade “regiões pluriétnicas” onde a mobilização e a participação popular levaria a uma efetiva democratização das decisões políticas. Essa institucionalização, ou seja, o claro caráter político das regiões, faz com que elas se constituam claramente também,

neste caso, como territórios (“territórios ou regiões” é expressão utilizada pelo próprio autor ao longo de seu texto).

Movimentos de caráter internacional como o biorregionalismo, como veremos em maior detalhe ao final, propõem uma nova configuração regional que, retomando as “relações homem-meio”, reivindica a busca de maior harmonia nessa interação. Aqui mais claramente se imbricam a região como categoria de análise, como categoria da prática (por exemplo, para os povos originários, que há muito praticam essa relação “harmônica” –na verdade, imbricação indissociável– com a natureza) e como categoria normativa e propositiva, demonstrando a relevância do diálogo e da vinculação entre elas.

De qualquer forma, podemos afirmar que, entre idas e vindas, mortes e ressurreições, a região em Geografia se desdobra através da interação (maior ou menor) entre dois princípios elementares: o da diferenciação/homogeneidade, que privilegia uma certa horizontalidade e maior fixação dentro de uma lógica zonal de organização do espaço, e o da coesão ou (des)articulação regional –que prioriza a verticalidade e os fluxos na leitura da região a partir de uma lógica reticular–. Daí nasceu, por exemplo, a clássica distinção entre regiões homogêneas e regiões funcionais ou polarizadas, pautadas em distintas concepções de diferenciação do espaço –uma diferenciação em área, de delimitações melhor identificadas, e uma distinção em rede, de conexões que implicam delimitações mais relativas–.¹⁰⁶

Desafios em busca de uma descolonização da região

A região em Geografia viveu, nas últimas décadas, uma série de novas proposições conceituais em diferentes correntes teóricas.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Um quadro sintético desses que denominei “princípios tradicionais de regionalização” pode ser encontrado em Haesbaert (2010, p. 134 - na edição em espanhol de 2019, p. 110).

¹⁰⁷ Sistematizamos uma parcela expressiva dessas novas abordagens em Haesbaert (2010), especialmente pp. 56-77.

Quase todas elas, entretanto, tiveram sua origem no mesmo núcleo de pensamento euro-norte-americano ou, mais precisamente, anglo-saxônico. Por mais que seus autores traduzam formas múltiplas de pensar a região e os processos de regionalização, a partir da própria diversidade de elementos envolvidos na diferenciação/homogeneização e/ou des-articulação do espaço geográfico, o que acaba prevalecendo é uma regionalização abordada quase exclusivamente a partir da ação dos grupos hegemônicos dos países centrais. Suas propostas –como o próprio sistema-mundo moderno colonial capitalista– possuem, ao final, uma pretensão excessiva de universalidade, como se os pressupostos para pensar a região a partir de um contexto europeu ou norte-americano pudessem ser transpostos automaticamente para pensar a região em espaços ditos periféricos –africanos, sul-asiáticos ou latino-americanos, por exemplo–.

Por um lado, já vimos aqui, não se pode encarar a diferenciação do tempo –a periodização– em uma perspectiva universal, desconsiderando sua diferenciação através das diversas geografias em que se concretiza. Da mesma forma, por outro lado, não podemos investigar a diferenciação do espaço –a regionalização, em sentido lato– sem pensar conjuntamente sua distinção temporal e geográfica, ou seja, cada espaço-tempo produz concretamente e *pensa teoricamente* de forma distinta sua regionalização.

O que significa, então, no nosso caso, pensar essa diferenciação do espaço a partir do contexto latino-americano? Que especificidade teria o pensamento latino-americano ou, em outros termos, o chamado pensamento de(s)colonial em sua forma de perceber, de ler a regionalização –latino-americana e, a partir dela, de algum modo, quem sabe, do próprio mundo– reconhecendo a especificidade da visão ou leitura de mundo de cada contexto geo-histórico, a fim de não cair em outra pretensão universalista? Creio que, assim como no pensamento sobre território, anteriormente discutido, um olhar latino-americano e descolonial sobre a região e a regionalização implica, para iniciar o debate, recuperar pensadores que já trouxeram suas contribuições a esse debate.

Como já vimos no início deste livro, essa descolonização (ou decolonização, como utilizado pelos autores) aparece associada “a la heterarquía de las múltiples relaciones raciales, étnicas, sexuales, epistémicas, económicas y de género que la primera descolonización [aquí relacionada ao colonialismo histórico] dejó intacta” (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007, p. 17). Com isso se demonstra com ênfase que “las relaciones de poder no se limitan sólo al dominio económico-político y jurídico-administrativo de los centros sobre las periferias, sino que poseen también una *dimensión epistémica*, es decir, cultural” (p. 19).

Na busca por alegados inspiradores de um pensamento descolonial sobre a região, o regionalismo e/ou a regionalização, encontramos o marxista peruano José Carlos Mariátegui, especialmente ao se referir a um “novo regionalismo indígena” a partir da realidade peruana. Mariátegui desmascara a descentralização regional como solução para a questão indígena e da terra, propondo “um novo regionalismo” que “no es una mera protesta contra el régimen centralista”, pois se inspiraria nas regiões do altiplano (“serranas”) onde brota o “sentimiento andino”. Assim:

Los nuevos regionalistas son, ante todo, indigenistas. No se les puede confundir con los anticeutralistas de viejo tipo. (...) El problema primario, para estos regionalistas, es el problema del indio y de la tierra. (...) La autonomía municipal, el *self government*, la descentralización administrativa, no pueden ser regateados ni discutidos en sí mismos. Pero, desde los puntos de vista de una integral y radical renovación, tienen que ser considerados y apreciados en sus relaciones con el problema social (Mariátegui, 2008, p. 133, grifos nossos).

Mariátegui faz sua interpretação do “novo regionalismo indígena” como alicerce da nacionalidade peruana em formação, quase ao mesmo tempo em que o marxista italiano Antonio Gramsci em um contexto de “periferia do centro”, o sul da Itália, trata a “questão meridional” como questão regional a partir da consolidação de um bloco hegemônico agrário (Gramsci, 1987). Ambos defendem que o problema regional é um problema de articulação de classes em torno

da questão da terra, ao que Mariátegui acrescenta, na especificidade andino-latino-americana, a questão indígena. Além disso, o discurso da autonomia regional passa por um debate mais amplo, social.

Outra linha interpretativa da região e do regionalismo, com clara vinculação descolonial, é aquela que pensa o regional pelo prisma do colonialismo interno no interior dos Estados-nações, tal como proposto por Pablo González Casanova (2015), já abordado no capítulo 2. Na verdade, tal como ocorreu entre Gramsci e Mariátegui, temos antecedentes, ou melhor, correspondentes (praticamente concomitantes) europeus mas não-eurocêntricos, como o pensamento de Robert Lafont (1971) e seu questionamento do centralismo francês e seu “colonialismo interior” (p. 13), “que não difere do que se exercia em ultramar” (p. 7).

Lafont advoga uma “revolução regionalista necessariamente coletivista” (p. 199) contra o “imperialismo nacional” através de um “despertar da consciência popular” (p. 14) e de um “socialismo regional” para além dos socialismos “reformista” e “autoritário” (p. 198). O autor fala mesmo da necessidade de uma “descolonização regional” que passaria pelo combate e eliminação do “colonialismo interior” que envolve tanto a “alienação econômica” quanto a “alienação étnica”.¹⁰⁸ Essa afirmação também do caráter étnico (lembrando identidades como a bretã e a occitana, no caso francês), faz eco ao peso da dimensão cultural na noção de colonialismo interno de González Casanova (2007), para quem os indígenas seriam nossa “sociedade colonizada” e suas comunidades nossas “colônias internas”.

De algum modo, embora González não seja explícito em relação ao tema do regionalismo e sua versão alternativa, tanto ele quanto Mariátegui e Lafont defendem uma outra organização socioespacial,

¹⁰⁸ Essa descolonização regional se daria a partir de “uma tomada de consciência revolucionária que se expressa por meio da vontade de viver na região eliminando o explorador, tomando diretamente em suas mãos o desenvolvimento econômico e avaliando os recursos existentes de acordo, sobretudo, com o critério de [posse, inclusive dos recursos energéticos, e] uso regional” (Lafont, 1971, p. 195). Para uma abordagem analítica contemporânea de regionalismos alternativos, ver Jonas (2013).

não colonial ou, em outras palavras, outro regionalismo, longe do centralismo explorador do Estado e mais próximo da vivência coletiva/comunitária e da consciência dos grupos subalternos – no caso latino-americano, notadamente indígena.

Mas descolonizar não implica apenas rever nosso espaço à luz de uma releitura de clássicos críticos, marxistas, como Mariátegui. Cabe-nos também buscar nos próprios autores tradicionais da Geografia contribuições que, mesmo longe da alcunha descolonial, já traziam algumas lições importantes para um outro olhar sobre o espaço geográfico e a regionalização. Seguindo ainda no caso peruano, em uma outra posição política – o “aprismo” centro-esquerdista criticado por Mariátegui –¹⁰⁹ temos o geógrafo Javier Pulgar Vidal, cuja obra “Geografía del Peru” analisamos em trabalho anterior (Haesbaert, 2014b).

“Las 8 regiones naturales de Peru” foi o trabalho mais famoso de Pulgar Vidal, representando um questionamento da regionalização euro-hispanocêntrica do Peru até então dominante. Essa tese foi apresentada em Lima, em 1940. Ainda que seu caráter precursor, em termos dos “pisos ecológicos” ou das “regiões transversais”, possa ser questionado,¹¹⁰ não há dúvida de que suas “oito regiões”, identificadas a partir da chamada relação homem-meio e da nomenclatura

¹⁰⁹ Mariátegui desenvolveu uma forte rivalidade com seu antigo companheiro de militância e fundador da APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana), Victor Haya de la Torre que, apesar de criticar as oligarquias agrárias, não considerava o potencial revolucionário do campesinato indígena e, no lugar de uma “aliança revolucionária” deste com o proletariado, defendia uma “frente ampla” com os intelectuais e a burguesia. Javier Pulgar Vidal foi um “aprista” atuante, tendo sido secretário do Ministério de Fomento, deputado no Congresso Nacional, primeiro reitor da Universidade Comunal do Centro do Peru e embaixador na Colômbia. É interessante lembrar que uma das maiores lideranças apristas, Alan García (presidente do Peru por duas vezes), também revelou sua preocupação com a questão regional peruana, revelada nos livros “La revolución regional” (1990) e “Mi gobierno hizo la regionalización: Fujimori la destruyó en un año” (1998).

¹¹⁰ Como revelado, em contato pessoal, pelo geógrafo peruano Juan Manuel Delgado, que pesquisa autores mais antigos como Mariano Paz Soldan (geógrafo e historiador peruano do século XIX).

reconhecida pelos próprios povos originários, foram uma grande contribuição à geografia peruana.

Pulgar Vidal desdobrou, assim, uma regionalização para o Peru denominada “regionalização transversal”, leste-oeste, oposta àque-la mais longitudinal, noroeste-sudeste (Llanos ou Costa, Sierra e “Montaña”, antigo nome da Amazônia peruana, também chamada Selva ou Oriente), que pode ser considerada colonial, pois sua origem remonta aos colonizadores espanhóis. Essa concepção de transversalidade regional, de fato, já estava presente também no próprio Mariátegui. Para este:

La sierra y la costa, geográfica y sociológicamente, son dos regiones; pero no pueden serlo política y administrativamente. Las distancias interandinas son mayores que las distancias entre la sierra y la costa. El movimiento espontáneo de la economía peruana trabaja por la comunicación transandina. Solicita la preferencia de las vías de penetración sobre las vías longitudinales. El desarrollo de los centros productores de la sierra depende de la salida al mar (Mariátegui, 2008, p. 133).¹¹¹

Enquanto para os colonizadores e a elite caudilha limenha a cordilheira andina representava uma grande barreira que isolava o leste amazônico do país, os indígenas de longa data não apenas transitavam de norte a sul pelos vales das montanhas como articulavam economicamente a costa, a “Sierra” e a Selva amazônica. Pulgar Vidal (1987) ressalta que, como em outros países colonizados, os espanhóis também modificaram denominações de animais, plantas e lugares (que recebiam o nome de santos do dia em que haviam chegado).

¹¹¹ E acrescenta: “(...) La explotación de los recursos de la sierra y la montaña [Selva ou Amazônia] reclama vías de penetración, o sea, vías que darán, a lo largo de la costa, diversas desembocaduras a nuestros productos. En la costa, el transporte marítimo no dejará sentir de inmediato ninguna necesidad de grandes vías longitudinales. Las vías longitudinales serán interandinas. Y una ciudad costeña como Lima no podrá ser la estación central de esta complicada red que, necesariamente, buscará las salidas más baratas y fáciles” (Mariátegui, 1928, p. 137).

Assim, “os espanhóis acomodaram a geografia, a botânica, a zoologia e a toponímia, entre outras ciências, à sua própria cultura” (p. 13).¹¹²

Pulgar Vidal também valorizava a vivência local, como ao apontar que, em seus trabalhos de campo, o mais importante era escutar o que tinham a dizer os camponeses. Em uma entrevista, por exemplo, ele assinalou:

(...) caminando por el campo nunca hablábamos con la gente culta que vivía en las ciudades, sino que íbamos a hablar con los campesinos, con los chacareros, con la gente que ha guardado sabidurías tradicionales que venían desde muchos milenios. (...) ciertamente he aprendido mucho de los comuneros porque la ciencia de ellos es todavía infinita y muy poco explorada.¹¹³

Até mesmo na nomenclatura das regiões, ele passou a considerar a toponímia indígena e camponesa –indígenas e camponeses considerados “seus atuais herdeiros– detentores milenários desta terra” (Pulgar Vidal, 1987, p. 12). Dessa forma, quando indagado sobre a região em que vivem, os camponeses respondem que moram na Chala (ou Costa), na Yunga (“tierras calientes” das “quebradas”), na Quíchua (“tierras templadas”), na Suni ou Jalca (“terras frías”), na Puna (altiplanos e “riscos” muito frios), etc.

No caso brasileiro, podemos destacar, entre outros autores, o médico geógrafo Josué de Castro e seu texto clássico “Geografia da Fome”, de 1946. Já ressaltamos no capítulo 3 o caráter inovador e algo “descolonial” de sua obra (Ferretti, 2019b). Embora não se trate explicitamente de um trabalho de Geografia Regional, sua reflexão se dá em torno de um enfoque geográfico de inspiração na Geografia

¹¹² O próprio nome do país, Peru, foi uma imposição dos espanhóis: “Os povoadores do Tahuantinsuyo nunca denominaram Peru a seu país. Foram os espanhóis que impuseram tal nome, criado pelos aborígenes de Darién e do Chocó [regiões ao norte, entre os atuais Panamá e Colômbia]. E, passando os anos, a voz ‘Peru’ rodou o mundo como o nome de um país muito rico, suntuoso e opulento” (Pulgar Vidal, 1987, p. 214).

¹¹³ Entrevista reproduzida em: <http://peru21.pe/2012/03/05/reportuit/concytec-difunde-entrevista-al-amauta-javier-pulgar-vidal-2014546> (acessada em 24.08.2013).

Regional da chamada Escola Francesa de Geografia. Nas palavras do próprio autor:

... pretendemos lançar mão do método geográfico, no estudo do fenômeno da fome. Único método que, a nosso ver, permite estudar o problema em sua realidade total, sem arrebentar-lhe as raízes que o ligam subterraneamente a inúmeras outras manifestações econômicas e sociais da vida dos povos. Não o método descritivo da antiga geografia, mas o método interpretativo da moderna ciência geográfica, que se corporificou dentro dos pensamentos fecundos de Ritter, Humboldt, Jean Brunhes, Vidal de la Blache, Griffith Taylor e outros (Castro, 1980, p. 34).

Logo a seguir, ele associa esse método também à Ecologia, “estudo das ações e reações dos seres vivos diante das influências do meio”, e ressalta que nenhum fenômeno se presta mais aos “estudos ecológicos destas correlações entre os grupos humanos e os quadros regionais que eles ocupam, do que o fenômeno da alimentação” (p. 35). Assim, sua análise é organizada em torno de uma regionalização do Brasil, com quatro dos cinco capítulos do livro, excluída a introdução, constituídos por recortes regionais.

“Geografia da fome” é estruturado em função da desigualdade com que a fome afeta regionalmente o Brasil. Resulta daí uma regionalização inovadora do país em “áreas alimentares” que definem, provavelmente pela primeira vez, uma região Centro-Sul do Brasil (antecipando em duas décadas aquela apresentada por Pedro Geiger nos anos ‘60). Sob a designação “área de subnutrição”, fazendo contraponto com as regiões de fome endêmica e epidêmica, ela reunia o “Centro-Oeste” (de Minas Gerais a Rondônia) e o “Extremo Sul” (englobando os estados do Rio de Janeiro, São Paulo e a atual região Sul). Esta o autor afirma que, “a rigor”, não se trata de uma região de fome, característica que molda as regiões Nordeste e Amazônia. O Nordeste é subdividido em “Mata do Nordeste” ou “Nordeste Açucareiro” e “Sertão Nordestino”, este a única região de “epidemias de fome” do país. O litoral nordestino e a Amazônia foram assinalados como

“áreas de fome endêmica”. Trata-se assim de um trabalho profundamente inovador na Geografia brasileira (e mundial), a começar pelo tema, focalizando uma das problemáticas sociais mais prementes e que afeta fundamentalmente o cotidiano dos grupos subalternos.

Contribuições como as de Mariátegui, González Casanova, Pulgar Vidal e Josué de Castro, mesmo em posições/implicações políticas diversas, fazem pensar em uma releitura da questão regional à luz de problemáticas mais especificamente latino-americanas, e que nos permitem reavaliar o conceito de região e os métodos de regionalização fundamentados nas particularidades e singularidades do nosso contexto geo-histórico. Pensar a partir da especificidade de um olhar e de uma prática latino-americana, sem perder de vista sua intensa articulação dentro do sistema-mundo capitalista, significa, hoje em dia, ultrapassar a colonialidade do saber e do fazer que ainda impregna profundamente nossas geografias.

Trabalhos mais antigos, especialmente aqueles da chamada Geografia clássica de matriz francesa, e os que foram moldados por diferentes influências da fenomenologia, valorizadores da identidade ou da consciência regional e/ou da região como espaço vivido, acabaram trazendo contribuições importantes para a consideração do que aqui se propõe denominar “regionalização de baixo para cima”. Obras como, no caso brasileiro, “Tipos e aspectos do Brasil” (1956), apesar de todas as críticas (especialmente no que se refere ao caráter estereotípico de muitos dos “tipos” regionais), trouxeram elementos importantes para um reconhecimento de personagens até então pouco visibilizados e de grupos “à margem” que, no âmbito da vida cotidiana, são fundamentais para a construção das diferentes regiões do país.

Apenas visibilizar esses outros sujeitos, entretanto, não basta. Para uma efetiva descolonização do pensamento é preciso dar-lhes voz e reconhecer a força de seus saberes, saberes outros, “locais/regionais”, como aqueles brilhantemente retratados pela literatura no “Grande Sertão: Veredas”, de Guimarães Rosa. É um pouco desse ambiente roseano que brota em um dos raros trabalhos recentes sobre região

em uma ótica (também) descolonial, a partir dessa “voz dos de baixo”. Trata-se de “Quem precisa de região? O espaço (dividido) em disputa” (Servilha, 2015). Mateus Servilha, fazendo uso de sua própria vivência e envolvimento cultural no Vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, relê a região a partir das múltiplas reapropriações e representações dos grupos subalternos. No prefácio a esse trabalho, afirmamos:

A região, que defendemos como um “arte-fato”, manifesta-se assim também, literalmente, como “arte”, invenção não apenas no sentido dos discursos hegemônicos [*como abordado por Albuquerque Júnior, 1999*], mas também como instrumento de recriação cultural dos de baixo. Até que ponto esse movimento se imbrica com os interesses dominantes também é uma questão que se impõe, mas não há dúvida – e Mateus nos mostra claramente – que mesmo no campo das representações regionais, há uma margem expressiva para a subversão e o questionamento da ordem instituída (Haesbaert, 201, p. 13).

Em um dos capítulos do livro, o autor considera a “emergência’ regional identitária” a partir da região do Vale do Jequitinhonha como “instrumento de mobilização, articulação e identificação populares”, principalmente através da música e da poesia. Inspirado em Bourdieu, considera todo esse processo de identificação envolvido em uma dinâmica de “lutas por classificação” –que são também lutas por “di-visão” entre distintas formas de racionalidade–. É nesse campo de disputas/lutas que se coloca a nossa responsabilidade em visibilizar a perspectiva dos “de baixo”, em toda a sua complexidade.

Um elemento importante, inerente ao enfoque descolonial aqui proposto, envolve a dificuldade e mesmo a impropriedade de se moldar, mais uma vez, um conceito geral, universal, de região aplicável a qualquer espaço do planeta. O próprio convívio, hoje em dia, de tantas concepções distintas de região, leva-nos a questionar uma “resolução analítica” do dilema da regionalização de um modo universalmente generalizável, como tantas vezes se buscou fazer no passado. Como já afirmamos, “o regional se impõe por sua multiplicidade ou, se preferirmos, por sua complexidade”. Isso exige:

... a adaptação de nossas conceituações aos contextos históricos, geográficos e culturais em que estamos mergulhados e/ou que estamos focalizando. Assim, regionalizar um país como a Índia ou a China, hoje, com os mesmos instrumentos, as mesmas ênfases escalares e os mesmos indicadores (sem falar no amálgama de sujeitos sociais aí implicado) que utilizamos para regionalizar um país como o Brasil, a África do Sul ou a Nigéria seria uma temeridade. A começar por sua inserção –e de suas “regiões”– profundamente desigual nas distintas esferas da globalização (Haesbaert, 2010, p. 184).

Ainda que do ponto de vista da reprodução capitalista sejamos obrigados a reconhecer uma “regionalização de cima para baixo”, muitas vezes de contundente caráter global (embora desigualmente articulada), sob o ponto de vista do denso amálgama concreto que rege a vida cotidiana essa desigualdade e/ou diferenciação é muito mais problemática. Reproduz-se para as regiões, de certa forma, aquela característica apontada por Massey (1995) para os lugares: sua especificidade se dá hoje, sobretudo, pela forma própria com que localmente (“regionalmente”, neste caso) se combinam distintos fenômenos geográficos (muitos deles disseminados por diversos cantos do mundo). Não se trata tanto de reconhecer o que é próprio ou singular a cada parcela do espaço, mas de evidenciar as diferentes manifestações das conexões/articulações entre suas múltiplas trajetórias.

Outra contribuição relevante trazida pelo grupo de geógrafos dirigido por Massey, Allen e Cochrane (Massey et al., 1998) é o reconhecimento de “regiões com buracos”, espaços cuja articulação regional se dá para alguns sujeitos e fluxos e não para outros. Assim, o neoliberalismo de Margaret Thatcher inventou uma região Sul da Inglaterra, capitaneada por Londres, a fim de atrair novas empresas de alta tecnologia dentro do padrão que se convencionou denominar de capitalismo flexível. Como resultado, tivemos uma articulação em grandes eixos de circulação e nós de intensa conexão à economia e às cidades globais, enquanto outros espaços, especialmente aqueles mais precarizados dentro da imensa área metropolitana de Londres, ficaram alijados desse processo articulador. Brincando com

as palavras, pode-se afirmar que, em um contexto periférico como o da região Nordeste do Brasil, teríamos “buracos com regiões”, invertendo a densidade de articulações encontrada no contexto britânico.

Essas dinâmicas de des-articulação que, no nosso entendimento, devem ser a base para a análise da formação de regiões, não se restringem, contudo, aos processos de reprodução capitalista. As regionalizações até aqui realizadas em distintos contextos nacionais acabaram sempre, de um modo ou de outro, privilegiando o papel dos grupos hegemônicos (corporações capitalistas e organizações estatais, sobretudo), refletindo uma regionalização “de cima para baixo”, como se esses fossem os únicos sujeitos capazes de delinear diferenciações e/ou articulações geográficas relevantes.

Em uma perspectiva descolonial, mesmo ao privilegiarmos a análise da ação hegemônica, devemos acrescentar a força das relações raciais ou étnicas e de gênero nas diferentes manifestações das (de) formações regionais. Assim, obrigatoriamente, em menor ou maior grau, evidenciaríamos também uma regionalização a partir de baixo (*desde abajo*), trazendo à tona vários grupos até aqui invisibilizados em sua participação na construção das diferenciações regionais. Como assinalado uma década atrás:

Em casos como o dos denominados “povos tradicionais” brasileiros, especialmente indígenas e quilombolas, é toda uma “outra geografia” e, também, uma outra regionalização que se desdobra a partir do momento em que, dotados de voz e visibilidade, estes grupos são providos também do poder de eles próprios mapearem, representarem e, de certo modo, assim, “articularem” efetivamente seus espaços, de outra forma considerados “excluídos” ou, pior ainda, “vazios” (como revelado por muitos mapas oficiais).¹¹⁴ Não deixa de ser este um processo de re-

¹¹⁴ A propósito, ver o rico trabalho desenvolvido em torno de uma “nova cartografia social” participativa da Amazônia, dirigido pelo antropólogo Alfredo Wagner de Almeida. Em um contraponto interessante, o “L’Atlas des Atlas” (Courrier International, 2005) mostra um mapa da região dos Caiapós, no Pará, elaborado pelos próprios índios, onde figuram todas as suas localidades, completamente ausentes nos mapas “oficiais” tradicionalmente veiculados.

gionalização ou de articulação regional “a partir de baixo”, uma forma de pensar/representar o – e de agir no – espaço a partir de uma leitura integrada de suas múltiplas dimensões. Neste caso, novas articulações (tanto intra como inter) regionais podem ser a base, imprescindível, para a construção de novas práticas espaciais de poder, ou seja, de uma nova territorialização, mais alternativa (Haesbaert, 2010, p. 191).

No caso da América andina, por exemplo, ou no caso mexicano, uma regionalização *desde abajo*, desenhada pelos múltiplos grupos subalternos etnicamente diferenciados, muitos deles com forte protagonismo feminino, deve ser amplamente considerada. Até mesmo dentro de um único país, especialmente no caso de Estados de grandes dimensões, como o Brasil, a Argentina e o México, podemos encontrar problemas ao tentar regionalizar dentro de um critério padrão que reconheça a ação, não apenas dos grupos hegemônicos, mas também dos subalternos. Basta reconhecer, por exemplo, a dificuldade de aplicar genericamente um conceito como o de região funcional urbana, moldado inicialmente para o contexto europeu e sem considerar a enorme diferenciação no consumo de mercadorias e serviços conforme as classes sociais. Nesse sentido, Milton Santos (1979) contribuiu com sua teoria dos dois circuitos da economia urbana para complexificar o processo que levava à identificação da funcionalidade urbana através da consideração das distintas classes socioeconômicas.

Além disso, no caso brasileiro, um espaço como a Amazônia não manifesta uma rede de cidades capaz de responder claramente aos princípios básicos de uma regionalização em regiões funcionais. Em compensação, se reconhecermos a abrangência das terras de usufruto coletivo, encontraremos áreas imensas onde a presença indígena, relativamente autônoma, e a preservação da floresta adquirem enorme relevância. Até hoje praticamente todas as regionalizações propostas para o Brasil desconsideram a intensa ação dos chamados povos tradicionais (além dos indígenas, os quilombolas, seringueiros, faxinalenses, geraizeiros, vazanteiros, etc.) nas distintas configurações regionais do país.

Em síntese, pode-se afirmar que uma descolonização da região e da regionalização em Geografia implica:

- a) questionar as pretensões excessivamente generalizantes da colonialidade do poder que impõe um critério padrão universal de regionalização sem considerar as diferentes formações espaço-temporais;
- b) valorizar os sujeitos e saberes outros, “locais/regionais”, em uma regionalização (também) “a partir de baixo”;
- c) incorporar com maior ênfase as dimensões étnica e de gênero nas regionalizações, justamente aquelas que, especialmente na América Latina, estão mais vinculadas aos grupos subalternos.

Finalmente, dentro de uma perspectiva descolonial de região e regionalização, é importante retomar o debate inicial sobre a região como categoria de análise, categoria da prática e categoria normativa (sem falar em seu caráter pedagógico), reafirmando sua indissociabilidade. Foi nesse sentido, de amalgamar essa tríade, que defendemos a região como “arte-fato”, amálgama complexo entre artifício e fato, ferramenta intelectual e evidência concreta. Assim, propomos o método de regionalização como “medi-ação”:

Devemos reconhecer que todo método, enquanto “medi-ação”, ou seja, como “meio-ação” (tanto “meio para a ação” quanto “meio/contexto e ação”), é não apenas uma forma de interpretar, mas também de criar, e que fato e interpretação, ao contrário da máxima nietzscheana, segundo a qual “não há fatos, somente interpretações”, não devem ser dissociados. (...) Desse modo, diz Agnew, o “comportamento humano não pode ser reduzido a um ou a outro, mas constituído pelos dois”. Obviamente, então, “regiões refletem tanto diferenças no mundo quanto ideias sobre diferenças” (1999, p. 92). Ou, nas palavras de Bourdieu (1989), a região encontra-se no âmago de uma retroalimentação permanente entre representações da realidade (“di-visões da realidade”) e realidade das representações (“realidade das divisões”) (Haesbaert, 2010, p. 116).

Propor a região como arte-fato significa reconhecer que regionalizar não é apenas uma exigência de método de investigação enquanto delimitação espacial de diferenças (de grau, quantitativas, e/ou de natureza, qualitativas), ferramenta abstrata acionada conforme os interesses do pesquisador. Trata-se de considerar, sobretudo:

(...) as múltiplas formas de des-articulação diferenciadora do espaço através de suas várias dimensões e dos diversos sujeitos que “de fato” o constroem. Nossa questão não se reduz, assim, a problematizar a diferenciação/des-equalização espacial a partir de nossos métodos de análise e classificação, mas também a partir da ação concreta (ao mesmo tempo material e simbólica) que produz essa diferenciação com base nas distintas articulações sociais do espaço – ou seja, para além do restrito âmbito acadêmico, a regionalização adquire também claras implicações político-sociais.

Ler a região a partir do que denominamos articulação do espaço, na imbricação entre artifício metodológico e fato concreto, vivido (e, enquanto vivido, com todo seu valor simbólico, mais subjetivo), significa também enfatizar em nossa abordagem a “ação” e a figura dos “agentes”, ou melhor, dos sujeitos sociais em questão, pois são eles que, efetivamente envolvidos com o seu meio (não-humano, inclusive), constroem as diferenciações geográficas que levam à elaboração de nossas distintas regionalizações (Haesbaert, 2010, pp. 186-187).

Se a região se organiza hoje através de relações socioeconômicas, políticas e culturais não apenas com o Estado-nação em que está situada, mas através de Estados (formando complexas regiões transfronteiriças) e/ou diretamente com a dinâmica capitalista globalizada, ela também é desenhada a partir de baixo, através dos inúmeros movimentos sociais de resistência, tão atuantes em diversos contextos latino-americanos. É por isso que é possível afirmar que:

... ao centralizarmos nossa análise na figura dos sujeitos sociais regionalizadores/articuladores do espaço verificamos que pode haver, ao mesmo tempo, articulações diferentes entre os grupos e/ou clas-

ses sociais, cada um definindo seu próprio contexto regional. Trata-se, neste caso, jogando com as palavras, de uma “articulação desarticulada”, na medida em que um mesmo espaço pode estar fracionado entre distintas formas regionais de coesão, dada a (relativa) desconexão entre os circuitos promovidos por cada grande segmento social. Sem falar que, no mundo contemporâneo, ao lado das grandes articulações que, em última instância, acabam no nível global, percebe-se também o surgimento de movimentos des-re-articuladores que promovem coesões espaciais não obrigatoriamente vinculadas a estes circuitos globais hegemônicos (Haesbaert, 2010, p. 195).

Concluindo, um último ponto: outra contribuição que pode ser dada a partir de um olhar latino-americano sobre a região e os processos de regionalização – ou melhor, a região vista de modo relacional, como um processo em permanente construção – é aquele que provém justamente das práticas espaciais dos povos originários ou, no Brasil, tradicionais. Trata-se de recuperar e releger a ideia de uma região mais integrada, construída na interação social com o chamado meio físico-natural.

Um conceito que consideramos com grande potencial para desdobramentos é o de biorregião, já aqui citado. Embora moldado em contextos diferentes do nosso, notadamente nos países centrais, enaltece pontos muito relevantes, como a autossuficiência e a auto-gestão regionais. Alguns criticam sua inviabilidade em espaços altamente urbanizados, mas já se aprofunda também o debate sobre biorregiões urbanas.

Magnaghi (2014), arquiteto e urbanista italiano, pauta-se especialmente na realidade europeia para definir biorregião urbana, mas com diversas proposições que podem ser discutidas e adaptadas ao nosso contexto, principalmente pelo fato de trabalhá-las em conjunção com o que o autor denomina “territórios do bem comum”. Magnaghi propõe biorregiões urbanas como um “instrumento conceitual e operacional” que redesenha as relações homem-meio através de uma “construção” que considera os saberes locais, os “equilíbrios geomorfológicos”, o policentrismo urbano, sistemas

econômicos e energéticos de base local, espaços agroflorestais multifuncionais e “democracia participativa” com gestão social dos bens comuns. Em um sentido propositivo, acredita ser possível delinear uma globalização de baixo para cima a partir de uma rede de biorregiões urbanas (pp. 6-7).

É evidente que entre os povos originários não se trata exatamente de elaborar um projeto, mas sobretudo de intensificar práticas já efetivas, uma vivência ancestral integradora a ser revista e estimulada. É o conhecimento dessas práticas que leva Rivera Cusicanqui (2015) a manifestar seu desejo de:

... ver un mundo de bio-regiones, no de naciones, de cuencas de ríos [*bacias hidrográficas*], no de departamentos o provincias, de cadenas de montañas, no de cadenas de valor, de comunalidades autónomas, no de movimientos sociales (p. 119).

O sistema-mundo moderno colonial dissociou cada vez mais ao longo do tempo a correspondência intrínseca entre dinâmicas naturais e processos sociais/culturais. Cabe a uma abordagem renovada e descolonizadora da diferenciação/(des)articulação regional enfatizar, ao mesmo tempo, a enorme diversidade de manifestações do “arte-fato” regional e a relevância dos espaços, cuja grande marca diferenciadora é justamente a imbricação sociedade-natureza. Até porque essa se tornou fundamental, hoje em dia, para garantir a própria sobrevivência da espécie humana no planeta.

Se o regional traz respostas para a multiplicidade de diferenciações nos processos de des-articulação do espaço geográfico, é a essa articulação primeira, diferenciada “por natureza” e associada sobretudo a diversos grupos subalternos, que devemos lançar prioritariamente nossa atenção. Sempre distinguindo os limites e assinalando as imbricações entre a categoria do investigador que pensa analiticamente a região, os habitantes que fazem e vivem a região (inclusive como categoria da prática) e o político ou planejador preocupado em propor outra forma de construir a região, alterando a diferenciação e/ou a desigualdade regional. Sem esquecer que um

olhar latino-americano também pode implicar reconhecer (e fomentar) nossa capacidade de dialogar e, pela mistura, transformar. Tal como vimos para o território, mesmo que identifiquemos coesões regionais mais claramente definidas a partir de baixo, seus limites, mais cedo ou mais tarde, acabarão sendo relativizados, abertos à reconstrução desses recortes regionais em novas bases.

7. A desterritorialização e a questão dos limites

Outro indicador de uma contextualização latino-americana ou a partir da “periferia” desse debate sobre o território está no fato de que o conceito emerge, antes de tudo, através do reconhecimento dos processos de desterritorialização, tão aviltantes em nosso continente. Aqui eles aparecem muito mais associados à constante ameaça ao território de um grupo, à “perda de controle” sobre seu espaço –e, no extremo, sobre as próprias condições básicas de vida–. Ou seja, aqui, desterritorialização vem associada muito mais às dinâmicas de despojo, espoliação e/ou expropriação territorial, em suma, à precarização social dos grupos subalternos do que à simples mobilidade dos grupos hegemônicos, com a qual desterritorialização é frequentemente associada em muitos discursos eurocentrados. Desse modo:

Surpreendentemente, [...] a perspectiva mais especificamente social, que o debate sobre a desterritorialização deveria priorizar, praticamente não é abordada. Provavelmente esta negligência, vinculada à leitura crítica que a questão geralmente implica, ligada por sua vez à crescente exclusão (ou inclusão precária) promovida pelo capitalismo contemporâneo, deve ser associada ao fato de esses discursos serem moldados fundamentalmente a partir dos países centrais. Pois é justamente a partir de um outro ponto de vista, “periférico”, que gostaríamos de destacar aqui a abordagem que vincula desterritorialização e exclusão [...] (Haesbaert, 2004, p. 312).

Diante de uma realidade latino-americana, onde a desterritorialização como precarização territorial e a instabilidade socioespacial são tão evidentes, foi possível identificar também o que denominei “aglomerados humanos de exclusão”. Nesses espaços de profunda exclusão –ou, na leitura sociológica de José de Souza Martins, de inclusão muito precária– percebe-se que a luta por território é uma luta, ao mesmo tempo, por acesso à terra enquanto base de reprodução material, e luta por reconhecimento e/ou manutenção de uma identidade cultural – que, neste caso, pode ser concebida também como territorial. Frente à tamanha desigualdade e precarização, identifiquei ainda, associados à segregação socioespacial, os processos de contenção territorial (Haesbaert, 2009b e 2014a) em que se tenta, se não confinar os “precarizados” (vistos como indesejáveis ou perigosos), pelo menos barrar e/ou conter sua mobilidade e/ou proliferação em certos espaços, tanto das grandes cidades (no Rio de Janeiro chegou-se a propor um projeto de emuramento de favelas) quanto em áreas rurais (a contenção dos indígenas em áreas muito afastadas e/ou precarizadas, por exemplo).

Visto como um “híbrido” entre sociedade e natureza, entre materialidade e simbolismo, “em uma complexa interação espaço-tempo, como nos induzem a pensar geógrafos como Jean Gottman e Milton Santos” (Haesbaert, 2004, p. 79), o território é, ao mesmo tempo, fixação, área delimitada, controlada e mobilidade, rede. Sob inspiração de Deleuze e Guattari (1980), como já vimos, admite-se a territorialização também pelo controle de redes, expressa na própria repetição do movimento. Enfim, “o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material[izável] das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural” (Haesbaert, 2004, p. 79).

Dessa forma, “dependendo da dinâmica do poder e das estratégias que estão em jogo” (Haesbaert, 2004, 96), os grupos, classes e/ou instituições sociais se territorializam ora apoiando-se na maior força de um poder simbólico proporcionado pelo acionamento de uma identidade, por exemplo, ora pautados em um poder político-econômico de caráter muito mais funcional. Assim:

Historicamente podemos encontrar desde os territórios mais tradicionais, em uma relação quase biunívoca entre identidade cultural e controle sobre o seu espaço, de fronteiras geralmente [?] bem definidas, até os territórios-rede modernos, muitas vezes com uma coesão/identidade cultural muito débil, simples patamar administrativo dentro de uma ampla hierarquia econômica mundialmente integrada. Poderíamos dizer que hoje, na “pós” ou “neo” modernidade, um traço fundamental é a multiterritorialidade humana, onde, de acordo com o espaço/tempo em que estamos e os interesses em jogo, determinadas identidades são ativadas em detrimento de outras (Haesbaert, 1997, p. 42).

Por isso desdobramos o debate entre multiterritorialidade e desterritorialização – pois muitas vezes aquilo que era visto como destruição de territórios se referia, na verdade, à sua “multiplicação”. De algum modo, embora muito mais intensificada hoje, sempre teríamos vivido numa dinâmica entre múltiplos territórios.¹¹⁵

Como foi visto no capítulo 4, falar em território é falar de uma dinâmica constante, mas desigual, de des-re-territorialização. Essa dinâmica, entretanto, vem acompanhada sempre, concomitantemente, da construção de limites –o limite (ou fronteira, em uma conotação política) como um dos elementos mais importantes –e também polêmico– na constituição tanto do território, em um sentido mais concreto, quanto da região, em um sentido mais analítico. Os povos originários da América Latina, intensamente ameaçados e desterritorializados desde os primórdios da colonização (e também antes, em outros moldes, através de lutas entre si), sabem muito bem a relevância desses processos. Muitos grupos subalternos tendem a

¹¹⁵ “O mundo ‘moderno’ das territorialidades contínuas/contíguas regidas pelo princípio da exclusividade (cada Estado com seu espaço e suas fronteiras bem delimitadas) (...) estaria cedendo lugar hoje ao mundo das múltiplas territorialidades ativadas de acordo com os interesses, o momento e o lugar em que nos encontramos. Percebe-se aí, ao mesmo tempo, um ângulo positivo (a vivência concomitante de múltiplos ‘territórios’ e identidades) e negativo (a fragilidade e a instabilidade de nossas relações com os outros e com o meio)” (Haesbaert, 1997, p. 35).

ver seus territórios delimitados com mais nitidez, justamente quando sofrem a ameaça de serem desterritorializados: é nesse momento, muitas vezes, que as “fronteiras” precisam ser melhor determinadas, pelo rigor da necessidade de serem defendidas.

Antes de entrarmos no debate específico dos limites como constituinte indissociável não apenas do território, mas do espaço geográfico em sentido amplo, retomemos o tema da desterritorialização. A dinâmica de (re)produção capitalista, especialmente sob o padrão neoliberal, promove práticas e discursos da fluidez, da deslocalização (de empresas) e da flexibilização das relações de trabalho. Na verdade, pode-se afirmar que, desde seus primórdios, o capitalismo carrega a desterritorialização ao mesmo tempo como produto e condição de sua reprodução enquanto sistema –vide a “aniquilação do espaço pelo tempo” já apregoada por seu maior crítico, Karl Marx, ainda no século XIX. Para David Harvey (1994), por outro lado, “a perpétua redução de barreiras espaciais é vital para o desenvolvimento capitalista da acumulação” (p. 130), e para Deleuze e Guattari (s/d), tem-se a impressão de que os fluxos capitalistas “se dirigiriam de boa-vontade para a lua, se o Estado capitalista não estivesse lá para os reconduzir à terra” (p. 269).

Como o tema da desterritorialização já foi amplamente abordado no livro “O mito da desterritorialização” (Haesbaert, 2004), optarei aqui por destacar certos pontos, esclarecendo aqueles que podem não ter ficado tão claros e assinalando alguns lapsos. A começar pelo fato de que, naquela ocasião, as dimensões étnica e de gênero no debate sobre a desterritorialização não foram explicitadas. Como já foi visto, especialmente no capítulo 3, o papel do gênero na construção de territórios é primordial e, embora não tenha sido possível abordar com a mesma ênfase, a ela se soma, com força muito evidente no caso latino-americano, a questão étnico-racial.

Tal como território, desterritorialização –tantas vezes usado sem que se discuta o conceito de território a que se refere– é um termo carregado de múltiplas conotações, utilizado em diversas disciplinas. Seu caráter polissêmico fica bem evidente através de trabalhos

de dois seminários promovidos pela universidade francesa de Pau, publicados no livro “Déterritorialisation, effet de mode ou concept pertinent?” (“Desterritorialização: efeito de moda ou conceito relevante?”; Albert e Kouvouama, 2013). Segundo os organizadores:

Criado por Gilles Deleuze e Félix Guattari e desenvolvido em seguida no livro “Mil Platôs”, o conceito de desterritorialização conhece numerosas extensões metafóricas ou simbólicas, tanto nas artes, línguas, literatura, história, antropologia quanto na sociologia [*esquecem a referência à Geografia*]. Mas o sucesso desse conceito carrega em si mesmo seu limite, pois o termo se tornou uma espécie de saco de gatos que cada um utiliza como bem entende, o que nos leva a perguntar: estamos lidando com um efeito de moda ou com um conceito relevante? (Albert e Kouvouama, 2013, p. 13, tradução livre).

Após comentarem as várias contribuições do livro, os organizadores concluem:

... levando em conta as múltiplas perspectivas nas quais o termo desterritorialização pode ser apreendido, trata-se, sem dúvida alguma, de um conceito fecundo, que embaça as distinções entre disciplinas. Mas essa fecundidade não constitui também seu limite ao referir-se a um pensamento consensual da desterritorialização. Não há o risco de reproduzir certas violências epistemológicas? (Albert e Kouvouama, 2013, p. 17, tradução livre).

A conclusão de “O Mito da Desterritorialização” (Haesbaert, 2004, p. 366) traz um elenco de situações e/ou de interpretações que correspondem ao sentido “mítico” com que muitos, nas Ciências Sociais, veem a desterritorialização –“mito”, aqui, no sentido do senso comum, como simplificação, ilusão, fábula ou representação exagerada–. Assim, afirmamos que desterritorialização não poderia significar simplesmente:

- desmaterialização ou domínio da imaterialidade, dentro de relações predominantemente simbólicas e/ou “virtuais”;

- “não-presença” ou “desencaixe” espaço-temporal do aqui e agora, com a “compressão” que confunde o próximo e o distante;
- aceleração da mobilidade, com o predomínio da fluidez sobre a estabilidade, em uma sociedade dos fluxos ou das redes;
- perda de relevância dos controles espaciais através de limites/ fronteiras ou de áreas/zonas bem delimitadas;
- “deslocalização” e/ou fragmentação produtiva das grandes empresas e flexibilização do capital sob o domínio do “capital fictício”, imaterial e “sem pátria”;
- aumento do hibridismo cultural desenraizador.

Na verdade, alguns interpretaram essa crítica –e o próprio título do livro– como se a desterritorialização não existisse, fosse simples e genericamente um mito, no sentido de ideia falsa, sem correspondente na realidade e que, no seu lugar, bastaria falar em multiterritorialidade –a vivência simultânea ou sucessiva de múltiplos territórios, significando que também podemos nos territorializar pela repetição do movimento–. Mais do que falsificar o real, em sentido genérico, é importante enfatizar aqui, tal como foi proposto no livro, que desterritorialização como mito significa que o termo é utilizado, por um lado, de forma mal definida, simplificada e, por outro, de forma demasiado ampla, exagerada.

Desterritorialização se torna uma simplificação quando se ignora que toda desterritorialização vem sempre acompanhada da reterritorialização, sendo, portanto, indissociáveis um processo do outro. Nesse sentido, o conceito é indispensável para compreender o movimento de construção/destruição de territórios, por isso seria recomendável utilizar, muitas vezes, o termo com hífen: des-territorialização. Por outro lado, desterritorialização corresponde a uma noção exagerada quando se refere a processos de “desmaterialização” ou

plena compressão do espaço-tempo, como se o território pudesse ser tratado genericamente como sinônimo de espaço material ou de um espaço-superfície, meramente topográfico, marcado pela distância física. Assim, teríamos então duas possibilidades de resgate da concepção de desterritorialização:

- em sentido amplo, um pouco como na expressão filosófica deleuziana de “linha de fuga” ou, geográfica e sociologicamente, como todo processo de saída/abandono, destruição e/ou debilitamento territorial, processo inerente a todo processo social;
- em sentido estrito, geográfica e sociologicamente, como precarização –ou perda de controle– territorial (já que ausência completa de território nunca irá ocorrer, o controle do espaço –a começar pelo nosso corpo– como condição básica de nossa existência).

A segunda, é claro, não exclui a primeira, apenas destaca dentro dela um processo comumente pouco abordado. A precarização territorial, como já destacamos, tão evidente para o caso latino-americano, alia perda de controle das condições materiais da existência e também simbólicas. No caso dos grupos subalternos, isso é muito evidente, principalmente no que se refere aos povos tradicionais dotados, quase sempre, de um forte laço territorial que os empodera ao servir de referente para uma construção identitária.

A precarização da vida material no território, contudo, nem sempre se conjuga com a perda dos referenciais simbólico-territoriais, podendo até estimular o processo inverso, pois elementos culturais-identitários podem ser fortalecidos a partir da referência a essa condição materialmente precária. Muitos habitantes de favelas latino-americanas vivenciam esse processo. Irmanados na luta contra uma condição socioeconômica fragilizada, reconstroem e fortalecem elos de solidariedade territorial via identificação, por exemplo, com elementos da cultura afro da qual descendem.

Na origem, tal como acontece com a raiz “território”, de onde provém desterritorialização, esta tem uma clara conotação política. Como uma “linha de fuga” deleuziana, ela é indicativa de perda de controle sobre o espaço, transformação que não deve ser vista como negativa ou positiva em si mesma, na medida em que está sempre envolvida, ao mesmo tempo, com processos de reterritorialização de diversas ordens.

Desterritorializar-se, nesse sentido, é “fugir”, romper com o já estabelecido, conduzir a um novo modo de vida –não obrigatoriamente melhor–. Assim como podemos estar saindo voluntariamente, também podemos estar sendo compulsoriamente expulsos. Mesmo uma conotação positiva e até otimista da desterritorialização não exclui, portanto, a dimensão da perda, negativa, que sempre a acompanha. Des-territorialização (não esquecendo o hífen) seria, então, um complexo jogo de perdas e ganhos, tanto por livre iniciativa quanto por imposição de um indivíduo ou grupo. Como afirma Deleuze (2003), “as linhas de fuga [que são “quase a mesma coisa que os movimentos de desterritorialização” (p. 116)] não são forçosamente ‘revolucionárias’, ao contrário, mas são elas que os dispositivos de poder vão colmatar, vão atar” (p. 117, tradução livre).

No início da difusão do termo, nos anos ‘90 (e mesmo antes, na obra de Deleuze e Guattari), predominava um sentido positivo da desterritorialização. Uma almejada globalização se encarregaria de tornar o mundo mais fluido e conectado e, com isso, “desterritorialização” seria praticamente seu sinônimo no sonho de uma humanidade igualitariamente móvel e sem fronteiras, como se esse fosse o grande objetivo a ser alcançado. Esqueceu-se, pelo menos por um tempo e entre alguns grupos, especialmente os mais privilegiados e efetivamente móveis (dentro de suas bolhas de deslocamento para trabalho, consumo, serviços ou lazer), que a ação humana está longe de ser ilimitada e que restam sempre fronteiras, imprescindíveis à organização da sociedade.

De qualquer forma, é fundamental ressaltar que a noção de desterritorialização está intimamente associada à ideia de limite, de

delimitação, pelo simples fato de que quando os limites do território são colocados em questão é que a desterritorialização se torna mais evidente. Em uma visão antropológica, Nates (2010) define a desterritorialização como “a perda dos limites [linderos] territoriais criados a partir de códigos culturais historicamente localizados”. Considera também como desterritorialização “quando a própria população decide des-fazer as relações territoriais e as representações espaciais (em nível mítico ou de práticas políticas sobre o território), isto é, quando uma população decide des-alinhar-se”, exemplificando com o caso da colonização, quando povos autóctones reinventam suas referências simbólico-territoriais (p. 216).

Passemos, então, agora de modo mais direto, ao debate sobre o conceito de limite.¹¹⁶ Hoje parecemos viver um grande paradoxo: ao mesmo tempo em que se difunde essa imagem de um mundo sem fronteiras (pelo menos, ainda que de forma relativa, vide políticas fiscais, para o capital financeiro) nunca se construíram tantos muros como nos últimos quinze anos, inclusive entre fronteiras internacionais. Especialmente se olharmos a partir da periferia mundial, talvez nunca tenhamos nos envolvido com um rol tão diversificado e complexo de barreiras ou limites, desde fronteiras muradas de centenas de quilômetros até redutos mais cotidianos, como edifícios e casas cercados, passando por bairros onde o acesso, se não completamente vedado, é cada vez mais seletivamente controlado. Isso sem falar na combinação com formas de interdição espacial envolvendo diversas tecnologias da informação.

Um relato pessoal também é revelador desses controles cotidianos. Acordo e ligo o celular. O acesso é feito por dados biométricos. Saio de casa e tranco a porta. Aperto o botão do elevador. Abro a porta e aperto outro botão para descer. Passo pela portaria, abro uma porta de vidro e aperto mais um botão para que o porteiro libere o portão de metal que é o primeiro acesso ao prédio. O motorista abre a

¹¹⁶ A partir daqui será feita uma releitura do artigo “Limites no espaço-tempo: a retomada de um debate”, publicado em 2016 na Revista Brasileira de Geografia, 61(1).

porta, entro e passo o cartão na roleta do ônibus. Chego ao local onde trabalho e sou identificado na entrada pelo guarda. Abro com chave duas portas para entrar na secretaria. Outra para meu laboratório. Senha para acessar e-mails, senha para a rede social. Nossa vida é repleta de entradas e saídas, permissões e interdições, limites e bloqueios, uma altamente seletiva rede de barragens e contenções. Incluindo as menos visíveis, que não pedem explicitamente chaves, cartões, botões ou senhas – espaços interditos simplesmente pela sua localização, composição social (de quem frequenta, seja pela classe, etnia, gênero ou faixa etária), sentimentos como o medo ou puro preconceito.

Nas visitas a um projeto social a uma favela da zona norte do Rio de Janeiro, somos obrigados a atravessar uma barreira construída por uma facção do narcotráfico composta por dois largos marcos (tipo tonéis) de cimento, cuja distância mal permite a passagem de um carro e cuja função, além de demarcar território para um grupo (e consequentemente manifestar poder), é a de impedir a circulação de veículos maiores, como o “caveirão” da polícia militar. Em outras favelas, milícias utilizam táticas semelhantes. Por vezes, como vimos no capítulo 3, até mesmo a polícia através de ações nas chamadas Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs), impôs uma tática comumente usada pelo narcotráfico, o toque de recolher. Trata-se, assim, de associar ao controle espacial também o controle temporal, proibindo os moradores de sair à rua a partir de um determinado horário.

Na verdade, no violento cotidiano das favelas de muitas periferias latino-americanas, trata-se, na prática, sem imposição mais formal, da vivência de uma espécie de toque de recolher cotidiano que, variável com a condição socioeconômica, de gênero e de faixa etária, geracional, obriga grande parte da população a restringir brutalmente sua mobilidade e, tantas vezes, enclausurar-se em um pretense espaço privado ou “doméstico”, não raro, contudo, violado por criminosos ou pela própria polícia. Imposto de cima para baixo, de modo mais formal, ou inserido na vida cotidiana como um instrumento de sobrevivência (estabelecido por pais em relação a

filhos, por exemplo, precavendo-se da violência), o toque de recolher, em sentido amplo, é um dispositivo de poder que alia de tal forma tempo e espaço que pode ser tomado como um primeiro exemplo a servir de inspiração para a discussão teórica subsequente sobre a relação espaço-tempo e a questão dos limites. Partirei do pressuposto, aparentemente banal, de que controlar e delimitar o espaço implica também, de alguma forma, controlar e impor limites ao tempo.

Como se estivéssemos imersos em distintos toques de recolher envolvidos no que Doreen Massey denominou múltiplas geometrias de poder e que Yves Lacoste denominou espacialidades diferenciais, mais do que um espaço da mobilidade e fluidez, vivemos hoje um mundo de fluxos altamente seletivos e de controles temporários (balizados por *checkpoints*), moldados por diversos interesses de ordem não apenas econômica, mas também política e cultural –sem falar nas modulações, cada vez mais requisitadas, que se referem aos fluxos “ambientais” em sentido mais estrito (águas, ventos, dejetos etc.)–. É desse modo que o debate geográfico contemporâneo exige, cada vez mais, uma espécie de releitura do que entendemos por limites e/ou fronteiras territoriais. Serão retomados aqui alguns debates já desdobrados na primeira parte deste livro, quando focalizamos as propriedades relacionais que traduzem um espaço completamente indissociável do tempo.

Delimitar o tempo é, portanto, concomitantemente, uma forma de delimitar também o espaço. Como afirma o geógrafo Claude Raffestin (1993):

... o limite ou a fronteira não decorrem somente do espaço, mas também do tempo. De fato, a quadrícula não é exclusivamente territorial, é também temporal, pois as atividades que são regulamentadas, organizadas e controladas se exprimem de uma só vez, no espaço e no tempo, em um local e em um momento dados, sobre uma certa extensão e por uma certa duração (p. 169).

Isso nos leva ao grande debate geográfico-histórico que alia regionalização e periodização, tão bem explicitado pelo geógrafo francês

Christian Grataloup em seus artigos complementares “As regiões do tempo” e “Os períodos do espaço” (Grataloup, 1991 e 2003). Para Grataloup, cada conjunto de recortes regionais –ou, se quisermos, de delimitações espaciais– que propomos e/ou que reconhecemos, isto é, cada processo de regionalização, tem uma certa duração temporal, ou seja, tem sua validade restrita a um determinado período de tempo durante o qual a geografia, a organização do espaço, mantêm uma relativa estabilidade.

O mesmo pode ser dito para os recortes temporais do historiador: suas periodizações sempre estão obrigatoriamente referidas a um determinado contexto espacial ou, reconhecidas as restrições que o termo carrega, a um recorte regional. Por ignorarem as especificidades geográficas de cada região do mundo é que muitos historiadores eurocentrados extrapolaram, “exportando” uma periodização claramente europeia (principalmente a que distingue as famosas eras: Idade Antiga, Média, Moderna e Contemporânea) para todos os cantos do mundo. Em síntese, Grataloup nos sugere, “para cada área [ou região], há uma era [ou período]”. Recortar o espaço e o tempo significa, de uma forma ou de outra, delimitar, concreta e/ou abstratamente, nosso espaço-tempo –em outras palavras e de modo bastante genérico, regionalizar e periodizar–.

De qualquer modo, variável conforme cada momento histórico e cada contexto geográfico, acabamos sempre estabelecendo algum tipo de recorte espacial, limite, de fronteira –entre grupos, classes, indivíduos–. É bem conhecido o amplo debate, travado sobretudo na área da Geografia Política, sobre limites e fronteiras. Machado (1998) nos lembra que fronteira, cuja etimologia sugere “o que está na frente”, na origem não estava relacionada ao conceito legal ou político-administrativo a que hoje aparece prioritariamente associada. A fronteira, desse modo,

... nasceu como um fenômeno da vida social espontânea, indicando a margem do mundo habitado. Na medida em que os padrões de civilização foram se desenvolvendo acima do nível de subsistência, as

fronteiras entre ecúmenos tornaram-se *lugares de comunicação* e, por conseguinte, adquiriram um caráter político. Mesmo assim, não tinha a conotação de área ou zona que marcasse o limite definido ou fim de uma unidade política. Na realidade, o sentido de *fronteira* era não de fim, mas de começo do estado, o lugar para onde ele tendia a se expandir (p. 41, grifo da autora).

Assim, aparece hoje a conotação de “fronteira socioeconômica” ou mesmo “de povoamento”, como fica claro pelo menos desde o clássico trabalho de Frederick Turner sobre a fronteira norte-americana (Turner, 2004). Para Turner, a própria fronteira norte-americana –em sua interpretação, uma fronteira “da civilização”– constituiu a grande referência para a construção da nacionalidade dos Estados Unidos.¹¹⁷ Deleuze e Guattari (s/d) irão se referir ao “sentido americano” de fronteira como “algo a superar, limites para franquear, fluxos para fazer passar, espaços não codificados para penetrar” (p. 232), típico do processo de desterritorialização inerente à reprodução capitalista.

O geógrafo Porto-Gonçalves (2002), por sua vez, destaca uma analogia interessante da fronteira como “front”, lócus de lutas e disputas, tanto no sentido interno quanto em relação ao exterior:

As fronteiras comportam o front e trazem consigo, sempre, a memória das lutas que as engendraram. Portanto, mais do que o espaço absoluto dos territórios soberanos dos Estados modernos [*e suas linhas limítrofes rígidas*] destacamos seu caráter aberto (poroso) e contraditório, tanto no front interno quanto no front externo. Há, sempre, por trás do instituído o processo instituinte e, no caso da fronteira, o limite explicita o seu caráter essencialmente político (pp. 351-352).

¹¹⁷ Para uma análise comparativa entre a formação territorial brasileira e a norte-americana, a partir dessa ideia de “fronteira (socioeconômica) em movimento”, ver o trabalho do antropólogo Otávio Velho (1979).

Em relação à fronteira, o limite tem uma conotação política mais explícita. Quando lembramos sua origem romana, nos “limes” que delimitavam o alcance dos domínios do Império, muitas vezes fixados por muros, fica muito claro seu papel definidor de um “fim” político-administrativo. Machado (1998) ressalta essa distinção entre limite e fronteira:

A fronteira está orientada *para fora* (forças centrífugas), enquanto os limites estão voltados *para dentro* (forças centrípetas). Enquanto a *fronteira* é considerada uma fonte de perigo ou ameaça porque pode desenvolver interesses distintos aos do governo central, o limite jurídico do Estado é criado e mantido pelo governo central, não tendo vida própria e nem mesmo existência material, é um polígono (p. 42).

Hissa (2002), por sua vez, associa o limite, mesmo na natureza, a uma abstração:

... o conceito de limite é próprio da cultura dos povos. A natureza física, assim definida pelos “olhos da cultura”, não estabelece guardiões de fronteiras e tampouco estabelece limites de forma deliberada. Na natureza, o limite é um elemento intruso, idealizado. (...) tudo o que pode ser compreendido como próprio dos domínios da natureza desconhece o limite e a sua própria existência (pp. 20-21).

Para esse autor, a fronteira também é feita de um “espaço abstrato”, porém areal, “por onde passa o limite” (Hissa, 2002, p. 34). Fronteira, geograficamente falando, envolve sempre, portanto, uma área ou zona (o que torna o termo “zona de fronteira” um tanto redundante), e parece indicar mais um começo, enquanto o limite é representado por uma linha e “parece significar o fim do que estabelece a coesão do território” (Hissa, 2002, p. 34). Isso não significa, entretanto, que não seja amplo o debate em torno de sua interseção, até por que, no senso comum, seu uso como sinônimos é bastante difundido. Ainda que o limite estimule “a ideia sobre a distância e a separação” e a fronteira incite a pensar “sobre o contato e a integração”, a distinção entre os conceitos envolve um “espaço vago e abstrato” (Hissa, 2002, p. 34).

Limites, de qualquer modo, são componentes indissociáveis das fronteiras, especialmente quando estas são definidas priorizando-se sua conotação política.¹¹⁸ Se o limite trabalha obrigatoriamente com alguma ideia de fixação e estabilidade, a fronteira envolve, sobretudo, a concepção de movimento e transformação do espaço. Em um mundo mais móvel como o nosso, é claro que essas distinções, como veremos logo adiante, devem ser problematizadas.

Algumas palavras sobre uma propriedade fundamental neste debate sobre limite e fronteira: a distância e/ou a separação. É bem reconhecida a importância da distância no debate sobre espaço – tão relevante que alguns autores a consideram a questão geográfica por excelência. Para Lévy et al. (1992) o espaço, como dimensão da sociedade, “corresponde a uma realidade universal, a luta dos homens contra a distância”. A distância, por sua vez, seria, ao mesmo tempo, um “*separador* das sociedades umas em relação às outras” e um “*princípio de organização* de sua vida interior” (p. 17, grifos dos autores). Tarefa central, assim, seria enfrentar e superar (Michel Lussault dirá “gerir”) esse problema da distância. Separar (“distanciar”) e aproximar são duas táticas/estratégias espaciais básicas. A recente epidemia de coronavírus demonstrou de forma cabal o quanto (ainda) implicam em nossas vidas a aproximação e o distanciamento físico, corporal através do estabelecimento e controle, às vezes rígido, de limites geográficos.

A distância, longe de se restringir à distância física, cartesiana, de longa data objeto de preocupação do geógrafo, é sempre multi-dimensional (Lussault, 2007) e, acrescentaríamos, pluricultural, variando conforme a percepção de cada cultura. Mas, sem dúvida, sua condição primeira, a de separação de corpos, não pode ser menosprezada, pois é constituinte intrínseco a toda relação (e em

¹¹⁸ Sobre as diferentes conotações de fronteira política no pensamento geográfico, ver Cataia (2010). Para um balanço das diferentes dimensões (política, econômica, cultural) da fronteira ver, por exemplo, Mondardo (2018). Para as diversas perspectivas de limite (“geográficos ou territoriais, políticos, culturais, econômicos, do conhecimento, morais”), ver o livro “Límite”, de Serge Latouche (2014).

diferentes espécies). Deleuze e Guattari (1997) colocam a distância como elemento central na própria definição de território:

(...) o território é primeiramente a distância crítica entre dois seres de mesma espécie [*e não só da mesma espécie*]: marcar suas distâncias. O que é meu é primeiramente minha distância, não possuo senão distâncias. Não quero que me toquem, vou grunhir se entrarem em meu território, coloco placas. (...) Trata-se de manter à distância as forças do caos que batem à porta (pp. 127-128).

Os filósofos aludem aqui tanto à distância como “alcance ou extensão contínua sob domínio de uma espécie” quanto como “separação tática” frente à desordem da intromissão em espaço alheio. Ao reportarem-se à colocação de entraves físicos (“placas”, muros) para proteção, indicam o limite como componente básico de todo território.

Em comunidades como os indígenas Aikewara, na Amazônia brasileira, autodefinidos como “aqueles-que-vivem-aqui” (em contraposição aos *aipewara*, “aqueles-que-vivem-para-lá”), “viver bem” é “sinônimo de um certo isolamento, de viver a uma boa distância do outro”. Elaboram assim a noção de “boa distância”, a separação ideal em relação ao outro e não só ao inimigo (Calheiros, 2014, p. 27). A fronteira torna-se, ao mesmo tempo, a distância/extensão que nos separa ou isola, e o limite que garante a condução do conjunto de nossos contatos. É também, portanto, a “boa distância” que nos abriga e evita o confronto com o indesejado e/ou com o inimigo.

O sociólogo José de Souza Martins, partindo de situações muito concretas da expansão da fronteira socioeconômica brasileira, enfatizou a perspectiva conflitiva e espaço-temporalmente situada da fronteira em seu livro “Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano”. Questionou visões idealizadas como a da fronteira como “frente pioneira” onde o colonizador é visto como “suposto herói criador”, modernizador e transformador da sociedade. Assim, afirma Martins (1997):

... o aparentemente novo da fronteira é, na verdade, expressão de uma complicada combinação de tempos históricos em processos sociais que recriam formas arcaicas de dominação e formas arcaicas de reprodução ampliada do capital, inclusive a escravidão, bases da violência que a caracteriza. (...) As concepções centradas na figura imaginária do pioneiro deixam de lado o essencial, o aspecto trágico da fronteira, que se expressa na mortal conflitividade que a caracteriza, no genocida desencontro de etnias e no radical conflito de classes sociais (...) (p. 15).

Se a fronteira pode representar uma espécie de dianteira que nos impulsiona para a frente, no rumo do novo, convocando-nos a transpor limites, nada garante que esse novo e que essa transposição seja apenas ou sobretudo positiva. Em vez de apenas “frente” ou “início”, ela inclui também um fim –ou, pelo menos, um “com-fim” onde o mesmo e o Outro acabam inexoravelmente se encontrando– ou se desencontrando, como destaca Martins. É nesse duplo sentido de “front”, enquanto espaço de luta, do avanço e da inovação e, ao mesmo tempo, da contenção, da retenção e da permanência –e, assim, também do conflito, como enfatiza o autor– que encontramos a “verdadeira” fronteira –e os limites da fronteira–.

Percebe-se agora o quanto o debate sobre limites e fronteiras tem a ver com a questão mais ampla do próprio espaço e sua relação indissociável com o tempo. Olhar o limite é olhar também para as limitações de nossas concepções de espaço. Diante do limite como linha e fixação, voltados para um “dentro” rigidamente definido, corremos o sério risco de permanecer em uma visão muito restrita de espaço absoluto, de uma coexistência sem fluxo, estática, onde cada espaço que o limite separa é enfatizado em suas propriedades independentes, como se cada território –estatal, por exemplo– pudesse ser lido apenas por suas singularidades (geográficas, linguísticas, étnicas...), esquecendo-se que, com frequência, são esses próprios limites, a princípio abstratos, que forjam essas especificidades. Como afirmou Pierre Bourdieu (1989), a fronteira –que neste caso se pode entender também como limite, enquanto

“produto de um ato jurídico de delimitação, produz a diferença cultural do mesmo modo que é produto desta” (p. 115).

Mais do que a estabilidade de um “ser”, o limite pode ser visto, sobretudo, pela transformação de um constante “vir-a-ser”. Nos termos de Hissa (2002):

O limite almeja a precisão e se insinua como muro, mas contraditoriamente, através da fronteira, apresenta-se como transição, como mundo do permanente vir-a-ser e da ausência pulsante. Nesses termos, como pensar a fronteira como demarcação entre domínios? (p. 35).

O filósofo Heidegger destaca no “limite” não o seu caráter de fim, onde algo termina mas, “como haviam observado os gregos, aquilo a partir do qual alguma coisa *começa a ser* (*sein Wesen beginnt*)”. Por outro lado, o próprio espaço, dirá ele, “é essencialmente o que foi ‘arranjado’ [‘arrumado’], o que se faz entrar no seu limite” (Heidegger, 2006, p. 183).¹¹⁹ Essas constatações trazem à tona o caráter espacial ambíguo do limite: ao mesmo tempo em que indica menos um término e mais uma emergência, um devir, ele demonstra que toda disposição no espaço –ou, como preferimos, toda des-articulação espacial (com hífen)– implica alguma forma de ordenamento, de ordem espacial, por mais precária ou desarticulada que pareça.

Limite, portanto, não pode ser visto apenas como marcação de diferenças e apartação, controle da mobilidade e segregação. Quando Hissa (2002) afirma que “talvez o significado mais decisivo de limite seja o que imediatamente conduz à ideia de cerceamento da liberdade”, proposto como “obstáculo ao trânsito livre”, aquilo que “se põe a vigiar o território e o domínio proibidos”, despertando “a noção de propriedade” (p. 19), devemos tomar cuidado para não incorrer no equívoco de ver limite em um sentido estrita e exclusivamente negativo. Até porque, em um sentido amplo, nossa vida pode ser percebida

¹¹⁹ Na tradução francesa: “comme les Grecs l’avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose *commence à être* (*sein Wesen beginnt*)”; “est essentiellement ce qui a été ‘ménagé’, ce que l’on a fait entrer dans sa limite” (grifos no original).

como desdobrando-se em um ir-e-vir entre aberturas e fechamentos, fixações e mobilidades –em outras palavras, criação e destruição de limites–.

Latouche (2014) afirma que “a condição humana está circunscrita por limites” (p. 11). É interessante que, como na crise sanitária do Covid-19, no mundo pós-pandemia da gripe espanhola e entregueras, o escritor Paul Valéry já nos alertava que “o tempo do mundo finito começa[va]” (apud Latouche, 2014, p. 15). Tal como vimos para os processos de des(re)territorialização, muitas vezes, “há limites ante os quais temos que retroceder sem abolir as normas que devem ser abolidas, mas para substituí-las por outras normas que se apresentariam como menos arbitrárias no lugar e no tempo considerados” (Latouche, 2014, pp. 13-14). Como se trata de dimensões geminadas, fechamento e abertura desses limites serão sempre, é claro, relativos. Ou, mais ainda, relacionais, pois a relação mútua não apenas deve ser reconhecida *entre* esses processos, mas também na constituição interna de suas produções, dos arranjos espaciais daí advindos.

Nos últimos tempos, com o avanço tecnológico e as mudanças político-econômicas que aceleraram fluxos de toda ordem –criando uma geometria espacial de poder complexa e desigual, veio à tona, com muito mais força, a discussão dos limites– limites como restrição, contenção, em uma conotação negativa ou de constrangimento, mas também no sentido de constituírem parte indissociável de nossa dinâmica civilizatória, na medida em que, biopoliticamente falando, o modelo societário hegemônico, baseado na acumulação e/ou no “crescimento” capitalista, colocou em jogo até mesmo nossa sobrevivência enquanto espécie biológica sobre a Terra. Como comenta Latouche, mais do que de um mundo finito, é da consciência do fim do mundo que se trata.

Não se refere, contudo, à ilusão modernista de limites e segmentações espaciais claras, como ocorria nas sociedades disciplinares típicas através do mito da individualização funcional dos espaços que a tudo/a todos deveria ordenar. As sociedades atuais, mesmo que dificilmente possam ser caracterizadas de modo genérico com

uma mesma designação, também são vistas como “sociedades de controle” –no sentido de controle como “verificação” (Deleuze, 1992)– ou, como comentado anteriormente, “sociedades de segurança” (Foucault, 2008).

Não se pode deixar de lembrar, entretanto, que há autores que sugerem, em uma visão considerada por alguns exageradamente ampla, que a própria sociedade liberal moderno-ocidental teria como categoria central a segurança e não a liberdade. É o caso de Mark Neocleous (2008), para quem, partindo da visão de Locke de que a “liberdade é natural”, segurança requer autoridade política, Estado, polícia. Segurança acabaria sendo “a justificação ideológica para ‘civilização’ (isto é, capitalismo) por oposição à ‘barbárie’ (isto é, modos de produção não capitalistas)”. Dessa forma, “devemos ler o liberalismo menos como uma filosofia da liberdade e mais como uma técnica de segurança, como propõe Mitchell Dean, uma estratégia de governança em que a segurança é empregada como liberdade” (Neocleous, 2008, p. 31).¹²⁰

Não há dúvida, entretanto, de que, de modo mais enfático, a insegurança gradativamente se transformou em um “modo de gestão da vida coletiva” (Rancière, 2003) e que o capitalismo hoje se manifesta igualmente como um “capitalismo de desastre” que, ao mesmo tempo, produz e administra crises (Klein, 2008). A crise, que Milton Santos (2001) já identificava como definidora de um período (e não mais como uma transição entre períodos), é vista agora como condição a ser “gerenciada”, “administrada”, inerente que seria à nossa reprodução enquanto sistema-mundo, e não como uma situação a ser efetivamente combatida. Nas palavras de Giorgio Agamben (2013),

¹²⁰ “Para todo o discurso do *laissez-faire*, o fenômeno ‘natural’ do trabalho, dos salários e do lucro tem de ser policiado e mantido em segurança. Assim, segurança envolve o conceito de polícia, garantindo tanto quanto pressupondo que a sociedade existe para assegurar a conservação de um tipo particular de subjetividade (conhecida como ‘pessoas’) e os direitos de propriedade associados com essa subjetividade. (...) se segurança é o conceito supremo da sociedade burguesa, ele é igualmente o conceito supremo da ideologia liberal” (Neocleous, 2008, p. 31).

“... não apenas na economia e na política, mas em todos os aspectos da vida social, a crise coincide com a normalidade e torna-se, deste modo, apenas uma ferramenta de governo”.

Agamben, reportando-se a Foucault quando este localiza a ideia moderna de segurança nas propostas de Quesnay durante o “Ancien Régime”, afirma que o “axioma da governamentalidade moderna” se torna a máxima, “já que governar as causas é difícil e caro, é mais seguro e útil tentar governar os efeitos” (2013, versão *online*). A grande meta da política contemporânea é, portanto, controlar, “limitar” os efeitos – definir até onde poderão ir, em vez de atacar e dominar as causas. Com isso, é possível evidenciar a correspondência contraditória entre “um paradigma econômico absolutamente liberal” e “um paradigma de controle policial e estatal sem precedentes e igualmente absoluto”.

Isso, na verdade, ajuda-nos a compreender o paradoxo indicado inicialmente entre um mundo de ruptura de limites e fronteiras para frações do grande capital e restaurador de barreiras e controles fronteiriços, especialmente no Estado policial instaurado para monitorar refugiados e realizar a triagem da força de trabalho constituída por migrantes pobres. Assim, “se o governo aponta para os efeitos e não para as causas, será obrigado a estender e a multiplicar o controle [verificação e cálculo de “riscos”, de probabilidades]. As causas exigem ser conhecidas, enquanto os efeitos apenas podem ser verificados e controlados” (Agamben, 2013, versão *online*).

Foucault (2008) nos adverte para o fato de que nas sociedades de segurança (ou biopolíticas) a grande questão é o controle do que ele denomina “meio”, o espaço em que se dá a circulação.¹²¹ A mobilidade, os fluxos, em suas distintas modalidades, tanto de elementos humanos quanto não-humanos, tornam-se um objeto central da política.¹²² Assim, ao contrário dos limites espaciais mais rígidos e fechados

¹²¹ Para o debate, já aludido no capítulo 4, sobre o que denomino “sociedades biopolíticas de in-segurança” e o correspondente “des-controle dos territórios”, ver nossa reflexão em Haesbaert, 2014a, especialmente o capítulo 6.

¹²² Para o debate sobre mobilidade na Geografia, ver, entre outros, Creswell (2006).

propostos pela reclusão disciplinar, temos o que denominei de processos de contenção territorial (Haesbaert, 2014a), mais dinâmicos e ambíguos, onde acaba prevalecendo um efeito “barragem” e/ou de “canalização”, muito mais do que de reclusão (fechamento por todos os lados). Foucault fala de um processo seletivo de mobilidade, separando e monitorando as “boas” e “más” circulações. Assim, podemos afirmar:

Nosso tempo, (...) longe de ser um tempo “sem limites” – que seria, em última instância, um “tempo sem espaço”, destituído de todo território e fronteira –, é um mundo que talvez acolha a maior diversidade de manifestações territoriais já conhecida na história humana e, contraditoriamente, o que vive o maior risco de perda dessa diversidade. Daí a frequência com que se refazem limites, com que se reconstroem fronteiras, mas geralmente em benefício dos padrões impostos e/ou defendidos pelos grupos hegemônicos e envolvendo disputas internas a frações da classe dominante. Joga-se o tempo todo com (noss)os limites, tanto no sentido de redefinir linhas e zonas demarcatórias quanto de redirecionar, acelerando ou retardando fluxos (Haesbaert, 2014a, p. 299).

Agamben ressalta que, hoje em dia, o próprio Estado securitário, submetido “ao signo da segurança” e abandonando o domínio da política, “entrou em uma terra de ninguém, cuja geografia e fronteiras são ainda desconhecidas”. Isso gera uma preocupação extrema “sobre os perigos que representa para a democracia, porque nele se tornou impossível a vida política, e democracia significa precisamente a possibilidade de uma vida política”. Em mais de um sentido, lembrando Porto-Gonçalves (2000) ao se reportar à polis como “limite” e à política como “arte de definir limites” (p. 300),¹²³ é por perder seu(s) limite(s) que o Estado –e, com ele, de certa forma, a própria

¹²³ Limites que, segundo o autor, são definidos por um – para todos – na tirania, por poucos, na oligarquia, e por todos – para todos os cidadãos – na democracia. “Assim, para os gregos, pólis e política se pressupõem, assim como cidade e cidadania” (Porto-Gonçalves, 2002, p. 300).

política— acaba se esvaziando, inclusive no sentido de construção e/ou manutenção do chamado espaço público ou, de forma mais ampla, dos espaços do comum.

Os limites territoriais, além das tentativas de controle zonais por área, estabelecem-se cada vez mais visando ao controle de redes, de circuitos de mobilidade, de rotas de circulação, em sentido estrito. Como vimos, intensificar a mobilidade não significa, obrigatoriamente, tornarmo-nos mais desterritorializados. A partir da afirmação de Deleuze e Guattari (1996) de que também nos territorializamos pela repetição do movimento (na medida em que essa repetição significa um tipo de controle), o comando de movimentos ou fluxos se torna uma das formas cada vez mais evidentes de controle territorial.

Embora zonas ou áreas e redes sejam componentes indissociáveis e façam parte de qualquer território, dependendo da ênfase que se dê ao controle de áreas ou de redes, temos territórios-zona e territórios-rede.¹²⁴ Essa destruição ou reconfiguração de limites associada a redes é mais complexa do que parece —quando se exerce domínio sobre redes mais do que sobre áreas, os “limites” de um território podem estar em espaços muito restritos, como aquele de uma antena ou de um teleporto que torna possível uma infinidade de conexões.

Em outra perspectiva, a partir das práticas indígenas, em uma espécie de leitura descolonial da relação entre territórios zonais estatais e territórios-rede, Echeverri (2004) propõe a concepção de “territórios não-areolares”, aqueles que não têm um limite zonal claramente definido e que podem ser associados à ideia de tecido ou, de forma análoga, de rede. A Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC) cunhou o termo “planos de vida” para definir a principal preocupação indígena não com a zonificação dos resguardos, mas com sua legitimação étnica, reprodução do coletivo

¹²⁴ Para um aprofundamento desse debate sobre território e rede, território-zona e território-rede, ver Haesbaert (2004), especialmente item 7.1, “Territórios, redes e territórios-rede” (pp. 279-311).

(educação, saúde, economia) e relação com o restante da sociedade. O principal objetivo é “o ordenamento de relações mais do que a zonificação em áreas geográficas”.

“Estas maneiras de fazer ‘ordenamento territorial’”, diz o autor, “partem de uma noção *diferente* de ‘território’”. Isso não quer dizer, entretanto, que se trata de uma noção “peculiar” ou “culturalmente específica” dos indígenas: é diferente porque é outra maneira, *não-areolar*, de conceber o território. Enquanto o ordenamento oficial defende uma noção areolar ou zonal de território como “uma área geográfica à qual se assignam significados ou atributos (características físicas, jurisdição política, forma de propriedade, estatuto legal, etc.)”, no caso indígena o território não-areolar se concebe “em um modelo *relacional*: como tecido, não como áreas”. Neste caso, para além do mapa bidimensional, trata-se de “uma representação modelada como um corpo vivente que se alimenta, que se reproduz e tece relações com outros corpos”. Daí que com frequência se represente o “território” indígena como, por exemplo, “uma maloca (corpo de mulher) ou que os rituais e cerimônias (intercâmbios entre grupos, “curación”) sejam entendidos como manejo (ordenamento) territorial” (Echeverr, 2004, p. 263).

Essa concepção do território como um tecido, já comentado no capítulo 2, lembra as “tessituras” ou “malhas” (superfícies) que, ao lado dos “nós” (pontos) e “redes” (linhas), configuram o que Raffestin (1993) denominou os três elementos “invariáveis” ou “categorias obrigatórias” do “sistema territorial”. As práticas indígenas ressaltadas por Echeverr colocam em xeque a pretensão ocidental-eurocntrica de domínio territorial universal contínuo através da colcha de retalhos estatal e/ou da propriedade privada, representativa da dominação ou soberania zonal. Valorizam-se muito mais as pequenas áreas (de moradia e plantio, por exemplo) e os circuitos de circulação, reconhecendo-se ampla margem de espaços “não dominados” ou sob o controle de outras espécies animais e vegetais.

O controle da acessibilidade enfatizado por Robert Sack (1986), em sua definição de territorialidade produzindo territórios-zona,

deve ser ampliada para o controle do acesso não apenas a áreas, mas também a redes, vias ou circuitos de mobilidade. E como, para além da definição de delimitações zonais, controla-se uma rede em sentido geográfico? Pode-se afirmar que esse controle se evidencia sob duas formas principais:

- a) o estabelecimento de “barragens” ou barreiras, com ou sem monitoramento por câmeras e/ou *checkpoints*; por nunca envolverem todas as passagens, essas barreiras acabam deixando sempre a possibilidade de serem contornadas, mais vertical (via satélites e “drones”, por exemplo) ou mais horizontalmente (via muros e/ou torres de controle em linhas de fronteira);¹²⁵
- b) a “canalização” de eixos ou circuitos de circulação – que pode se dar tanto de forma mais concreta com grandes vias elevadas ou muros-dutos, como aqueles que protegem grandes artérias de tráfego, quanto de forma menos visível, pelo monitoramento da mobilidade por meio do uso de câmeras em espaço aberto ou, de forma mais direta, por meio de dados biométricos ou tornozeleiras eletrônicas.

Podemos aqui retomar o exemplo das favelas do Rio de Janeiro, bastante elucidativo da ambivalência dos limites –sejam eles mais zonais ou mais reticulares, no controle espacial de fluxos de diversas ordens–. Grande parte da região metropolitana do Rio de Janeiro se encontra hoje em uma espécie de ir-e-vir político-policial em que diversos sujeitos se sucedem ou se sobrepõem em nome do controle e/

¹²⁵ É interessante verificar como essas tecnologias se complementam. Chamayou (2015), reportando-se ao controle “teleárquico” (comando a distância ou telecomando sem cabo, como definido por Burnet Hershey), afirma que “o drone e o muro funcionam juntos. Articulam-se de forma coerente em um modelo de segurança que combina fechamento do espaço doméstico e intervenção externa desprovida de qualquer envolvimento vital. O ideal da força telecomandada é perfeitamente congruente com o de um Estado-bolha” (p. 252).

ou da segurança territorial. Constitui-se, assim, uma territorialidade muito complexa e aparentemente “sem limites”, ou melhor, onde proliferam muitas delimitações no sentido de admitir, simultânea ou consecutivamente, diversos tipos de limites.

Embora relativamente voláteis –em termos de troca de facção criminosa, por exemplo– quase sempre esses territórios mantêm a violência e o constrangimento, ainda que por um determinado período, à própria mobilidade da maioria de seus habitantes. Contudo, uma marca territorial muito explícita e relativamente constante é a imprevisibilidade e/ou a insegurança. Justamente por essas características é que não se trata, como admitido no senso comum, de “espaços fechados” ou “confinados”. Longe disso, as favelas do Rio de Janeiro –como tantas periferias metropolitanas da América Latina– são marcadas por uma territorialidade múltipla que vai desde a presença mais explícita do Estado (através de unidades policiais e escolares, por exemplo) e do poder local do narcotráfico ou das milícias até redes globais de articulação, seja de tráficos de diversas ordens (como os de drogas e armas), seja na resistência de certas ONGs e movimentos populares.

Muito mais do que limites espaço-temporalmente bem demarcados, vivemos hoje, como nessas periferias urbanas, uma sobreposição e imbricação de poderes, justapondo e/ou transitando com relativa facilidade entre o legal o ilegal, de tal ordem que seria mais adequado falar de uma transterritorialidade –o trânsito frequente, compulsório ou voluntário por distintas territorialidades. Como afirmam Mezzadra e Neilson (2016), aprendemos, sobretudo com os imigrantes, “a valorizar as habilidades, aptidões e experiências do cruzamento de fronteiras, da organização da vida através das fronteiras” (p. 10).

Pode-se afirmar que estamos, muitas vezes, para além do mero trânsito ou cruzamento de fronteiras. De um modo relacional, a fronteira acaba sendo tão problemática que passa a fazer parte da vida desses migrantes. Como dizem os migrantes latinos nos Estados Unidos, em mote reproduzido por Mezzadra e Neilson (2016), “não

cruzamos a fronteira, a fronteira é que nos cruza”. Assim, eles “estão cada vez mais cruzados e cortados, mais que delimitados, pelas fronteiras” (p. 15). De diversas formas, suas existências passam a ser definidas por este cruzar (ou não) da fronteira.

O reconhecimento da relevância desse trânsito levou-me a utilizar a expressão “viver no limite” (Haesbaert, 2014a). Aí explorei a dupla conotação do termo:

... pois envolve o sentido contraditório de estar em uma situação, ao mesmo tempo de impulsionamento e excesso, e de fragilidade e risco. Mas ímpeto para assumir riscos significa também desafio, antesala do novo – melhor ou pior, mas que implica buscar, arriscar. Em uma perspectiva mais geográfica, já que a metáfora do limite/fronteira está sempre colocada, podemos afirmar que adquire outra dupla conotação: viver no limiar de um espaço, transpondo suas fronteiras – ou viver em e através delas – e viver refazendo, reconstruindo ou repondo limites, vistos concomitantemente como término e (re) começo (pp. 298-299).

Qual o significado de limite e/ou fronteira nesse espaço tão complexo de múltiplas e seletivas aberturas e fechamentos? Mezzadra e Neilson (2016) falam da multiplicação e da multiplicidade das fronteiras, chegando a propor a fronteira como método, pois “em nossas mentes, as práticas de tradução, literais e metafóricas, passaram a estar cada vez mais vinculadas à proliferação de fronteiras” (p. 10), proliferação que os autores associam, sobretudo, a processos de exploração e despossessão (nos termos de Harvey, 2003)¹²⁶ – aquilo que denominamos desterritorialização como precarização dos controles territoriais relativa aos grupos subalternos. Mezzadra e Neilson (2016) também inovam ao proporem o conceito de “multiplicação do trabalho” vinculado a essa proliferação e heterogeneização das fronteiras. Assim, a “composição do trabalho vivo” contemporâneo

¹²⁶ A tradução brasileira do livro de David Harvey optou por traduzir “dispossession” como “espoliação”.

“cada vez mais se encontra atravessada, dividida e multiplicada por práticas de mobilidade e pelo funcionamento das fronteiras” (p. 13).

Esse ir-e-vir entre diferentes territórios, ultrapassando limites, tem obviamente uma conotação que pode ser tanto positiva quanto negativa, pois quando imposto e compulsório reduz drasticamente o caráter libertário/autonomista que potencialmente carrega. Estar em movimento e transitar por diversos territórios não é, portanto, sinônimo de maior autonomia e liberdade. Hannah Arendt (2004a) chega a afirmar que (para o bem ou para o mal), “os corpos políticos sempre foram projetados com vistas à permanência e suas leis sempre foram compreendidas como limitações impostas ao movimento” (p. 56). Essa constatação nos faz lembrar a distinção, muitas vezes necessária, entre o uso político ou normativo da categoria “limite”, o uso pelo senso comum, envolvido em atividades práticas, cotidianas, e o uso analítico, às vezes questionado, como vimos no início.

Diante das críticas a “limite”, analiticamente reconhecido como linha demarcatória que teria um caráter sempre arbitrário, Hissa (2002) dirá que se trata de “um conceito inventado para dar sentido às coisas, para facilitar a compreensão do que pode ser interpretado de diversas maneiras” (p. 21). Raffestin (1993), por seu lado, questiona de forma mais incisiva:

Não há nada mais absurdo que ouvir dizer que todo sistema de limites é arbitrário. Sem dúvida, todo sistema de limites é convencional, mas desde o momento em que foi pensado, colocado no lugar e que funcione, ele não é mais arbitrário, pois facilita o enquadramento de um projeto social, aquele mesmo de uma sociedade. (...) os limites só manifestam um projeto que por si mesmo não é arbitrário, pois isso seria admitir que a classe dominante não procura enquadrar seu projeto social e comunicá-lo sob uma forma ideológica (pp. 165-166).

De qualquer modo, mesmo que condenemos linhas limitadoras por não existirem exatamente como tais na realidade, jamais poderemos ignorar os diversos usos –inclusive ideológicos– que delas são feitos. Como afirmei em outro momento, “mais do que nos perguntarmos

sobre a ‘realidade’ desses recortes [limites], devemos nos indagar para que servem –o que fazemos com eles– e/ou quais seus efeitos, especialmente políticos” (Haesbaert, 2014a, p. 121).¹²⁷ Efeitos que estão profundamente impregnados de historicidade, pois “todo período de crise, toda insurreição, toda revolução se traduzem por modificações mais ou menos fortes nos sistemas de limites” (Raffestin, 1993, p. 170). Um claro exemplo de refuncionalização espaço-temporal de barreiras fronteiriças é o que ocorre hoje com diversos muros, mais antigos ou mais recentes, da muralha da China e do muro de Adriano (no norte da Inglaterra) aos muros entre as duas Coreias, muitos deles com um papel muito mais simbólico do que material.¹²⁸

Concluo, então, por afirmar que o discurso de uma desterritorialização inexorável ou do “fim” das fronteiras/dos limites deve ser questionado não apenas pela ideologia neoliberal, que em certos lugares do mundo parece em crise, mas também porque a questão não envolve apenas as linhas demarcatórias e barreiras em si mesmas. Ela envolve, sobretudo, o sentido político, espaço-temporalmente diverso, desses limites –a quem e para que servem–. Como argumentam von Houtum et al. (2005), lembrando Bruno Latour, a presença de uma chave na mão pode transformar uma porta em uma simples passagem ou, ao contrário, em uma barreira intransponível. Da mesma forma, um muro pode significar proteção para uns e um insulto e/ou um obstáculo para outros.

Raffestin (1993) dirá que, “sendo ‘convencionais’”, as divisões, classificações e/ou delimitações “nem sempre são satisfatórias do ponto

¹²⁷ Neste mesmo trabalho, de modo provocativo, foi feita uma breve releitura da linha limítrofe à luz da “metáfora-conceito” da “dobra”, no sentido proposto por Deleuze, para quem “o múltiplo é não só o que tem muitas partes, mas o que é dobrado de muitas maneiras” (apud Haesbaert, 2014a, p. 122). Ver o limite, mais do que como uma linha, como uma dobra, significa trabalhar, ao mesmo tempo, com a continuidade e a descontinuidade espaciais, tratando o espaço não como mera superfície bidimensional, mas como um composto denso de três dimensões e acoplado ao tempo, razão pela qual a “mudança de direção” (que a dobra implica) é uma propriedade indissociável.

¹²⁸ Entre os diversos trabalhos recentes sobre o papel dos muros fronteiriços, ver, por exemplo, Brown (2009), Rosière (2015) e Haesbaert (2019).

de vista existencial” e é por isso que “toda mudança de malha [territorial] implica uma nova estrutura de poder” (p. 170). Fundamental, portanto, é distinguir quem de fato tem o poder de estabelecer limites. Para Boaventura de Sousa Santos (2019), a “liberdade heterônoma” é uma “liberdade autorizada”:

É exercida na medida em que se aceita a necessidade de agir dentro dos seus limites estabelecidos. Para não correr riscos, fica sempre aquém daquilo que os respectivos limites permitiriam, se pressionados. Por sua vez, a liberdade contra-hegemônica é autônoma e emancipatória. Reconhece a força, mas não a legitimidade dos limites e, assim, atua no sentido de deslocá-los, exercendo a máxima pressão sobre eles a fim de transcendê-los, sempre que possível (p. 106).

Nesse sentido, se nossa luta é por territórios muito mais múltiplos, autônomos, e de aprofundamento da liberdade, que deem conta de nossa existência em um sentido mais amplo, isso implica considerar não o fim dos limites e/ou das fronteiras, mas o estabelecimento de uma outra modalidade de malha territorial, de “territórios cujas demarcações, apesar de estabelecerem limites, distinções (reconhecendo nossa multiplicidade), permanecem suficientemente flexíveis para serem reavaliados, reconstruídos e recolocados sempre que uma nova configuração sociopolítica mais democrática e justa o demandar” (Haesbaert, 2014a, p. 298). Em outras palavras:

A luta concreta implica que cada grupo (...) tenha a capacidade, a autonomia e a liberdade para abrir ou fechar (em outras palavras, bem ou mal delimitar) seu território, quando assim o julgar necessário. Talvez pudéssemos afirmar que o território (...) autônomo seria aquele em que temos efetivo poder para abri-lo e/ou fechá-lo quando assim, livremente, decidirmos, sem que isso afete negativamente a vida daqueles que estão a seu redor (Haesbaert, 2014a, p. 123).

É através desse jogo, ao mesmo tempo espacial e temporal dos limites, variável conforme a história e a geografia de cada grupo

social, que se desenham as múltiplas possibilidades de construção de uma efetiva e múltipla autonomia territorial. Como afirmou Serge Latouche (2014):

La visión autodestructiva de un mundo sin límites, el *pluriversalismo* preconizado por el decrecimiento le opone la necesaria limitación de los alcances de la soberanía, la soberanía de los ciudadanos del mundo, la de los ciudadanos de Europa ... [*da França, da Bretanha, da cidade e até do bairro*]. La identidad es plural. Los diferentes estratos fueron circunscriptos por límites, flexibles, sin duda, pero bien presentes. Estamos entonces en una estructura de encaixe [encaixe] (p. 45, grifo do autor).

Mas esse já é tema para outro, intenso, debate –que será em parte desdobrado no próximo capítulo através da experiência autonomista ímpar de Cherán, comunidade indígena purépecha do interior de Michoacán, no México. Os povos originários também têm muitas lições a nos dar em termos do estabelecimento de limites.

8. Uma experiência (multi)territorial do comum: Cherán, no México¹²⁹

Como acabamos de ver, a questão dos limites é uma questão cada vez mais premente, pois limitações de toda a ordem são debatidas, propostas e/ou produzidas a fim de garantir nossa (ou de alguns grupos) segurança e mesmo sobrevivência. Difundem-se teorias que envolvem não apenas a limitação, mas também a redução, como aquela do decrescimento (ver, por exemplo, Latouche, 2012 e Acosta e Brand, 2018). Juntamente com essas teses da limitação ou da redução aparece o debate do comum –uma espécie de “deslimitar” o exclusivo para instituir, de(s)limitar e promover o coletivo–. Em vez de dividir e diminuir, multiplicar e somar. A “equação” aparenta ser fácil, mas inúmeros, sem dúvida, podem ser seus entraves.

Para desdobrar este debate, tomarei como exemplo concreto a emblemática experiência autonomista do município de Cherán, no estado de Michoacán, no México. Ali se desencadeia, desde 2011, uma dinâmica de reestruturação sociopolítica em que a dimensão geográfica e a reconfiguração territorial têm um papel decisivo.

O que chamarei aqui de “territórios do comum” (com o exemplo específico de Cherán) envolve o ir e vir do limite como separação e

¹²⁹ Este capítulo é uma versão revista do artigo “Limites territoriais do comum: a experiência de Cherán, no México”, publicado em: Limonad, E. e Barbosa, J. (orgs.) 2020. *Geografias, reflexões conceituais, leituras da ciência geográfica, estudos geográficos*. São Paulo: Max Limonad.

como contato (ou imbricação), em que uma delimitação –neste caso, também material– auxilia na construção de um projeto distinto e, ao mesmo tempo, exige o convívio com o diferente. É como se assumíssemos, de modo mais explícito, a condição simultaneamente absoluta/independente, relativa/conectada e relacional/integrada, inerente a todo espaço geográfico.

Em um mundo, ao mesmo tempo tão complexamente relacional e tão simplificadaamente desagregado, demandante de fronteiras, é preciso discutir a criação de territorialidades alternativas onde questões básicas que regem a vida contemporânea, como a desigualdade socioeconômica, a insegurança político-militar e a segregação socio-cultural, são conjuntamente enfrentadas. É aí que se insere o debate sobre o comum e que se impõem experiências como a de Cherrán. Como tratar o comum e seus limites –geográficos, sobretudo– diante de uma realidade tão desafiadora?

Para a definição de “comum”, tomarei como base introdutória a obra “Comum: por uma revolução do século XXI”, dos franceses Pierre Dardot e Christian Laval (2017). Apesar de praticamente desconhecerem as ricas experiências latino-americanas e, assim, pecarem, muitas vezes, por um pensamento eurocentrado e com pretensões universalistas, desconsiderando a dimensão espacial, são uma referência incontornável nesse debate. Engajados, preocupados ao mesmo tempo com um pensamento ancorado na realidade e reiteradamente crítico, os autores se lançam à difícil empreitada de investigar os caminhos históricos e os múltiplos sentidos do comum.

Por meio da coatividade, o comum seria o fundamento da obrigação política. Originado etimologicamente em *munus*, comum adquire a dupla conotação de presente e recompensa, dever e dádiva, reconhecimento. Também lembra *mutuum*, reciprocidade. Dessa forma, “cum + munus” traduziria “o que é posto em comum”, mas também os que têm “encargos em comum”, no princípio político da coobrigação, engajamento conjunto em uma mesma ação, não redutível à função. Esse “agir comum” participa, assim, não apenas do campo econômico, mas igualmente da produção de normas morais e jurídicas comuns.

Essa coobrigação, portanto, não se funda em um pertencimento independente da atividade comum (Dardot e Laval, 2017, p. 25).

Dardot e Laval, ao enfatizarem uma noção, digamos, relacional de comum, combatem a ideia de que o comum poderia ser um “bem”, algo que se possui. Para eles, lembrando o filósofo Castoriadis, o comum é sempre social e historicamente instituído. De modo contínuo, precisamos garantir democraticamente essa instituição. Assim:

... se “Comuna” é o nome do autogoverno político local e “comuns” é o nome dos objetos de natureza muito diversa pelos quais a atividade coletiva dos indivíduos se responsabiliza, “comum” é o nome propriamente dito do princípio que anima essa atividade e, ao mesmo tempo, preside a construção dessa forma de autogoverno (p. 20) (...) o princípio das lutas atuais contra o capitalismo (Dardot e Laval, 2017, p. 23).

Embora faltem em Dardot e Laval maiores referências à múltipla experiência latino-americana, é aqui, no contexto geo-histórico da “América Latina” –ou de Abya Yala, que encontramos algumas das experiências mais ricas em termos de luta por autonomia e exercício do comum. Uma de suas especificidades mais relevantes é de que se trata de uma instituição do comum intimamente vinculada à instituição de um território, em um processo de reterritorialização construído “desde abajo”, com base na experiência acumulada (“ancestral”) e renovada dos povos tradicionais ou originários.

A experiência comunitária e autonomista de Cherán

Um exemplo muito expressivo para o debate da dimensão territorial –e, conseqüentemente, dos limites– do comum é o da comunidade indígena¹³⁰ mexicana de Cherán, no planalto do estado de Michoacán,

¹³⁰ Sobre o debate a respeito da noção de comunidade indígena, ver “Qué se entiende por comunidad indígena” (“Programa Universitario Mexico: nación multicultural” da

povoado pelos índios purépecha, que visitei em 2016. Amparado em uma bibliografia ampla, porém ainda de forma que considero introdutória, enfrento aqui o desafio de analisar essa experiência e, a partir dela, refletir sobre esse “território (do) comum”.

A pergunta que se impõe é: como construir/instituir territórios alternativos que desenhem uma nova relação ou uma nova de-limitação dentro-fora, não excludente, diversa que, ao mesmo tempo, institua e defenda o comum, proteja do extrativismo predatório e da violência por parte de grupos dominantes (legais e/ou ilegais) e reconstrua, “desde abajo”, uma identificação solidária? Sem dúvida, o exemplo paradigmático de Cherán pode trazer algumas respostas – assim como também indicar novas questões.

Cherán é um caso emblemático também pelo fato de se dar em um contexto de intensa desigualdade social, corrupção política, impunidade e extrema violência do crime organizado e/ou do Estado policial. Apesar de serem marcas de toda a América Latina, em contextos como o mexicano e nele em estados como o de Michoacán, revelam-se de modo ainda mais contundente. Ali, embora presentes desde os anos ‘50, foi nas décadas de ‘90 e 2000 que se fortaleceram e se estenderam cartéis da droga (como a *Familia Michoacana* e, a partir

Universidad Nacional Autónoma do México, 2014), disponível em http://www.nacion-multicultural.unam.mx/100preguntas/pregunta.php?num_pre=2 (acessado em 28 de junho de 2019). Díaz-Gómez, citado no texto, afirma que “cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos: 1) un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión; 2) una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra; 3) una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común; 4) una organización que define lo político, cultural, social, civil, económico y religioso; y 5) un sistema comunitario de procuración y administración de justicia”. Porém, a definição é polêmica, especialmente por suas implicações político-territoriais (desconsiderando as redes migratórias, por exemplo). A constituição mexicana (2001), por sua vez, afirma que “son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres”. A alusão a uma base territorial, apesar de controversa é, assim, recorrente.

de 2011, os místicos *Caballeros Templarios*), hoje presentes em grande parte do território e nas mais diversas esferas da vida michoacana.¹³¹

Cherán, que se tornou município em 1861, é um povoado muito antigo, denominado São Francisco de Cherán por missionários espanhóis que ali chegaram em 1533. O poderoso império purépecha (também chamado “michoaca” pelos mexica de idioma náuatl e, “tarasco”, pelos colonizadores espanhóis), foi um dos que mais resistiu à dominação mexica (asteca). Até hoje, a identidade purépecha é forte nas montanhas de Michoacán. Em Cherán, apesar de menos de um quarto (23%) da população falar o idioma nativo, 97,4% se autorreconhecem como indígenas. Muitos moradores, entretanto, até pouco tempo atrás, não acionavam essa identidade ou o faziam de modo sutil.

Uma longa tradição de resistência –mas também de violência e expropriação– manifesta-se na rica história da localidade. Muitos de seus “usos e costumes” foram retomados e revalorizados pelos *comuneros* depois de 2011. Essa história inclui o uso comum das matas de uma região montanhosa (entre 2.200 e 3.200 metros de altitude), onde grande parte da população, há muito, dedica-se a atividades como a extração de madeira (pinho e carvalho), bem como a coleta de cogumelos e resina (em uma população total de 18 mil habitantes, chegou-se a ter aproximadamente 1 mil resineiros), e onde pequenos pecuaristas criam seu gado à solta. Esse uso coletivo da terra faz parte daquilo que Dardot e Laval (2017) definem como uma manifestação do comum, pensado sempre “como coatividade e não como copertencimento, copropriedade ou copossessão” (p. 52).

¹³¹ Sobre a força do narcotráfico, Bartra (2014) afirma que “en la práctica, los carteles son un Estado: imperan sobre una población y un territorio determinados, disponen de fuerzas armadas disciplinadas y centralizadas, cobran impuestos y con sus ‘ejecuciones’ pretenden hacer justicia. En algunos casos, como el de los Caballeros templarios, se dicen portadores de una ideología libertaria y de protección al pueblo, ciertamente mentirosa, pero no mucho más que el discurso de los políticos convencionales” (p. 418).

A violência se manifesta historicamente não apenas por ações vindas de fora, como as do narcotráfico, mas também por fortes divisões políticas internas. Por isso, Ojeda (2015) ressalta que é importante se indagar:

... cómo y por qué a pesar de la inestabilidad y conflictividad históricas (...), surgió el movimiento de Cherán, tan atípico como exitoso en sus exigencias y conquistas frente al Estado mexicano y al crimen organizado y cuya base ha sido la solidaridad étnica y la construcción de consensos comunitarios (on-line).

Diante desse fato, a autora faz uma série de indagações. Uma delas é sobre as condições que teriam levado ao surgimento de “um sentimento de solidariedade”, mesmo diante de uma história de constantes “divisionismo, facciosismo e enfrentamentos”. Algumas ações anteriores, entretanto, como a resistência ao domínio do PRI (partido de longa hegemonia no México) e a ocupação da prefeitura, em 1988, demonstram que, há tempos, a luta já estava sendo gestada.

A verdade é que esse processo de violência se acentuou muito após o fortalecimento do narcotráfico na região, na década anterior ao levante de 2011. Tratavam-se de narco-empresários, como são chamados, associados a políticos, donos de serrarias e traficantes de madeira. Esses exploradores passaram a ser identificados pela população, estrategicamente e de forma genérica, como “los malos” (“os maus”). Vale dizer que o acirramento da atuação violenta e a identificação desse “inimigo externo” comum (nem tão externo, como veremos adiante) ajudaram a construir a coesão social dentro da comunidade.

Além da intensa aceleração do desmatamento por parte dos “talamontes’ (algo como “corta-matos”, os traficantes de madeira),¹³² esses grupos disseminavam a violência que incluía incêndios

¹³² Para uma cartografia do desmatamento (além do acesso a vários outros mapas de Cherán), ver <http://132.248.14.102/maps/376> (acessado em 20 de maio de 2019).

criminosos (madeira parcialmente queimada possui autorização para uso), toques de recolher e até mesmo mortes e sequestros. Estima-se um número de 50 mortos ou desaparecidos entre 2008 e 2011. Paralelamente a essa violência, contribuiu para o levante de 2011 uma crise política em nível local que dividiu radicalmente a comunidade e culminou com o assassinato de um ex-candidato à prefeitura municipal.

A partir desse longo processo de violência e expropriação, assim como da vista grossa dos representantes governamentais também implicados, a gota d'água que desencadeou o movimento autonomista foi a ameaça a outro “bem comum”,¹³³ considerado sagrado pelos indígenas, o manancial de água na nascente de La Cofradía que, junto a outras fontes, abastecia Cherán e comunidades vizinhas. Em 15 de abril de 2011, deu-se o primeiro levante: o(a)s *comunero(a)s*, sob um papel protagônico das mulheres, reunido(a)s em uma igreja, partiram com paus, pedras, fogos de artifício e barreiras humanas a fim de impedir a entrada das primeiras camionetas que atravessavam a cidade em direção à floresta. Cherán é, então, declarada em estado de “auto-sítio” (que alguns denominam também de “auto-sequestro”), termo inusitado que evoca a ideia de um Estado de exceção às avessas, radicalmente invertido, construído “de baixo para cima”, em defesa e sob controle de grupos subalternos.

¹³³ Como já foi ressaltado, trata-se de termo polêmico para Dardot e Laval (2017), que condenam uma “reificação do comum” a partir da “ideia de que existem coisas inapropriáveis por natureza”, os “bens comuns” naturalizados, inflacionando assim o uso da categoria “comum” (p. 40). Como já afirmado, os autores veem o comum como algo sempre socialmente instituído. No nosso ponto de vista, embora concordemos com a necessidade de maior rigor com o termo que adquiriu excessiva amplitude, há, às vezes, um exagero em não reconhecer a especificidade da dinâmica própria a cada “objeto”, especialmente aqueles produzidos com pouca ou nenhuma interferência humana.

O controle do território

Segundo Velázquez (2013), o movimento envolveu três momentos: o “auto-sítio”, marcado pela afirmação de uma resistência acirrada; a luta eleitoral para definir os rumos da nova política municipal; e, por fim, a institucionalização do novo momento. A autora sintetiza assim o processo:

... tal como se tejen las redes de la economía ilegal en Latinoamérica también se crean y/o refuerzan redes sociales, en este caso “de cohesión comunitaria” y de “control del territorio comunal” para afrontar los agravios [*insultos/injusticias*] e despojos e incluso revertir la situación de inseguridad predominante. Se trata de un empoderamiento del colectivo ante los efectos de la violencia estructural (Velázquez, 2013, p. 102).

O controle territorial revelou-se fundamental. Inúmeras fogueiras (que permaneceram acesas 24 horas nos primeiros meses) e barricadas foram erguidas em diversas ruas da cidade e, o mais importante, nas principais entradas do município, de modo a assegurar o êxito do controle da mobilidade, em especial do acesso aos traficantes de madeira e/ou dos “narcos”. Se, a exemplo de Robert Sack (1986), tomássemos a territorialidade como uma estratégia de poder pelo controle da acessibilidade espacial, sem dúvida teríamos aqui um nítido exemplo de território como produto geográfico dessa delimitação. Mas o território, como categoria da prática entre os purépecha de Cherán, é muito mais do que essa abordagem pragmático-funcional permite conceber, como afirma um *comunero*:

Queremos que respeten nuestro territorio, pero para que respeten nuestro territorio necesitamos entender qué es territorio ... y que ellos también entiendan lo que es territorio, porque no es solo la tierra (...) hay más todavía de fondo, esto es filosófico, yo creo.¹³⁴

¹³⁴ Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=vIJ_Ld2kv0k (acessado em 13 de março de 2019).

Em uma placa de boas-vindas que recebe o visitante em Cherán (figura 1) temos, por duas vezes, o uso do termo território: “exigimos respeito, segurança e a reconstituição do nosso território” e “respeita o território: cuide da floresta, não jogue lixo, evite incêndios”. Aqui fica muito claro que falar em território para a comunidade cheranense é falar de seu principal meio de vida: os bosques. Além de segurança, que os limites para o controle de certos fluxos podem garantir, eles exigem “respeito”, reconhecimento como comunidade indígena. Além disso, preservar o bosque, que também tem conotação sagrada, é preservar sua própria vida. Temos aqui mais um exemplo concreto de um território muito além de mera “tecnologia política” (Elden, 2013), aproximando-nos do território vivido, existencial de Joel Bonnemaïson (1981, 1984), e também da ontologia territorial de Arturo Escobar (2015), já aqui comentados.

Além da dimensão espacial, devemos atentar para a dimensão temporal, dela indissociável. Características muito relevantes são a força do legado histórico acumulado, a “ancestralidade”, e a identidade cultural do grupo, traços singulares que dificultariam a reprodução da experiência em outros contextos. O “Consejo Comunal”, por exemplo, tem raízes pré-coloniais. Ainda que o movimento não parta de “um guia” ou de “um manual”, como afirmam suas lideranças, sem dúvida há um resgate transformador de costumes tradicionais, alguns refeitos a partir de experiências acumuladas há muito tempo ou mesmo esquecidas e, agora, rememoradas.

Isso inclui, por exemplo, a convivência em torno de fogueiras que favorece a participação no debate político e que resultou na criação das células básicas de participação social e na divisão do espaço urbano em inúmeras *fogatas* de convivência, debate e construção de proposições. As “rondas comunitárias” noturnas, que também podem ser associadas ao papel inicial de defesa das *fogatas*, remontam a práticas comuns na localidade até os anos ‘40 (Beals, 1992).



Fig. 1. “Aqui nos governamos por usos e costumes”: placa na entrada de Cherán. Foto do autor (2016).

O ordenamento político para o autogoverno

A organização política pós-levante de 2011 incluiu a destituição do prefeito, a reformulação da polícia e do sistema jurídico, bem como o rechaço da ordem eleitoral dominante, sem legitimidade. Legitimar a nova ordem, contudo, não foi fácil, exigindo um complexo processo de negociação com os governos estadual e nacional mexicanos. A conquista inédita de um autogoverno baseado no direito indígena de “livre determinação”, a partir de usos e costumes, fundamentou-se em uma ampla mobilização de juristas apoiadores do movimento e em uma releitura das leis mexicanas, acionando-se também a Convenção 169 da ONU/OIT, de 1989. A própria Constituição Federal, especialmente a partir de 2001, em seu artigo 2º, admitia a autonomia das comunidades indígenas. Vejamos, por exemplo, estes trechos:

Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la *autonomía* para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. *Aplicar sus propios sistemas normativos* en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. *Elegir, de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes* para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados (grifos nossos).¹³⁵

A grande inovação foi que as decisões passaram a ser tomadas por um conselho de 12 representantes e não por um prefeito, a partir de uma organização de base e participação direta formada pelas mais de 180 *fogatas*, conjugadas depois em 4 conselhos de bairro –bairros que carregam identidades centenárias no espaço urbano–. Cada “assembleia de bairro” elege 3 representantes entre os indicados pelas *fogatas* para o *Consejo Mayor del Gobierno Comunal*, com gestões de três anos, passíveis de serem contestadas, com destituição a qualquer momento –se não “mandarem obedecendo”, como afirmam, em uma linguagem incorporada do movimento zapatista–.¹³⁶ As eleições são abertas e feitas

¹³⁵ Disponível em http://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/leyes_declaraciones/9%20PROCURACION%20JUSTICIA/ARTICULO%202%20DE%20LA%20CONST.pdf (acessado em 28 de junho de 2019).

¹³⁶ Segundo Castillo (8 fev. 2012), os representantes “deben servir y no servirse, deben representar y no suplantar, deben construir y no destruir, deben obedecer y no mandar, deben dialogar para establecer acuerdos, y deben convencer y no vencer”. Disponível em: <https://www.animalpolitico.com/2012/02/cheran-4-anos-de-exigir-justicia/> (acessado em setembro de 2018).

junto à praça central da cidade, com cada eleitor (maior de 18 anos) se colocando em fila atrás do candidato de sua preferência.

Apesar das grandes conquistas, singulares na forma de administração, não houve, como vimos, uma ruptura radical com a ordem territorial do Estado e obviamente ocorreram resistências. Como afirma o sitio “Encuentro de Autonomías”,

La comunidad de Cherán no se limita a una territorialidad pasiva y subordinada (vivir en un territorio administrado, producido por otro), pero se activa en (re)construir su territorio. La auto-institucionalización de una sociedad (necesariamente) inscrita en un espacio, implica la transformación de ese último. La implementación de una organización política propia refuerza y legitima la producción de un espacio a la imagen de una sociedad deseada en común. La comunidad supera así la simple apropiación de un espacio y hace evolucionar la relación de fuerza a su favor (o más bien un poco menos en su contra).¹³⁷



Figura 2. Prédio do Centro Comunal (antiga prefeitura), junto à praça central de Cherán. Foto do autor (2016).

¹³⁷ “Entender la dimensión territorial de la lucha de Cherán para nutrir nuestras aspiraciones a la autonomía” (15 jun. 2015). Disponível em <https://encuentrodeautonomias.espivblogs.net/2015/06/14/territoro-cheran-autonomia/> (acessado em 12 out. 2018).

O autor/grupo que elabora esse comentário, de filiação anarquista, acredita, contudo, que essa “reterritorialización de la comunidad participa en la desterritorialización del Estado”, que “pierde en anclaje, un punto de apoyo, pero aún está lejos de vacilar”. Assim, o próprio autonomismo cheranense foi forçado a produzir um rearranjo na configuração territorial do município, até porque a vila ou *tenencia* (correspondente ao distrito municipal no Brasil) de Tanaco não aceitou participar do movimento (v. fig. 3), tornando-se a primeira *tenencia* a receber recursos estatais, sem passar pela sede municipal –o que também representa uma inovação jurídica–.

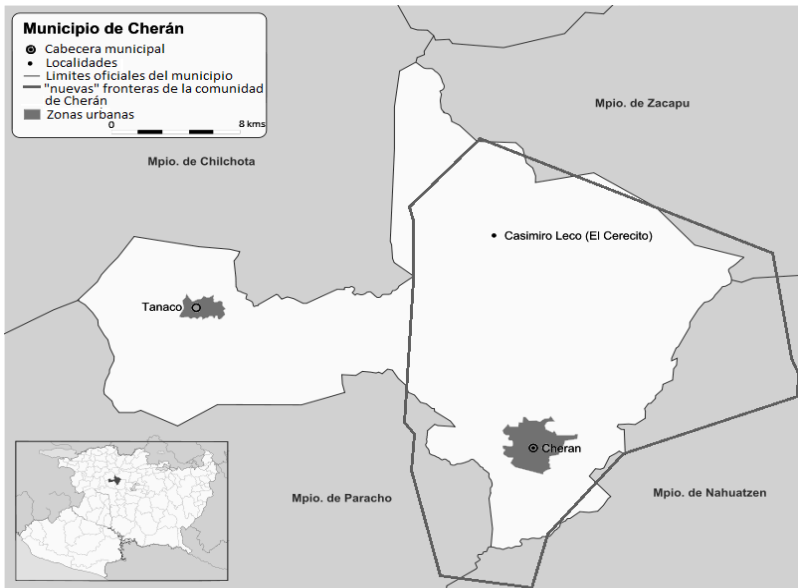


Figura 3. Mapa do município de Cherán e os novos limites da comunidade. Fonte: <https://encuentrodeautonomias.espivblogs.net/2015/06/14/territoro-cheran-autonomia/> (acessado em 12 out. 2018) – no detalhe, posição do município no estado de Michoacán.

A questão da segurança e da autodefesa

Outro ponto fundamental, prioritário na dinâmica de autogoverno é a garantia da segurança dentro dos limites da comunidade. Tão relevante hoje em toda a América Latina, a questão da segurança envolve, especialmente no caso mexicano, a formação de grupos de autodefesa, cada vez mais presentes em diversos estados do país.¹³⁸ Há uma longa tradição nesse sentido, não só no âmbito indígena, mas também através dos grupos paramilitares –que no Brasil denominaríamos milícias– mantidos por “caciques” políticos e empresários locais. Assim, o termo “autodefesa” é polêmico e ambíguo, podendo referir-se também a grupos paramilitares violentos, sem legitimidade popular. Em Cherán, sua “Autodefesa Comunitária” passou a chamar-se “Ronda Comunitária”, justamente a fim de destacar o caráter particular de sua instituição.

Grande parte dos componentes das “rondas” é escolhida entre pessoas de confiança da comunidade, via assembleias e reuniões nas *fogatas*, havendo distinção daqueles que atuam nas zonas urbana e rural, pois nesta é necessário o conhecimento de táticas na floresta.¹³⁹ Essa guarda incorporou o armamento da antiga polícia e atua, como dizem, sobre espaços de “vigilância, escuta e debate”. Visa-se a transformá-la

¹³⁸ Para um debate mais amplo sobre as autodefesas no México, especialmente as do estado de Guerrero, lócus da experiência mais longa e difundida, a “Policía Comunitaria de la Costa Montaña de Guerrero”, ver Matías Alonzo et al. (orgs.), 2014.

¹³⁹ Trata-se de uma organização complexa. Segundo Alvarez Hernández (2015), “la Ronda Comunitaria de Cherán (...) está compuesta por alrededor de 70 personas que se dividen en grupos de entre seis y siete personas. Cada grupo se distribuye en turnos de 12x12 horas en uno de los cinco puestos de vigilancia que existen a los que se les llaman barricadas. Tres de ellos están ubicados en las entradas a la comunidad, por Zamora, por Pátzcuaro y por Paracho. Los otros dos puntos de vigilancia son un grupo que hace rondines continuos a lo interno de la comunidad y otro [‘guardabosques’] que se encarga de vigilar los cerros que son asumidos como territorios propios, principalmente aquellos que por su riqueza en madera fueron asolados por el crimen organizado, como en el caso del cerro de San Miguel” (p. 76). Sobre o levante de Cherán e a defesa do território (incluindo as florestas, mas também as tradições locais), ver “Guardabosques”, de 2013, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=59nl50bP4kA> (acessado em 15 de junho de 2019).

não em mero órgão de segurança pública ou de polícia para que, dessa forma, mais cedo ou mais tarde, “não se converta no próprio inimigo”.¹⁴⁰ O aumento da segurança, a diminuição da violência e o combate ao crime são considerados os maiores êxitos do movimento, exatamente naquela que era a primeira reivindicação da população que havia sido privada até mesmo da ocupação e uso regulares de seus espaços públicos. Entre as primeiras táticas territoriais de segurança e que até hoje permanecem estão as fogueiras –situadas em cruzamentos que reúnem moradores de quatro quarteirões– e o estabelecimento de barricadas (denominação emblemática) ou controles de acesso nas principais entradas do município. Junto às rodovias, foram construídas casas de concreto, a fim de abrigar os guardas que exercem o controle armado permanente (v. figura 4).

Quando da visita que foi feita a Cherán, a primeira impressão diante desses *checkpoints* foi a de perplexidade, por seu caráter militarizado que faz lembrar barricadas construídas pelo narcotráfico em entradas de favelas cariocas. Entretanto, logo se verifica que não só essa vigilância conta com o respaldo da maioria da população, que ali reconhece sua participação (legitimada desde o início do movimento), como é fundamental para a garantia do processo autonomista como um todo. Não se trata simplesmente de segurança militar, mas de segurança de todo o território municipal em suas múltiplas dimensões. Em última instância, podemos dizer que se trata de uma tarefa nada fácil: a defesa não no sentido militarizado de resgate e manutenção de uma ordem já estabelecida, mas uma tentativa de, frente ao seu fracasso e com o respaldo popular, ultrapassá-la. Além disso, são múltiplas as inovações em termos do sistema de julgamento e punição.¹⁴¹

¹⁴⁰ Como afirma Cejas (2017), “lejos de castigar, lejos de poner sanciones en cuanto a encarcelamientos, en cuanto a sanciones monetarias altas, creo que va más por la ayuda, el proteger, que eso ha sido lo que nos ha ayudado a la subsistencia dentro de nuestro proyecto de vida” (p. 36).

¹⁴¹ A esse respeito ver, por exemplo, a análise de Gasparello, 2018, especialmente pp. 209-211. Segundo a autora, com base na experiência da justiça indígena, observa-se



Figura 4. Controle (“barricada”) junto a um dos acessos rodoviários de Cherán. Foto do autor (2016).

Em sentido amplo, a constituição de autodefesas não se trata, é claro, de um processo simples e sem contradições, pois seu desdobramento sempre corre riscos, podendo estender-se de uma defesa legítima até a “colombianização” (Ramírez Cuevas, 2014). Como afirma Estrada Castañon (2014), quando as autodefesas têm efetivo respaldo popular, não se trata exatamente de disputar com o Estado o monopólio da violência, mas sim a sua legitimidade social:

Quienes realmente disputan al Estado el monopolio de la violencia no son las autodefensas, sino las organizaciones criminales, toleradas y prohijadas [*defendidas*] por el propio cuerpo político del Estado. Lo que sí disputan al Estado las policías comunitarias y las autodefensas surgidas de la acción popular es la legitimidad. Por ello, no debería extrañar que los pueblos, desamparados y abandonados, acosados [*asediados*] y acorralados entre la violencia criminal y la violencia del Estado, se organicen y se autodefendan (p. 86).

“una práctica restaurativa que privilegia la conciliación al castigo, y en cuyo funcionamiento los lazos comunitarios cumplen un papel preponderante tanto en la sanción como en la reinserción de quienes han reconocido el error” (p. 210).

No caso de Cherán, o forte sentido comunitário de seu aparato de segurança não exclui os laços com a legitimação estatal. A começar pelas armas utilizadas, que foram confiscadas da antiga polícia com o argumento de que “pertenciam ao povo”. Igualmente, ainda cabe ao Exército nacional sua revisão periódica, a fim de checar o uso autorizado e o cumprimento das normas sobre porte de armas. Sendo assim, segundo Ramírez Cuevas (2014), “las policias y las guardias comunitarias están dentro del Estado de derecho y responden a una decisión y control colectivo y democrático de sus comunidades” (p. 61). Além disso, em Cherán, a busca por maior autonomia vê-se sempre condicionada pela manutenção da dependência por recursos públicos. Frente à questão sobre o caráter militarizado do movimento, uma resposta comum é que “por mais pacíficos que sejamos, há um limite” – e, em Cherán, esse limite há muito havia sido ultrapassado.

Uma questão crucial, desde o início, tem sido encarar o dilema de que “los malos” não são simplesmente “os Outros”, os “de fora” que podem ser (e muitos, de fato, foram) expulsos ou impedidos de entrar. A comunidade foi obrigada a lidar com “los malos de adentro”, dadas a criminalidade e a violência estruturais ali vivenciadas. Assim,

... a las familias de aquellos que se involucraron con el crimen organizado no se les excluyó, incluso algunos ahora participan en las actividades, en las asambleas. De cierta forma fue como borrado, la gente sabe dónde están, los vigilamos todos [...]. Nuestras familias son tan extensas que hay relaciones por todos lados y por eso no puede haber una ruptura completa (depoimento de “Juan”, reproduzido em Gasparello, 2018, p. 208).

Segundo Gasparello (2018), vinganças e reações violentas, que também se manifestaram nos primeiros anos do movimento, foram suplantadas por processos de “negociação jurídica e reconciliação comunitária”. Assim, muitos utilizaram o esquecimento como tática, sem que, no entanto, ele seja absoluto, pois “representa más bien una narrativa y una estrategia colectiva que permite el impulso de procesos de reconstrucción social”. Vale ressaltar o fortalecimento

de iniciativas nos campos da educação, dos esportes e da cultura (incluindo a ação da rádio comunitária), que auxiliou nesse processo de “construcción de un espacio de reconciliación y acuerdo entre los actores en conflicto” (p. 208).

Território e identidade: o “ser” territorial

Podemos afirmar que a segurança em Cherán é garantida, em primeiro lugar, por diversas formas de controle territorial. Contudo, mesmo aqui não se trata de um território meramente funcional, ligado ao controle concreto da acessibilidade. Trata-se de um sentido amplo de território que, como já foi visto, é incorporado por múltiplas comunidades indígenas além dos purépecha de Michoacán. Ali a defesa das florestas e das águas é um elemento primordial, responsável, como vimos, pelo próprio desencadear do movimento autonomista em 2011. Implica dizer, portanto, que não há separação possível entre cultura e natureza quando se fala em segurança e defesa do território.

Essa concepção ampliada e ontológica de território, como diria Arturo Escobar, é chave para entender a própria coesão construída através da identidade comunitária. Questões comuns, como a da preservação das matas, foram decisivas para a aglutinação e luta conjunta da população. Isso se reflete na relação íntima que define o “ser” de muitos purépecha por meio da própria existência da floresta. Veja-se, por exemplo:

... Ese respeto de nuestros antiguos, que es la armonía entre ser humano y ecosistema. ¿Por qué no podemos entender que dependemos del recurso y de la geografía en la que vivemos? ¿Qué sería de nuestra vida como habitantes de Cherán, *si no tuviéramos nuestro bosque? ¡Nosotros no seríamos!* No estaríamos aquí. ¿Por qué? Porque gracias al bosque comemos, porque gracias al bosque nos calentamos, porque gracias al bosque tenemos agua (E15, A. comunera maestra, Barrio 3, dezembro de 2012 – apud Velázquez, 2013, p. 94, grifo nosso).

Assim, há o abraçar de uma causa que coloca vida e território em um mesmo patamar, fazendo com que se perca “el miedo a la muerte por amor a la vida, por nuestro territorio” (Chávez, 2017, p. 41). Para além de sua condição funcional de recurso para a sobrevivência física, a efetiva apropriação (e não somente o controle material) do território se torna elemento indispensável para a reprodução da cultura comum purépecha.

É importante também realçar o ir e vir ao longo do processo histórico de construção dessa identidade. Como já foi ressaltado, múltiplas releituras foram feitas ao longo das últimas décadas, o que acabou fortalecendo uma unidade cultural em Cherán. Calveiro (2014) nos fornece uma síntese dessa caminhada de Cherán como sede de lutas que passam de lutas camponesas a lutas indígenas e aí especificamente pela defesa do território e de uma “nação purépecha”:

En las décadas de 1970 y 1980, las demandas indígenas articuladas hasta entonces a las luchas campesinas –única identidad reivindicable en el escenario posrevolucionario– comenzaron a tomar un curso propio. Para esa época surgen asociaciones profesionales y populares que se identifican como purépechas y en Cherán se instala, en 1982, la radiodifusora XEPUR “La voz de los purépechas”. Ya en 1991 se celebra, también en Cherán, el Primer Encuentro de Comunidades Indígenas de Michoacán para luchar por sí mismas, separándose del movimiento campesino. Se comienza, entonces, a hablar de la “Nación purépecha” y surge la Organización de la Nacionalidad Purépecha, pasando de las demandas agrarias a demandas de carácter territorial (Morales, 2013). Éstas comprendían el derecho legítimo sobre sus territorios, la tenencia comunal de la tierra y el reconocimiento de sus derechos colectivos (p. 203).

Reforçando a dimensão ontológica desse território, a autora conclui afirmando que “para los purépechas, como para otros pueblos originarios, *se es en el territorio*; no se marca la oposición o separación entre sociedad y entorno, cultura y naturaleza, propias de Occidente, sino que éstas son, siempre, una en la otra” (Calveiro,

2014, p. 203, grifo nosso). Por sua vez, Alvarez Hernández (2015) destaca o território como uma base para a mobilização do imaginário cultural. Mais do que um espaço que abriga as interações comunitárias, o território é:

(...) un eje relevante que organiza la estructura de los imaginarios de dichos grupos, en tanto sostiene de manera simbólica distintas estructuras de organización y contención social (p. 128).

En Cherán es la identidad comunitaria y la étnica las que les permiten generar nociones imaginarias sociales del territorio entendido como propio y generar sistemas normativos a partir de los cuales se establece lo sacro y lo profano. La naturaleza, en específico los bosques y los recursos acuíferos, forman parte de los elementos sacros, valorados a partir de ser producciones sociales que permiten la transmisibilidad del imaginario social sosteniendo la cosmovisión indígena de ser protectores y responsables de dichos territorios (p. 130).

Os diversos processos que levam ao fortalecimento de uma coesão interna implicam também, ainda que, às vezes, de maneira implícita, uma concepção de “comum”. Essa dinâmica envolve ao mesmo tempo a luta (que unificou um desejo partilhado de segurança e autonomia) e a construção de um projeto comunitário ou, se quisermos, de um determinado “comum” que, sem modelos prévios (apesar de inspirações na releitura do passado indígena e na experiência zapatista) e sem pretensão de “cheranizar” o México, vem se fazendo, basicamente, “ao andar”. Como afirma Alberto Colin (2017):

... tampoco idealizamos los movimientos de los pueblos (y menos las autonomías), preferimos conocerlos, abrazar a su gente y acompañar su camino. No pretendemos “cheranizar” México, porque preferimos ser respetuosos de cada proceso que vive las luchas y resistencias, con sus particularidades, sus contradicciones y su propio andar (pp. 13-14).

De um território exclusivo à multiterritorialidade do comum

Se o comum é sempre socialmente instituído, como querem Dardot e Laval (2017), também deve ser ressaltada a condição múltipla de sua instituição. Em Cherán, ocorre uma tentativa de, por meio de distintas práticas, intensificar a abrangência do comum. Ele ainda se restringe a algumas dimensões da vida social e se realiza parcialmente em função dos níveis ainda limitados de autonomia conquistados no interior das relações com o Estado e com outros grupos (formal ou informalmente articulados). Sem dúvida, somente a autonomia, incluída aí a autodeterminação territorial, assegura a realização de práticas do comum. Não é possível instituir o comum em espaços moldados basicamente por apartação e hierarquia, da mesma forma que cada grupo cultural deve buscar uma espécie de equilíbrio entre a especificidade de sua autonomia interna e a articulação com outros processos autonomistas, sob distintos contextos geo-históricos, em outras culturas. Como afirma Latouche (2014):

... os homens emancipados que assumem sua autonomia e se dão fronteiras entre eles e para eles, constitutivas de um mundo comum que contém vários mundos comuns. De fato, de forma paradoxal, recriar os limites e as fronteiras é necessário não somente para conjurar o colapso, mas também para reencontrar um mundo comum. Os homens não formam comunidade a não ser na proximidade e ao perceber sua diferença com os demais. O sem-fronteira na moda entre os bobos [acrônimo de *bourgeois* e *bohème*] destrói o comum e o mundo (pp. 135-136).

Como indica Arturo Escobar (2018a), a efetiva autonomia é, antes de tudo, ontológica, em uma perspectiva da ontologia política (comentada no capítulo 4):

... se aplica de forma más fundamental que nada *a la capacidad de toda comunidad de definirse a sí misma, de fijar sus normas de existencia*

y convivencia, es decir, sus modos de r-existencia y, en última instancia, de diseñarse a sí misma, en toda su diversidad y heterogeneidad y en su entramado con otros mundos (pp. 122-123, grifo do autor).

Se enforcarmos a pergunta de como se configuram os limites (geográficos) do comum, concluímos, então, que eles exigem um processo de autodeterminação, de autonomia. Deve-se questionar se é possível instituir o comum pela separação, pela divisão, como indicam as “fronteiras” aparentemente rígidas da comunidade de Cherán. Uma primeira condição é óbvia: é necessário um determinado nível de participação igualitária e de segurança/paz para a realização do comum –ou melhor, de “comuns”, sempre no plural–.

Essa realização é impossível em condições de elevada desigualdade e de profunda violência como aquelas embutidas nas relações capitalistas-coloniais dominantes e, delas indissociáveis, as redes e territórios do crime (ilegal ou em legalidade de exceção), desde zonas de narcotraficantes e milicianos até paraísos fiscais de grandes corporações. Assim, não só se deve reconhecer, como também estimular a construção de “nichos” autônômicos como o fértil embrião que se gestou pela experiência comunitária de Cherán depois de ter chegado a um “limite” extremo de violência e insegurança.

Uma questão essencial no debate dos limites geográficos do comum é aquela que se encontra vinculada à propriedade da terra, motivo secular de disputas e conflitos na região purépecha de Michoacán. Como afirmam Dardot e Laval (2017), não se deve subestimar o peso dessa instituição “e a forma como ela pode determinar certo tipo de conduta”, de uso (p. 26). Em Cherán, apenas 12% das terras são privadas (a maioria em torno do núcleo urbano), o restante são “terras comunais”. A raiz de muitos conflitos violentos se deu a partir de disputas pela propriedade da terra e, até hoje, a ocupação e uso de terras comunais pela população é um dilema.

Uma questão crucial, portanto, é a inserção de comunidades como Cherán dentro de um sistema moderno-colonial capitalista extremamente desigual, moldado sobretudo pelo individualismo

competitivo, pela acumulação e extração/consumo sem limites e pelo lucro. Em Cherán, a esfera econômica tem sido a mais árdua em termos de mudança efetiva. Mesmo assim, o Conselho de Bens Comuns, além do conjunto do território, com suas terras de uso coletivo e seus recursos naturais, administra as chamadas empresas comuns: o Viveiro Florestal, a Serraria Municipal e a “Mina de Pétreos y Adocretos”, produtora de ladrilhos. Relativamente pequenas, elas instituíram práticas coletivas mais democráticas de gestão e emprego, buscando uma maior igualdade salarial entre chefes e funcionárixs. Estes são indicados por cada bairro de modo equânime, conforme o grau de necessidade, e só podem ser despedidos em assembleias. De qualquer modo, é no espaço econômico que encontramos os mais claros limites para a expansão –geográfica, inclusive– do comum.

No debate sobre esse território de uso comum, além do usufruto coletivo da terra e das relações mais democráticas de trabalho, encontra-se em questão a distribuição dos recursos naturais (o termo não é o mais apropriado), espacial e temporalmente limitada, ponto pouco explorado na discussão do comum em Dardot e Laval. Assim, a instituição do comum aqui implica também considerar, frente à sua finitude e/ou escassez, a forma de gestão desses “recursos”. Nesse sentido, outra perspectiva do comum surge a partir de uma das iniciativas mais relevantes da organização comunitária, o reflorestamento (já realizado em 4 mil hectares), e na proteção e distribuição equitativa da escassa água disponível que abastece Cherán e diversas outras comunidades vizinhas.

Um primeiro olhar, mais apressado, como aquele que tive quando da chegada a Cherán, deparando-me com a delimitação territorial aparentemente rígida dos postos militarizados de controle, pode ser de condenação. A noção de exclusividade territorial, a ideia de divisão e mesmo de essencialização cultural do movimento vêm logo à mente. Embora esses riscos sempre estejam postos, é preciso aprofundar nossa interpretação para verificar o quanto o múltiplo pode se sobrepor à divisão, e como diferentes estratégias territoriais estão

em jogo, tanto externa quanto internamente à comunidade, a começar pela nova delimitação do território que se sobrepõe à divisão político-administrativa imposta pelo Estado (como ficou evidente no mapa da figura 3).

É fato que a delimitação aparentemente estanque de fronteiras bem definidas é uma condição para a “defesa e respeito” em um território comum “de todos”, dada a necessidade do controle da entrada de grupos violentos e, por outro lado, a proteção de recursos relativamente fixos e escassos como a floresta, a água e o solo cultivável. Entretanto, outros elementos, é claro, muito mais móveis, externos e/ou internos ao município, também compõem essa territorialidade. Em primeiro lugar, como vimos, é necessário forjar estratégias e táticas para enfrentar a multiplicidade de relações e os conflitos que se travam no interior da própria comunidade, especialmente para garantir a paz. Para tanto, torna-se fundamental enfrentar a questão da desigualdade socioeconômica. Para Gasparello (2018), o grande desafio é construir uma “sustentabilidade econômica local que alcance e inclua ‘os outros’ e ‘os maus’” (pp. 211-212), o que envolve desafios futuros no processo de paz e, mais amplamente, do conjunto das relações sociais.

Aragón (2016), por sua vez, defende que as conquistas autonomistas em Cherán só foram possíveis graças a múltiplas articulações, da escala local-regional à global. Assim, ele afirma:

... la solidaridad de otras comunidades indígenas, de sindicatos, de universitarios, de colectivos artísticos, de medios alternativos de información, cantantes, académicos solidarios, de los abogados [*entre eles o próprio Aragón*], de la oficina de derechos humanos de las Naciones Unidas en México, entre otros tantos, fueron determinantes para que la lucha de Cherán tuviera este saldo (p. 149).

A diversidade de sujeitos envolvidos na luta, por sua vez, inclui um pluralismo no interior do próprio grupo indígena.¹⁴² Uma importan-

¹⁴² Aragón (2016), citando Guillermo de la Peña, sintetiza em cinco subgrupos: as comunidades renegociadas, as comunidades reinventadas, os indígenas migrantes

te singularidade de Cherán é também a forte influência dos “cheranenses da diáspora”, já que cerca de um terço da população vive, de forma temporária ou permanente, nos Estados Unidos. O constante ir e vir desses “transmigrantes” (Schiller et al., 2019) complexifica e adensa o caráter multi ou mesmo transterritorial da comunidade. Cumpre lembrar que o fluxo migratório é um dos mais antigos do México, remontando ao período anterior à política dos *braceros*, nos anos ‘40 (Beals, 1996) e constitui uma das mais expressivas entradas de recursos na economia local.

É muito importante, assim, na delimitação territorial do comum –e da autonomia para sua instituição, ter consciência da relatividade ou, jogando com as palavras, da limitação desses limites, variáveis conforme os propósitos aos quais são destinados, os sujeitos envolvidos e sua maior ou menor flexibilidade no decorrer do tempo, a fim de balizar o jogo entre fechamento e abertura, entradas e saídas. Esses limites, portanto, são sempre seletivos e envolvem distintos níveis de controle do acesso, conforme o contexto e as circunstâncias da luta em favor do fortalecimento e/ou da proteção do comum.

Daí a importância de distinguir entre os componentes do território em termos de sua maior ou menor fixação. No caso das nascentes de água, dos solos e das florestas, em Cherán eles não só são componentes espaciais de maior fixidez, como dependem do conjunto de condições ecológicas locais/regionais para sua manutenção. Além disso, sua “imobilidade” também está impregnada de uma dimensão do sagrado através da tradição religiosa concebida dentro da cosmovisão purépecha.

Como se percebe, movimentos de resistência também enfrentam a polêmica entre limites absolutos e relativos, mas alguns grupos têm plena consciência de que o “absoluto”, a separação independente, pode –e, às vezes, deve (como condição de sobrevivência)– compor um momento da luta. Quando indígenas e quilombolas, por

(muitos, com contratos temporários, passam boa parte do ano nos Estados Unidos), os novos intelectuais étnicos e os dissidentes religiosos.

exemplo, lutam pela definição de seus territórios de uso coletivo, dentro da lógica estatal dominante que os implementa e/ou juridicamente legítima, é de limites bem definidos que se trata. Contudo, assim que a nova condição da terra-território é conquistada, novas táticas e estratégias se delineiam para que um pouco da territorialidade original, ou da nova territorialidade de uma r-existência fortalecida e ampliada, móvel e em rede, possa ser (re)constituída. Os limites, assim, reforçam-se e debilitam-se –ou recompõem-se, sobrepõem-se e circulam, fortalecendo multi/transterritorialidades através do jogo de escalas que as redes socioespaciais promovem– pois o trânsito entre múltiplos territórios também é imprescindível.

Como em Cherán (e entre outros grupos autonomistas como os zapatistas), impõe-se a articulação com outros povos originários –e, mais amplamente, com todos aqueles que buscam a instituição de comuns– formando-se grandes redes de solidariedade, sempre considerando a grande multiplicidade cultural envolvida e que repercute na luta pelo reconhecimento de um pluralismo jurídico-político, fundamental para o sucesso do processo autonomista. Cumpre mencionar que vários outros municípios mexicanos nos últimos anos têm se inspirado na experiência de Cherán a fim de conquistar seus próprios autogovernos “por usos e costumes”.

Cherán seria um exemplo muito claro das mutações nas lutas por território. Enquanto alguns grupos na América Latina permanecem em um “primeiro estágio”, a simples reação defensiva a uma ameaça, como no momento de rechaço a *los malos*, traficantes e/ou madeireiros, a luta territorial em Cherán promove também a construção de uma r-existência mais articulada em busca de uma efetiva autonomia.

Uma lição latino-americana que pode advir desses processos é aquela que diz respeito à multiplicidade ou, em outras palavras, ao pluriverso. Como muito bem afirma Tible (2013),

O comum como diálogo entre multiplicidades, ‘o comum sendo o que temos ou tomamos parte, que partilhamos e no qual participamos’

(Jullien, 2008, pp. 17-43). Composição de ontologias de mundo. (...) Se o comum implica, assim, um diálogo entre mundos, sua articulação só é possível pelas conexões das lutas (pp. 294-295).

Justamente por girar em torno desse “diálogo entre multiplicidades”, a realização territorial do comum –e da autonomia– não pode prescindir de limites. O “ilimitado”, ao contrário, é prerrogativa básica do capitalismo, “recoo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante”, “passagem para além de toda fronteira”, como afirmava Pierre Clastres (2011, p. 86). Se o Estado como pretense monopolizador da violência é o instrumento ao mesmo tempo universalizante e limitador/ordenador, através do qual o modo de produção econômica se impõe, experiências como a de Cherán, ainda que pontuais e embrionárias, indicam mudanças com grande potencial subversivo: contestar os (des)limites-padrão globalitários do Estado e da propriedade privada, ao defender o uso comum da terra e a autodefesa do território, gerido por um sistema jurídico de usos e costumes.

9. Multi/transterritorialidade por um devir descolonial aberto e plural

Nuestra lógica, la lógica que permitió sobrevivir a tantos siglos de masacre en nuestro continente, no es una lógica monológica, monopólica, regida por la neurosis de coherencia y del control, la neurosis monoteísta y blanca de los europeos. *Nuestra lógica es trágica*, en el sentido de que puede convivir con la inconsistencia, con verdades incompatibles, con la ecuación a y no-a, opuestos y verdaderos ambos, y al mismo tiempo. Y por lo tanto, siempre, siempre, dotada de la intensidad vital de la desobediencia. Una lógica para-consistente para conservar la vida y garantizarle continuidad y mayor bienestar para más gentes, para mantener el horizonte abierto de la historia sin destino pre-fijado, para mantener el [*espacio y el*] tiempo en movimiento (Segato, 2019, grifo da autora).

“Nossa lógica é trágica” porque admite o convívio com o inconciliável, a passagem entre opostos e, por isso mesmo, “sempre dotada da intensidade vital da desobediência”. Essa “lógica” do múltiplo que admite a transição entre posições aparentemente incompatíveis é, ao mesmo tempo, nossa fragilidade e nossa força –maleabilidade (às vezes, também malandragem) que coloca em questão a monológica “branco no preto” da colonialidade eurocentrada–. Rita Segato, com uma pitada de otimismo, dirá que se trata de uma lógica “para conservar a vida e garantir-lhe continuidade e maior bem-estar para mais pessoas”, mantendo o horizonte aberto para reconstruir o futuro, sem “destino prefixado”.

“Trágico”, contudo, lembra também a densidade da violência que é um ponto que nos une como “latinos”, aqueles que, por trás –ou melhor, por dentro– dos celebrados hibridismos, mestiçagens, crioulações e/ou misturas (tantas vezes impostos e/ou idealizados em nome de um pretendido branqueamento), ocultam um passado-presente patriarcal-escravocrata de intensa apartação e que demanda sempre reiterada resistência. Principalmente contra um Estado que nunca deixou de ser colonial, fortalecido aqui na violência do seu caráter etnocida, diluidor da multiplicidade e da diferença em prol do uno e da totalidade (Clastres, 2011). Entre nós, como vimos, a resistência é tão necessária que pode se confundir com o próprio ato de existir –ou, paradoxalmente, a existência, a vida é tão importante que, mesmo nas lutas mais aguerridas, não se confunde apenas com a resistência–.¹⁴³ A necropolítica da violência banalizada, depreciando brutalmente a vida, às vezes em um mesmo território e até em um mesmo indivíduo, convive com um admirável entusiasmo de viver, revelado, por exemplo, através de um efervescente movimento artístico, com destaque para nossa criatividade musical.

É de se salientar o caráter propositivo ao final da afirmação de Segato, imaginando-se o potencial transgressor que carrega nossa condição de sociedades que rompem com a “neurose monoteísta e branca” do controle colonial europeu. Abstraia-se um pouco esse autoritarismo –inclusive aquele ditatorial que hoje novamente nos assombra– e imagine-se a força rebelde (ainda que implícita) contida nesses processos de insubordinação ao uno. No que se refere ao território, que é o que nos interessa mais de perto aqui, pensemos nesta capacidade indígena-afro-latino-mestiço-americana de transitar

¹⁴³ Boaventura de Sousa Santos (2019) nos alerta que “a vida social não é feita apenas de resistência e luta, incluindo também fruição e reflexão; que há momentos e contextos de sociabilidade ou de convívio social que são experienciados como se não houvesse qualquer dominação e, portanto, como se não fosse necessária qualquer resistência ou luta”. Da mesma forma, há “situações nas quais, embora a dominação seja reconhecida enquanto tal, existe um consenso sobre a impossibilidade de resistência ou de luta e, logo, que há de se aceitar a desistência e a derrota” (p. 223).

entre distintos territórios –ou, pelo menos, entre distintas territorialidades, às vezes até como única tática/estratégia possível para a sobrevivência básica, cotidiana–.

Começemos pelo debate sobre o múltiplo territorial, já que uma importante contribuição do pensamento sobre o território em nossa “América Latina” envolve a multiplicidade inerente aos processos de territorialização (como enfatizamos em Haesbaert, 2004). Debater o múltiplo como marca dos processos de territorialização é, de saída, questionar a violência do uno territorial do Estado (e do privado), seja na sua radical transformação (muito difícil nas condições atuais), seja na ampliação de suas brechas através do chamado pluralismo jurídico (como ocorreu em Cherán e outras comunidades autônomas no México).

As críticas feitas ao prefixo “multi”, como aquela realizada pelos interculturalistas ao multiculturalismo, também têm seu próprio viés no debate latino-americano. Foi assim que propus associar o crescente trânsito entre territórios –a transterritorialidade– a processos culturais que tanto marcam a nossa história e que dizem respeito, mais do que a uma “interculturação”, ao fenômeno da transculturação (Ortiz, 1973, comentado no cap. 2).¹⁴⁴

No caso brasileiro, como vimos no capítulo 2 (e analisado em Haesbaert e Mondardo, 2010), eles também podem ser trabalhados na perspectiva da chamada antropofagia cultural –tema que será retomado outra vez logo adiante. O destaque para o caráter híbrido (Milton Santos) ou múltiplo (Haesbaert e Porto-Gonçalves) do conceito reflete, assim, uma marca ao mesmo tempo do pensamento e das práticas políticas latino-americanas relativas ao jogo entre processos de dominação e estratégias de resistência. Esse caráter múltiplo do território foi identificado claramente durante minha

¹⁴⁴ É importante reconhecer também o debate entre inter e transculturalidade. Autores como Giebler (2010), por exemplo, considerando essa larga tradição de estudos sobre a transculturação em nosso continente, preferem transculturalidade, pois a interculturalidade não daria conta de compreender processos em constante mudança, adaptação e integração de saberes.

pesquisa de doutorado com os “gaúchos” (sulistas) migrantes no oeste da Bahia. Na ocasião, afirmei:

Como no mundo contemporâneo vive-se em múltiplas escalas ao mesmo tempo, uma simultaneidade atroz de eventos, vivenciam-se também, concomitantemente, múltiplos territórios. Ora somos requisitados a nos posicionar perante uma determinada territorialidade, ora perante outra, como se nossos marcos de referência e controle espaciais fossem perpassados por múltiplas escalas de poder e de identidade. Isto resulta em uma geografia complexa, uma realidade multiterritorial (ou mesmo transterritorial) que se busca traduzir em novas concepções (...) (Haesbaert, 1997, pp. 35-36).

Na mesma época, Robert Young (2005), referindo-se à construção identitária a partir do contexto inglês, afirmava, com exagero, que “a heterogeneidade, o intercâmbio cultural e a diversidade se tornaram agora a identidade autoconsciente da sociedade moderna” (p. 5). Essa asserção demasiado genérica (e, talvez por isso mesmo, “moderna”) oculta outra diversidade, a das inúmeras situações geo-históricas no interior da própria, alegada, modernidade ocidental. A realidade, bem mais nuançada, revelou a partir daí uma série de situações intermediárias, “fronteiriças”, como aquelas que, em nome do domínio da multiplicidade e da mobilidade, defendem a ideia de uma espécie de vida no limite ou no limiar, em um mundo de identidades mescladas – mundo em que esse discurso do hibridismo, muitas vezes, tem um claro sentido (excessivo) de positividade, de tomada de posição a ser defendida e estimulada, aberto à criação de novas identidades, ainda que se apresente, na prática, de forma cada vez mais ambígua e contraditória (vide a proliferação cada vez mais acentuada de processos de contenção territorial como os muros fronteiriços).

Relacionada a esses múltiplos processos de mescla/imbricação, enfatizamos sua face territorial: a multi/transterritorialidade também em diversas manifestações e intensidades. Essa diversidade de feições dos processos ditos de hibridização e, consequentemente, também de multi/transterritorialização, está inevitavelmente

ligada, em primeiro lugar, às relações de poder que estão em jogo e, indissociável destas, ao caráter cada vez mais mercantilizado, o crescente valor de troca inserido nos processos de identificação social/territorial.

Começemos pelo debate sobre os diferentes prefixos utilizados para caracterizar os processos em curso: multi, pluri, inter ou transculturalidade. Uma ressalva importante: antes de encarar esses prefixos com que se trata a multiplicidade, é preciso ressaltar que essa ênfase ao caráter múltiplo, muitas vezes, acaba sendo mais uma busca de prescrições, adquirindo um caráter mais normativo (o que deveria ser) do que de um diagnóstico (do que efetivamente ocorre). Até porque, em se tratando de um sistema-mundo capitalista de profunda herança colonial, é fundamental reconhecer o conjunto mais amplo de (des)articulações que, muitas vezes (como no caso da recente pandemia de Covid-19), alcança, de algum modo, o globo inteiro através de suas diversas escalas.

Interculturalidade e interterritorialidade

O debate sobre os prefixos parece banal mas, na verdade, como foi visto entre o pós e o de(s)colonial, podem ocultar um debate epistêmico-político. Assim, as críticas do “inter” e do “trans” ao “multicultural” –que obviamente não se restringem ao debate sobre um prefixo– têm muito a ver, no caso latino-americano, com a crítica descolonial ao eurocentrismo. Segundo Walsh (2007), o multiculturalismo não rompe com a sociedade moderno-colonial capitalista e propõe uma visão “universal” da multiculturalidade. Embora muitos grupos hegemônicos utilizem os termos como sinônimos e não aprofundem a questão que envolve as desigualdades socioculturais, a interculturalidade que brota dos grupos subalternos na América Latina, como foi visto no capítulo 2, propõe romper as hierarquias de poder em suas múltiplas dimensões, introduzindo no debate o “jogo da diferença colonial”. Segundo Estermann (2014):

La filosofía intercultural crítica rechaza cualquier esencialismo o purismo cultural y sostiene que todas las culturas de este planeta son el resultado de un proceso complejo y largo de “inter-trans-culturalización”. Por lo tanto, el objetivo del proceso de “descolonización” no puede significar la vuelta al status quo anterior, ni a un ideal bucólico y romántico de culturas “no contaminadas” (p. 4).

Embora os autores que tratam da inter/transculturalidade não explicitem, há toda uma dimensão espacial, territorial, no bojo dessa discussão que precisa ser analisada. A começar pelo fenômeno intrínseco da multi/inter/transterritorialidade. Apesar de utilizarmos muito mais os termos multi e transterritorialidade do que interterritorialidade, o debate sobre a interculturalidade em uma visão latino-americana descolonial nos põe a questão, o desafio de pensar também em uma *interterritorialidade*. De modo oportuno, encontrei o livro de Martin Vanier (2008), “O poder dos territórios: ensaio sobre a interterritorialidade”. Apesar de haver uma série de restrições em sua abordagem, preocupado ainda com a polêmica do “desenvolvimento” a partir do contexto europeu e sem um diálogo com a interculturalidade, algumas de suas propostas permitem um diálogo com nossas concepções de multi e/ou transterritorialidade.

Vanier (2008) começa por afirmar que a sociedade francesa “não vive mais nos territórios (...), mas entre eles, através deles”. Com certo exagero, ele reconhece inicialmente uma espécie de ultrapassagem da “era territorial” (p. 2), mas não chega ao extremo dos discursos, já muito criticados, de uma inexorável desterritorialização, defendendo que “a interterritorialidade não é o fim dos territórios, mas é, potencialmente, sua nova justificação” (p. 8). Embora também utilize pontualmente os termos multi e transterritorialidade (das empresas), a designação forte é interterritorialidade. Assim, a “hipótese interterritorial” se apoia em três pressupostos:

1. Territórios como sujeitos políticos [*com todo o debate implícito sobre o “território sujeito”*] ficam para trás em relação a territórios como su-

jeitos sociais e econômicos. Enquanto os últimos progridem gradualmente para a era da interterritorialidade, os primeiros permanecem construídos de acordo com sua concepção inicial, que nada mais era do que feudal em suas origens”.

2. Diante dessa dinâmica socioeconômica, os “territórios sujeitos políticos” têm menos poder sobre a extensão que delimitam e podem, mais, “contribuir para organizar e exercer o poder interterritorial que é, por definição, compartilhado” (Vanier, 2008, p. 3).

3. Essa mudança de uma concepção política de território a outra não se dá espontaneamente e exige “uma política pública da interterritorialidade (p. 4).

A partir de referência à obra “L’invention du territoire”, de Paul Allières (1980), o autor fala de uma “era territorial” em crise e, na mesma linha de geógrafos como Claude Raffestin e Robert Sack, opta por uma noção política e não “social” ou identitária do território. Ainda assim, seu conceito não exclui uma perspectiva mais ampla ao definir território como “um espaço socialmente construído e apropriado a ponto de constituir, ao mesmo tempo, um referente identitário, um quadro de regulação e um perímetro para a ação pública” (Vanier, 2008, p. 4).

Vanier (2008) revela também uma linha pragmática ao preocupar-se com a (re)definição de políticas públicas dentro desse novo quadro geográfico –aquilo que ele denomina “ação interterritorial” a partir de uma mal definida “epistemologia do entre” (p. 8)–. Lembrando algo da interculturalidade dos indígenas equatorianos, este intelectual vê na interterritorialidade “uma verdadeira utopia” moldada por uma transdisciplinaridade das “lógicas do entre” (Vanier, 2008, p. 9).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Como foi visto no capítulo 7 para o caso das fronteiras, na leitura de Mezzadra e Neilson (2016), também aqui se fala não no desaparecimento dos territórios, mas na sua proliferação, na sua multiplicação: “(...) eles traduzem cada vez menos a existência de um grupo do qual eles seriam ao mesmo tempo a matriz e o produto, e cada vez mais as práticas passageiras de indivíduos que aí se cruzam, se reencontram, se misturam antes de prosseguir seu dia, sua semana, sua vida, por outros agrupamentos

Desse modo, ele denominará interterritorialidade “o fruto do cruzamento dessas pluralidades” dos diversos territórios de que cada indivíduo é investido (p. 22). Apesar do excessivo peso dado ao indivíduo, trata-se de uma concepção próxima daquela que, antes, defendi sob a designação de multiterritorialidade (termo eventualmente também utilizado pelo autor). Pode-se afirmar que a distinção entre os dois termos, multi e interterritorialidade, amplamente imbricados, é uma questão de ênfase: enquanto o “multi” (muito próximo de “pluri”) enfatiza a experiência (sucessiva ou simultânea) de múltiplos territórios, a interterritorialidade destaca a situação intermediária, liminar ou fronteira que essa experiência implica. Transterritorialidade, finalmente, coloca destaque no *movimento*, no *trânsito entre* múltiplos territórios. Em síntese:

- multiterritorialidade sublinha a propriedade mais ampla que, a partir da existência de uma multiplicidade de territórios, possibilita usufruir desses diversos territórios ou transitar entre eles – eles próprios também, de alguma forma, vistos internamente como “plurais”;
- interterritorialidade destaca o “estar entre” ou o viver concomitantemente em espaços “de fronteira”, entre distintos territórios;
- transterritorialidade, por fim, enfatiza a internalização desse estado frequente de movimento, de trânsito, a reiterada travessia ou passagem entre diferentes territórios/territorialidades.

Para não ficar em uma proposição excessivamente teórica, é importante reconhecer que transterritorialidade acabou sendo utilizada

portadores de outras territorialidades. Se o indivíduo se sobrepõe ao grupo, então a multiterritorialidade de cada um se torna mais organizadora da sociedade do que a pavimentação dos territórios (p. 19). O que a individualização definitivamente contestou é a relação de exclusividade que um grupo trava com um território” (Vanier, 2008, p. 21, tradução livre).

(ou talvez incorporada) também como categoria da prática por povos indígenas, mais especificamente os guarani que vivem disseminados em uma vasta região no interior da América do Sul:

... todo o conjunto da auto-atribuída “nação” guarani passou a acionar politicamente o termo “transterritorial”, especialmente para defender sua liberdade de trânsito entre as fronteiras internacionais do Brasil, Paraguai, Argentina e Bolívia. Assim, o “Documento Final do III Encontro Continental do Povo Guarani”, realizado em Assunção entre 15 e 19 de novembro de 2010, explicita como primeira exigência em relação aos governos desses quatro países “o reconhecimento como Nação Guarani e sua condição de Transterritoriais e Transfronteiriços e que, por esta razão, devem ter os mesmos direitos de saúde, educação e trabalho nos quatro países” (Haesbaert, 2014, p. 282).¹⁴⁶

De fato, trata-se nem tanto de uma categoria da prática, no sentido do uso disseminado no senso comum, mas de uma categoria com pretensão normativa, “no sentido de seu potencial estratégico em termos das reivindicações políticas que, através dela, estão sendo demandadas” (Haesbaert, 2014a, p. 283).

Tal como já foi referido no início deste trabalho, contudo, não devemos nos prender demasiadamente aos nomes, às designações, e sim, obviamente, ao relativo rigor do significado conceitual que eles portam, pois só assim se tornam ferramentas no esclarecimento e/ou na reformulação de processos e fenômenos. Neste caso, optamos não pela exclusão de um em relação ao outro, mas pela complementaridade entre multi-pluri/inter/transterritorialidade, como se cada um desses prefixos colocasse ênfase em uma face de um mesmo processo –no caso, a proliferação, mescla e/ou superposição de territórios/territorialidades no mundo contemporâneo.

¹⁴⁶ O texto completo do documento pode disponível em: <http://www.ecodebate.com.br/2010/11/24/documento-final-do-iii-encontro-continental-do-povo-guarani/> (acessado em fevereiro de 2012).

Considerando a necessidade de certo rigor conceitual, contudo, propomos considerar a característica territorial múltipla (existência de muitos, distintos territórios) /plural (territórios [internamente] plurais) como condição para a realização da inter (relação *entre* territórios)/transterritorialidade (a internalização “relacional” dessa experiência de travessia ou de trânsito entre territórios distintos). Em outras palavras, teríamos contemplada, assim, a tríplice constituição do espaço, como espaço ao mesmo tempo absoluto, relativo e relacional, sem que obviamente o “multi” signifique apenas o absoluto, o “inter” apenas o relativo e o “trans” o relacional, já que se trata de dimensões e, como tais, são indissociáveis.¹⁴⁷ Tal como na discussão crítica sobre a mestiçagem feita no capítulo 2, isso não significa, portanto, que a transterritorialidade represente apenas uma “síntese”, mas a permanente possibilidade de acionar, concreta e/ou simbolicamente, diferentes, múltiplas e, em certo sentido, irredutíveis territorialidades.

Múltiplas diferenças, múltiplas descolonizações

Ninguém melhor do que Dickens narrou o que é uma vida, ao considerar o artigo indefinido como índice do transcendental. Um canalha, um mau sujeito, desprezado por todos, está para morrer e eis que aqueles que cuidam dele manifestam uma espécie de solicitude, de respeito, de amor, pelo menor sinal de vida do moribundo. Todos se prestam a salvá-lo, a tal ponto que no mais profundo de seu coma o homem mau sente, até ele, alguma coisa de terno penetrá-lo. Mas à medida que ele volta à vida, seus salvadores se tornam mais frios, e ele recobra toda sua grosseria, toda sua maldade. Entre sua vida e sua morte, há um momento que não é mais do que aquele de uma

¹⁴⁷ É importante lembrar, entretanto, que na concepção que geralmente utilizamos de “multiterritorialidade” (especialmente a partir de Haesbaert, 2004), ela adquire uma conotação claramente relacional, podendo confundir-se, assim, com a noção aqui proposta para transterritorialidade.

vida jogando com a morte. *A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, mas singular, que desprende um puro acontecimento, liberado dos acidentes da vida interior e da vida exterior, isto é, da subjetividade e da objetividade daquilo que acontece.* ‘Homo tantum’ [Humano, apenas] do qual todo mundo se compadece e que atinge uma espécie de beatitude. (...) Essência singular, uma vida (Deleuze, 2002, pp. 12 e 14, grifo nosso).

Parece-nos que é desse momento do *homo tantum* deleuziano que mais carecemos hoje. Estamos ingressando em uma era de tamanha desumanidade – e, ao mesmo tempo, “desnaturalidade” – que caminhamos em direção à perda da própria vida, nesse sentido último sinalizado por Deleuze: “essência singular, uma vida”. Singular e paradoxalmente universal ao mesmo tempo, pois pela compaixão perante essa “pura vida” nos igualamos. Vida “humana, apenas”, e que, justamente por ser simplesmente “humana”, é marcada pela pluralidade que não basta ser reconhecida, precisa ser inadiavelmente defendida.

Assim, exige-se não uma, mas múltiplas descolonizações – ou, nos termos de Mignolo e Walsh (2018), uma “decolonialidade pluri e interversal”, que se constrói entre diversas classes, grupos culturais e escalas, na defesa tanto do pluriverso quanto das multi/transterritorialidades que nos constituem. É este o grande desafio que territórios descolonizados nos propõem: (re)valorizar a vida, ao mesmo tempo, em toda sua universalidade e pluralidade. Mas isso implica também contornar a armadilha de estarmos sempre em busca de um novo demiurgo (agora “descolonial”?) que resolveria todos os nossos problemas, inclusive, enquanto problemas intelectuais, epistêmicos. Ainda que defendamos a força da reflexão teórica, ela cada vez mais se liberta dos autoritarismos mono-lógicos e se estende ao acolhimento e ao diálogo com diversas vivências-saberes através de cada um dos múltiplos mundos que formam o nosso grande espaço comum, “terreno”, vilipendiados pela imposição colonizadora de um único sistema-mundo.

Vale a pena destacar que essas territorialidades plurais, efetivamente construídas ou potencialmente acionáveis, de que o espaço latino-americano é pródigo, não compõem uma realidade estanque e/ou passadista, às vezes mesmo excessivamente “ruralista”. Não se trata, em hipótese alguma, de alimentar o pensamento sobre o território em uma ótica “descolonial nativista”, autocentrada, baseada apenas na experiência de alguns grupos. Os intercâmbios são frequentes e intensos entre diversos grupos e perspectivas de mundo, e não poderia ser diferente. Estimulá-los em termos de “mão dupla” (tripla...) é imprescindível. Pluralidade, mais que uma ideia, deve ser uma prática reiteradamente efetivada, *pari passu* com o engajamento no combate sem trégua às desigualdades.

Se a “antropofagia nos une”, como vimos na utopia de Oswald de Andrade, não é simplesmente porque “deglutimos” o outro, mas porque o reconhecemos ao mesmo tempo em sua singularidade irredutível e como constituinte indissociável de nós mesmos. “Ver-se o outro em si”, para Oswald, é fundamental:

... chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire — isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário (Andrade, 1995, p. 141).

Isso tem muito a ver com o debate realizado no capítulo 2 sobre o espaço como a esfera da mudança de perspectiva – a difícil tarefa de aprendermos, em diferentes níveis, a inserir-nos na perspectiva de mundo do outro. Generoso (2013) se pergunta como poderia se dar essa “escala” antropofágica de “devorações”, colocar-se no lugar do outro e, ao mesmo tempo, como diz Andrade, constatar-se o outro em si. Generoso se questiona ainda até que ponto o próprio autor, “com toda sua crítica, sua ironia latente”, não carregaria também alguns “recalques” a partir de suas origens culturais, “misto de nacionalismo e estrangeirismo” (p. 167), com longas permanências na Europa. Não haveria, portanto, como negar essa interlocução contraditória com

o “Outro hegemônico”. Além disso, lembra a autora, esse outro também deve ser visto a partir das diversas “outridades” que ele carrega, tanto por sua origem híbrida quanto pela transformação a que, queira ou não, está constantemente sujeito. Rivera Cusicanqui (2015b) complementa esse jogo de alteridades a partir do aprofundamento e da radicalização da diferença, “*en, con y contra lxs subalternxs*”.

Isso significa que nem tudo é (nem deve ser) devorado, que nem toda diferença (alteridade) é redutível a um processo antropofágico. Assim, podemos acionar também a “tradução como equivocação controlada” de Viveiros de Castro (2018), que indica manter em primeiro plano a própria produção da diferença.¹⁴⁸ Um pouco como na cosmopolítica de Isabelle Stengers (2018), não se trata de enfatizar o que há de redundante, de equivalente (um referencial a priori) ou mesmo de “comum” entre diferentes (mundos, no caso da cosmopolítica), mas de promover a produção conjunta de novas diferenças. O “cosmos” de Stengers não visa a englobar a todos, pois assegura o lugar daqueles que não querem ser englobados. Desse modo, cosmos, na cosmopolítica:

... designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes, articulações das quais eles poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretenderia final, ecumênica, no sentido de que uma transcendência teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas do particular do que constitui o ponto de convergência de todos (Stengers, 2018, p. 447).

¹⁴⁸ Para Viveiros de Castro (2018), “tradução cultural não é um processo de indução (encontrar os pontos comuns em detrimento das diferenças), muito menos um processo de dedução (aplicar a priori um princípio de unificação natural à diversidade cultural para determinar ou decretar seu significado). Em vez disso, é um processo do tipo que o filósofo Gilbert Simondon (1995, p. 32) chamou de transdução (...). Neste modelo de tradução, que eu acredito convergir com aquele presente no perspectivismo ameríndio, a diferença é, portanto, uma condição da significação e não um impeditivo. (...) Assim como na visão estereoscópica, é necessário que os dois olhos não vejam a *mesma* coisa dada para que *outra* coisa (a coisa real no campo de visão) possa ser *vista*, isto é, construída ou contrainventada. Neste caso, traduzir é presumir uma diferença. A diferença, por exemplo, entre os dois modos de tradução” (p. 262).

Cadena e Blaser (2018) falam em “incomuns”, frutos de uma conjugação negociada de mundos heterogêneos que só afirmam sua existência, sua própria diferença, através (“em, com e contra”) esses outros mundos de diferenças. Em um contexto tão desigual e diverso como o nosso, o grande dilema seria concretamente encontrar um fundamento de igualdade (de condições) para instituir essa cosmopolítica entre distintos mundos.

Essa concepção de alteridade evoca diretamente a relacionalidade (e a interseccionalidade) com que devemos tratar o espaço. Integrada à nossa condição desigual de classe, à expropriação de nossos meios de (re)produção e à exploração (ou descartabilidade) do nosso trabalho, é condição inescapável para uma efetiva transformação social, no reconhecimento de nosso pluriverso e na prática da transcultura/territorialidade frente à monológica de um capitalismo fundado no extrativismo ilimitado (especialmente no caso da “América Latina”) e na acumulação e no valor contábil constantemente ampliados.

Ao logarmos alçar saberes descoloniais “latino-americanos” (ou de outros contextos geográficos) a uma esfera espaço-temporal muito mais visível, não podemos, entretanto, simplesmente inverter os polos e negar ou mesmo invisibilizar (em nossos próprios discursos) o pensamento “outro” por excelência, genericamente denominado eurocêntrico –muitas vezes, simplesmente “europeu”–, do qual, de alguma forma, partimos para elaborar nossa crítica.

Grande parte de nosso legado crítico provém dessa racionalidade europeia e dos embates do chamado pensamento “moderno”. É preciso demonstrar com mais empenho as contradições inerentes ao que chamamos de modernidade e todo o legado crítico, autonomista e não autoritário nela embutido. Da mesma forma, como já fizemos aqui para alguns deles, devemos explorar muito mais o quanto já estava acumulado de crítica que hoje denominamos descolonial em pensadores clássicos do próprio pensamento social/geográfico.

Buscar parceiros em outros contextos geográficos é decisivo para a realização de uma efetiva descolonização. Realizar, assim, encontros e/a-fetivos com aqueles dispostos ao intercâmbio, tanto

no sentido prático das lutas subalternas que se ampliam para outros continentes e, potencialmente, para o mundo inteiro, quanto no campo analítico da disposição para a ampliação de um diálogo intelectual mutuamente enriquecedor. Diversos investigadores do “centro” estão dispostos não simplesmente a conhecer e “revelar” nossas práticas, em um enfoque que ainda mantém algo de colonial, mas a “conhecer os nossos saberes” para construir, com e através deles, relações de maior reciprocidade e *reconhecimento*.

Um exemplo muito interessante desse intercâmbio intelectual em termos de uma “hermenêutica diatópica” (ou “pluritópica”) Norte-Sul, como diria Boaventura de Sousa Santos (2006), foi aquele empreendido pelo controvertido governo Chávez, na Venezuela, em relação ao pensamento da geógrafa inglesa Doreen Massey, especialmente sua concepção de geometrias de poder (da compressão espaço-tempo).¹⁴⁹ Embora ela não trabalhasse diretamente com a categoria território (ao contrário do governo Chávez), seu tratamento do lugar, envolvido em múltiplas “geometrias de poder”, aproxima-se muito dessa concepção, ou seja, o que muitas vezes os anglo-saxões nomeiam como lugar pode estar próximo do que na América Latina se denomina território (Haesbaert, 2013) –demandando, mais uma vez, não nos fixarmos tanto nas designações, mas nos conteúdos que de fato constituem nossos conceitos–.

Deve-se admitir, assim, não só que o “centro” pense sua combinação com as “periferias”, tantas vezes impondo sua leitura de mundo, mas também que as chamadas periferias pensem o centro e sua articulação mundial/globalizada. Não se trata, então, de “cobrar autenticidade” da periferia, mas de reconhecer a pertinência e relevância de sua própria leitura de mundo. Foi assim, como vimos no capítulo

¹⁴⁹ Nas palavras do próprio presidente Hugo Chávez, “a geografia (...) tem um peso muito grande (...), o esquema geográfico da geometria de poder ou geopolítico intenso que herdamos (...) do século XIX, está intacto com algumas pequenas mudanças (...)” (Chávez, 2007, p. 4). Para a conferência “Geometrias del poder y conceptualización del espacio”, de Doreen Massey na Venezuela, ver <https://ecumenico.org/geometrias-del-poder-y-la-conceptualizacion-del-es/> (acessada em 22 jul. 2018).

3, que autores como Milton Santos buscaram ler o mundo à luz de seus próprios conceitos –por exemplo, o de “meio técnico-científico informacional”–.¹⁵⁰

Permitam-me também a referência a dois geógrafos britânicos com quem mantemos fértil intercâmbio, Sam Halvorsen e Sarah Radcliffe. Fluente em espanhol e compreendendo o português (domínio de dois ou três idiomas, o que não é comum entre intelectuais britânicos), eles não só criaram fortes laços com grupos e espaços subalternos “latino-americanos” (mais fortemente com o Equador, no caso de Sarah, e Argentina, no caso de Sam), como também dialogam com o pensamento geográfico e social produzido em nosso continente (ver, por exemplo, Halvorsen, 2019, e Radcliffe e Radhuber, 2020). Criaram assim densas interlocuções que visam efetivamente a romper as tradicionais fronteiras hierárquicas das práticas epistêmico-políticas coloniais.

Além desse diálogo Norte-Sul/Sul-Norte, devemos pensar nas múltiplas e enriquecedoras possibilidades que se abrem em termos de troca de saberes Sul-Sul, quando nos deparamos com o contexto territorial subalterno –e/ou de resistências– nos espaços africano ou sul-asiático, um pouco na linha das “epistemologias do Sul” de Sousa Santos e Meneses (2010). Trata-se de uma ampla agenda de pesquisa que também não pode prescindir obviamente da continuidade e aprofundamento do diálogo com o pensamento crítico dos chamados países centrais.

No âmbito dessa construção intelectual, analítica, dos conceitos, não é demais lembrar que, embora possa ter início em uma intuição pessoal, nunca se trata de um processo estritamente individual

¹⁵⁰ Em sentido semelhante, como foi visto no capítulo 7, realizei uma crítica das concepções eurocentradas de desterritorialização e propus uma análise que, sem ignorar a concepção mais ampla de desterritorialização (como genérica saída ou destruição de um território), enfatiza a precarização territorial que atinge os grupos subalternos e reserva, para os grupos hegemônicos, no lugar de uma alegada desterritorialização, a experiência de uma multi ou transterritorialidade, voluntária e bastante segura, ao contrário daquela forçada e insegura, vivida pelos mais precarizados.

como comumente se reconhece. É sempre uma construção coletiva, sobretudo com as práticas vividas, o que gera um grande dilema em termos de “autoria”, como se um conceito pudesse ser uma espécie de propriedade de determinado pensador. Eu próprio, que aqui me expresso, tenho plena consciência de que minhas reflexões têm muito de coletivo e que, apesar dos créditos que recebo pessoalmente como autor, constituo um amálgama em débito constante com os múltiplos sujeitos e fontes que me inspira(ra)m.

Nesse sentido, precisamos ter muito cuidado com a reprodução, no interior da chamada academia, de grande parte dos mesmos atributos que ela tanto critica no conjunto da sociedade. Do individualismo privatista do conhecimento à competição desmedida e às relações autoritárias de hierarquização e subordinação daqueles que deveriam ser, sobretudo, nossos parceiros na construção intelectual, inúmeras são as questões a serem enfrentadas.

O combate aos circuitos desiguais dessa geopolítica do conhecimento, em uma espécie de “colonialismo interno” às instituições acadêmicas – tanto entre regiões de um mesmo país quanto dentro de uma mesma região/cidade ou até de uma mesma instituição – deve ser desdobrado com igual ênfase como quando realizamos a crítica ao “sistema” em seu sentido mais amplo. Isso demonstra que a colonialidade do saber/poder está de tal forma difundida que, muitas vezes, nem percebemos o quanto nós mesmos a reproduzimos em nosso cotidiano. Sem, concomitantemente, esse combate interno, não haverá coerência –e credibilidade– em nossas demandas em relação aos outros. Como afirma Santos (2019), “qualquer luta tem de começar com a luta contra si mesmo” (p. 104).

As fronteiras dos territórios coloniais a serem derrubadas/transformadas começam dentro de nossas próprias casas. Um acontecimento pedagógico nesse sentido foi a cerimônia de encerramento do XXXII Congresso Internacional da Associação Latino-americana de Sociologia (ALAS) de que participei em dezembro de 2019 em Lima, no Peru. Todo um lado formal do evento, incluindo o rígido controle de acesso aos espaços de discussão (exigido comprovante da elevada taxa de inscrição) e

a baixa presença de mulheres, negrxs e indígenas como palestrantes, foi questionado e subvertido por um grupo de jovens feministas. Inspiradas pelas manifestações políticas então em curso no Chile, elas subiram ao palco e ali realizaram a performance “Un violador en su camino”,¹⁵¹ lendo ao final um manifesto por uma descolonização do próprio congresso. Ouvi alguns colegas afirmarem, em um misto contraditório de crítica e apoio: “criaram o monstro, agora o sustentem”.

Espero que, a partir daí, muitos tenham reconhecido o quanto continuamos reproduzindo no ambiente acadêmico algumas das práticas que intelectualmente tanto criticamos e combatemos na colonialidade do saber/poder. Isso demonstra o quanto ainda somos movidos pela dissociação entre teoria e prática, e o quão mais difícil é “fazer revolução” dentro de nossa própria casa –justamente onde o ensaio dessa transformação deveria ter início e demonstrar, pelo exemplo, a sua radicalidade–.

Por outro lado, falar em um novo pensamento geográfico descolonial que parta dos “de baixo” não significa, em hipótese alguma, homogeneizar e romantizar, de modo dualista, essa abordagem, sob pena de, na própria distinção “de baixo/de cima”, reproduzir uma hierarquização simplista que não contribui para a compreensão da complexa trama em que essas dinâmicas são construídas. Trata-se, antes, de reconhecer o caráter estratégico da distinção, necessária em determinados momentos, especialmente naqueles em que o acirramento do embate político exige a definição clara dos sujeitos na disputa. Assim como para lutar é preciso ter clareza de quem é o inimigo contra o qual se luta, para concretizar ações políticas é preciso aceitar as consequências dos limites acordados –como acontece, de modo emblemático, com as delimitações de áreas autônomas controladas por povos originários, como vimos no capítulo 8 para a comunidade purépecha de Cherán, no México–.

¹⁵¹ Sobre a força dessa performance, difundida em vários países do mundo, ver, por exemplo: <https://www.opendemocracy.net/pt/democraciaabierta-pt/um-violador-em-seu-caminho-uma-forma-de-justica-alternativa/> (acessado em 30.03.2020).

Às vezes, esquecemos que muitos dos chamados povos originários, não raro idealizados, têm também, entre si, um passado de ameaças e violentas disputas territoriais. Uma diferença fundamental é que não detinham os mesmos meios (tecnológicos, sobretudo) de destruição massivos que os europeus. O que muda, portanto, é principalmente a intensidade e a amplitude escalar, a potência de destruição –ou de desterritorialização como despojo e precarização social– bem como o nível e a complexidade da desigualdade entre os grupos envolvidos.

Creio ter ficado claro neste trabalho que a ação política é sempre, direta ou indiretamente, uma ação territorial ou, no mínimo, de estabelecimento de limites que são também espaciais. O espaço geográfico tem como uma de suas propriedades explicitar ou mesmo enfatizar, materializando, as hierarquizações hegemônicas coloniais, ao forjar separações rígidas e maniqueístas como aquela entre classes hegemônicas e subalternas ou aquela, mais explicitamente racial, como ocorreu de modo cabal no apartheid sul-africano e na segregação racial intraurbana nos Estados Unidos –institucionalizando zonas “do ser e do não ser” nos termos de Fanon–. A rígida demarcação de fronteiras ou a contenção territorial do outro, considerado desprezível e/ou perigoso, é a pretensão desse sistema autoritário e opressor. Por isso, a obsessão colonial por fronteiras, sempre que possível geométricas, a fim de manifestar a força despótica de uma racionalidade universal e abstrata do poder.

Outro dilema enfrentado aqui, fundamental no pensamento descolonial, foi o da (re)construção de conceitos a partir de seu uso como categorias da prática pelos grupos subalternos. Foi enfatizado especialmente o caso dos povos originários, mas seria preciso –ficando para uma agenda de pesquisa futura– aprofundar seu uso também nas grandes periferias urbanas. Tornou-se quase lugar comum, hoje em dia, afirmar que os representantes políticos, especialmente à esquerda, “se afastaram dos territórios” por abdicarem do contato e do compromisso direto com os espaços de vida –e de luta, ou seja, de r-existência– das populações mais precarizadas, espaços hoje

“colonizados” por instituições religiosas ultraconservadoras e/ou grupos armados, narcotráfico e/ou milícias à frente.

É importante realçar, entretanto, que esse trânsito entre categorias da prática e categorias de análise (e vice-versa), apesar de extremamente necessário, não é nada simples. Muitos desses grupos, como vimos, não utilizavam termos com correspondência direta a território (ou a outros conceitos geográficos). Como já havíamos assinalado:

É importante reenfatar que, mesmo nas sociedades tradicionais, como as sociedades indígenas (...), existem várias formas de incorporar no seu mundo os referentes espaciais. O grau de centralidade do território na concepção de mundo dos grupos sociais pode ser bastante variável. A própria diferenciação de formas que adquirem as fronteiras entre essas sociedades, ora mais nítidas e fechadas, ora muito mais abertas e flexíveis, atesta bem esta diversidade de papéis dos referentes espaciais na definição do grupo. Por isso, deve-se ter sempre muito cuidado com o “transplante” e a generalização de conceitos, como o de território, moldados dentro da nossa realidade, para contextos distintos, como o das sociedades genericamente denominadas tradicionais. Além da nossa distância em relação a elas, trata-se de sociedades muito diversificadas e também distantes entre si, onde muitas vezes o único contato entre elas é aquele que fazemos através de nossos conceitos (Haesbaert, 2004, p. 73).

As lutas territoriais latino-americanas têm muito a nos ensinar, mas obviamente não basta tomarmos o conceito como uma simples transposição de seu uso prático, sua construção “nativa” –até porque o propósito de seu uso pode ser também o de confundir, ou ele se manifesta de modo excessivamente múltiplo e mutável, dificultando um processo de compreensão–. Como afirmava Gramsci (2011), combatendo tanto a paixão cega quanto o sectarismo, “o elemento popular ‘sente’, mas nem sempre compreende ou sabe; o elemento intelectual ‘sabe’, mas nem sempre compreende e, menos ainda, ‘sente’” (p. 202).

Como intelectuais, ainda que reconhecendo a nossa como *uma entre diversas* formas de conhecimento (e não como uma grande “lei

da história”, como às vezes ainda acreditava Gramsci), naquilo que Boaventura de Sousa Santos denomina “justiça cognitiva” ou “ecologia de saberes”, é preciso constatar também a especificidade desse saber, os limites da própria (não)racionalidade em que está imerso e em que medida ele pode contribuir para a releitura e/ou fortalecimento dessas lutas e dos processos sociais aí envolvidos. Prosseguindo com Gramsci (2011):

O erro do intelectual consiste em acreditar que se possa *saber* sem compreender e, principalmente, sem sentir e estar apaixonado (não só pelo saber em si, mas também pelo objeto do saber), (...) sem sentir as paixões elementares do povo (...) (p. 202, grifo do autor).

Assim como o campo das ideias sobre território não é um simples reflexo da esfera múltipla das ações concretas, estas também podem ser refeitas à luz de novas concepções analíticas sobre o território. A verdade é que as fronteiras entre categorias de análise, da prática e normativa são sempre relativas e, ainda que dotadas de relevante especificidade, estão sempre abertas à sua mútua reconfiguração.

A construção de conceitos, como enfatiza a descolonialidade, também tem sua especificidade analítica, considerando o contexto espaço-temporal em que é gestada. No caso da “América Latina”, ela parece se dar justamente no entrecruzamento e, muitas vezes, intensa interlocução entre proposta “acadêmica” e experiências de luta, frequentemente as demandas das próprias lutas pautando a elaboração do conhecimento. Isso, é claro, também acarreta riscos. Como afirmam Sandoval et al. (2017):

Na prática, território se tornou um termo analítico altamente fluido que, como resultado, está sujeito a múltiplas utilizações. (...) sua conotação politizada associada à resistência, luta e protesto pode ser interpretada como discursiva e algo idealista. Os estudiosos podem achar que é necessário um tratamento mais rigoroso do conceito. Mostramos, no entanto, que os estudiosos latino-americanos estão preocupados com os usos do termo território e que outras co-

munidades acadêmico-ativistas reconheceram e interpretaram território tanto na academia quanto no ativismo, incorporando vozes dissidentes no processo de sua análise (p. 57, tradução livre).¹⁵²

Os autores não comentam, mas entre estas “múltiplas utilizações”/significações e dentro desse “caráter altamente fluido” revela-se ainda uma profunda e problemática relação entre o que se pode denominar dimensões biológica/natural e humana/social do território. Embora não haja condições de ser desdobrada aqui, deixamos enunciada a questão para aprofundamento futuro. Em uma leitura de mundo em que, cada vez mais, reconhece-se a necessidade de dar novo estatuto ao(s) universo(s) de outros seres vivos e à própria “natureza”, caberá discutir seriamente a condição, se não propriamente territorial, pelo menos espacial desses outros seres não-humanos. Autores como Gilles Deleuze de longa data discutiram a territorialidade “prodigiosa” dos animais na construção de seus próprios “mundos”. Mantendo ou não essa designação, a questão é premente, pois cada vez será mais questionado o antropocentrismo de nossos múltiplos mundos e/ou territórios, alheios à crescente politização da própria “natureza”.

Falar em giro multiterritorial na “América Latina”, portanto, não está associado simplesmente à ampla disseminação de “um termo analítico altamente fluido” e de uso político-discursivo “algo idealista”. Giro multiterritorial descolonial, ainda que o termo necessite ser precisado (inclusive sobre aquilo que efetivamente se deve à “colonialidade”), refere-se, sobretudo, ao potencial transgressor e “dissidente” com que o território é acionado por diversos grupos como

¹⁵² No original: “In practice, territorio has become a highly fluid analytical term, which as a result is subject to multiple utilizations. As noted earlier, its politicized connotation associated to resistance, struggle, and protest might be interpreted as discursive and somewhat idealistic. Scholars might find that a more rigorous treatment of the concept is called for. We have shown, however, that Latin American scholars are concerned about the uses of the term territorio and that other academic-activist communities have acknowledged and interpreted territorio both in academia and activism, incorporating dissenting voices in the process of its analysis”.

ferramenta em suas lutas por justiça e direitos, tanto no sentido de autonomia disruptiva quanto no de maior igualdade dentro do sistema hegemônico vigente.

Desse modo, a proliferação de lutas que fazem do território uma ferramenta estratégica de ampla mobilização no âmbito latino-americano, leva-nos a reafirmar analiticamente o vínculo estreito entre o conceito de território e o binômio espaço-poder, sempre em uma visão ampliada de poder, que incorpora inclusive os empoderamentos simbólico, afetivo e mesmo, em muitos casos, espiritual. A ênfase a uma leitura do território a partir de sua incorporação pelos grupos subalternos demonstra que a conceituação está amplamente comprometida com suas implicações políticas, em um ir e vir entre o território como categoria analítica, como categoria político-normativa e como categoria da prática, do senso comum. Essa imbricação é, ao mesmo tempo, também uma relação indissociável entre o que é racionalmente explicável, o que é politicamente desejável e a complexidade do que efetivamente se vive, com toda a margem de imponderável –ou até mesmo de espiritual, se quisermos– aí envolvida.

É nesse sentido, dentro de uma perspectiva “latino-americana” de território, com foco nos grupos subalternos, que o concebemos a partir de três expressões-chave (que também demandarão futuro aprofundamento): r-existência, autonomia e modo de vida. A r-existência na busca por autonomia nos movimentos de base territorial, como vimos neste livro, é indissociável do que aqui denominou-se como giro multiterritorial. E indissociável também da luta pela preservação/renovação de um determinado modo de vida, por mais precarizado e subordinado que ele pareça. A vida, em síntese, é o que está em jogo, seja no interior do que Foucault (2004) denominou biopoder, seja no que Dussell (2006) designou “vontade de vida” dos membros de uma comunidade ou povo.¹⁵³

¹⁵³ Segundo Dussell (2006), “en cuanto al *contenido* y a la *motivación* del poder, la ‘vontad-de-vida’ (...) es ya la determinación *material* fundamental de la definición de poder político. Es decir, la política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida de sus miembros” (p. 24, grifos do autor).

Do que foi aqui analisado, pode-se deduzir que, a partir desse intenso diálogo –e de uma espécie de dialética– entre o analisado, o vivido e o almejado (distinto, mas não muito distante da tríade espacial lefebvrea entre concebido, vivido e percebido), resulta uma práxis territorial de relações de poder multidimensional e multiescalar. Aí, em um extremo, encontramos a defesa de “territórios de vida” em sentido estrito, em que o que está sob ameaça é a própria vida, no conjunto de suas múltiplas dimensões (como se o território fosse um “fato social total”), colocando em xeque a existência do grupo enquanto tal e o conjunto de seu modo (ou até mesmo “mundo”) de vida (daí a concepção de ontologia territorial de Arturo Escobar, focalizada no capítulo 4). Muitas outras lutas consideradas territoriais são travadas envolvendo a defesa do espaço priorizando uma ou algumas (e não propriamente a integralidade) de suas dimensões, como pode ser o caso em lutas específicas por menos precarização (em termos de moradia ou saneamento, por exemplo) ou pela manutenção de alguma(s) condição(ões) específica(s) de vida (contra uma grande hidrelétrica ou projeto mineiro, por exemplo).

É evidente que todas elas, no final das contas, são lutas por “territórios de vida”, mas muitas podem não envolver com igual intensidade, por exemplo, questões identitário/espirituais ou ecológicas em sentido estrito, tão evidentes entre os povos originários e/ou tradicionais. O que nos proporciona uma certa diferenciação (sempre problemática, especialmente quando percebemos que a própria vida no conjunto do planeta está em risco) é a intensidade da desterritorialização associada ao tipo de vínculos territoriais (Heidrich, 2017) mantidos pelo grupo e, a partir daí, o nível de autonomia demandado em relação a outros grupos e territórios.

A intensidade dos vínculos e a demanda por autonomia, ou seja, a capacidade do grupo social de se (auto)governar, instituindo e gerindo coletivamente suas próprias regras/leis, mesmo que relativa, como vimos para o caso de Cherán, é que define em que sentido –ou em que nível– um território se constitui como um território de vida. Por isso é que o território, enquanto permanente processo de

des-reterritorialização, estende-se na imbricação entre distintas modalidades de exercício do poder, da heteronomia “colonial” marcada pelos processos unifuncionais de dominação à autonomia “descolonial” das dinâmicas pluriculturais de apropriação.

Por um giro/um devir multiterritorial efetivamente descolonial

É preciso olharmos sempre com atenção para as práticas transformadoras daqueles que vivem no “olho do furacão” das lutas, no coração dos enfrentamentos de r-existência, abertos a constantemente (re)aprender. Mais do que nossos discursos (embora, certamente, muito possam também servir de inspiração), são eles que, de fato, desmantelam a colonialidade do poder e mergulham na construção de um outro devir territorial. Se o chamado giro descolonial é sempre também um giro territorial ou demanda esse giro, como afirmado no início, é porque é de outro território, múltiplo, que se trata.

O território na perspectiva espaço-temporal do giro multiterritorial descolonial é uma ferramenta-chave nos movimentos de resistência, igualmente porque se trata de uma outra concepção de território, ao mesmo tempo um controlar/ser controlado (pel) o espaço e um efetivo habitá-lo. Como já reiteramos, é de ameaça a um território de vida em múltiplas dimensões e escalas, do corpo individual ao corpo da Terra, que se trata –ou seja, abrangendo nossa consciência corpórea, material, até a escala planetária–. Mas é preciso pensar outros territórios que não sejam moldados apenas como resistência a uma ameaça.

É por isso que, ao falarmos em giro descolonial como giro *multiterritorial* na “América Latina”, estamos distantes do território como conceito (e prática) antropocêntrico hegemônico, de caráter muito mais funcional-estatal, universal, e como instrumento de dominação. Estamos nos referindo a uma outra conformação territorial, aquela que brota da base, dos cotidianos vividos no calor das

r-existências (como nos mostra Zibechi, 2015) que, se não estão tão disseminadas, atuam como um fermento na construção de outras formas de sentir, de falar e de fazer (multi)territorialidades –sempre no plural, em consonância com o pluriverso preconizado pela descolonialidade–.

Com o devido cuidado, como salientado desde o início, de não transformar o território em uma panaceia ou em uma concepção fetiche, o “devir territorial”, entre múltiplos devires a ele integrados, é uma das lições fundamentais que podemos ter como legado nessa interlocução do pensamento e das práticas descoloniais latino-americanas com as provocações deleuzianas. Território, como enfatizado aqui, é muito mais um processo múltiplo do que uma entidade padrão e estabilizada, ou seja, por mais fixado que pareça, engloba um constante tornar-se, um devir, inserido em uma densa historicidade.

Se há algum idealismo nesse processo é porque ele se pauta *também* na idealização de uma necessária multi/transterritorialidade por vir, porém devidamente alicerçada em um futuro-presente, um embrião que já se encontra entre nós. Aprendemos que esse devir (outro) território começa pelo nosso próprio corpo, em sua inserção r-existente no mundo que construímos e que, ao mesmo tempo, nos constrói. Corpo que é também tempo, memória, impregnada em sua materialidade constitutiva. Ao mobilizar intensamente as sensações de nosso corpo nos engajamos não apenas para resistir –às ameaças sofridas– mas, sobretudo, para afirmar a vida –nossa e de outros seres– e transformar positivamente a nossa existência.

Aprendemos também que, ao não sermos o centro do mundo –ou, descolonialmente falando, onde cada um pode, sob determinadas circunstâncias, tornar-se o centro de *um* mundo– nosso poder está intimamente articulado às forças de uma natureza que felizmente estamos aprendendo a perceber como nosso constituinte indissociável. Os velhos debates do determinismo/possibilismo geográfico e dos gêneros de vida retornam com novos dilemas e nuances que é preciso encarar. Algumas respostas podem estar justamente com aqueles que nunca tiveram de enfrentar esse debate, muitos povos originários para

os quais a questão da “determinação da(s) forças da natureza” não se coloca, pois eles não se percebem separados dela, nem têm a ambição ilimitada de “dominá-la”, na medida em que ela também os incorpora.

Precisamos buscar a configuração de um pensamento que deixe de ser definido pela negação, pelo “des” (como em descolonial) ou pelo “anti” (como em anticolonial) e passe a ser designado afirmativamente, passando, assim, da resistência, da negação e/ou da desconstrução –e mesmo da destruição (contra-colonizadora) a uma reconstrução em novas bases. Ainda nos falta um termo que afirme a potencialidade deste outro espaço-tempo–.

Para Viveiros de Castro, referindo-se implicitamente a Deleuze e Guattari, desde 1968 as lutas sociais se tornaram “moleculares, múltiplas e intotalizáveis” pelo mecanismo do embate global entre capital e trabalho (embora este continue fundamental). A vida de classe média que trabalhadores europeus e norte-americanos usufruem não seria possível sem a ampla circulação de mexicanos, africanos, sul-asiáticos etc. Assim:

... o equilíbrio do trabalho para não explodir depende da violência colonial, o colonialismo é intrínseco e perpétuo no capitalismo. São coisas que envolvem a ‘re-indigenização’ da modernidade – o extra-moderno como um pós-moderno, como um povo por vir, um devir-índio que implica pensar um povo [*ou muitos povos*] por vir (Viveiros de Castro, 2017).

Em uma ampla concepção de “indigenização”, o autor prossegue:

A acumulação interna do capital depende da persistência da acumulação primitiva que está visceralmente associada à diferença entre indígena e alienígena. Então, está acontecendo uma “indigenização” da crise do capital, que não passa só pela diferença de povos no sentido étnico, mas passa por um surgimento de uma multiplicidade de modos de devir-povo, devires de gênero, devires de orientação sexual, que constituem outros tantos povos e que sempre foram um problema para a esquerda clássica (...) (Viveiros de Castro, 2017).

Sem dúvida, esse “devir-índio” descolonizador –que, como o autor explicita, implica múltiplos outros devires (lembramos, por exemplo, a defesa de um “devir negro” em Mbembe [2014])– refere-se a uma outra prática em relação à “terra” e uma outra leitura do que entendemos por “território”. Pode-se alegar que esse “incessante redevir-índio” é uma idealização otimista mas, sem dúvida, ela delinea um caminho com base em algo que, em termos de resistência, já foi efetivamente construído.¹⁵⁴

É importante associar essa abertura a múltiplas formas de devir ao que foi discutido aqui como antropofagização –uma antropofagia que (em certa contradição ao próprio nome) incorpora também o não humano–. Que pensa e aciona o múltiplo sem ignorar a unidade que também nos compõe. Para Achille Mbembe (2014), na perspectiva de um “devir negro”, o “desejo de diferença” não é obrigatoriamente o oposto da busca do “em comum”:

De fato, para aqueles que passaram pela dominação colonial, a sua humanidade foi roubada, a recuperação [e reparação] desta parte de humanidade passa, muitas vezes, pela proclamação da diferença. Mas, como vemos em certa crítica negra moderna, a proclamação da diferença é apenas um momento de um projeto mais vasto – de um mundo que virá (...), um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança que qualquer situação de racismo provoca (p. 306).

Essa restituição e reparação, reunindo “partes que foram amputadas”, restaurando laços que foram quebrados, exige “o reconhecimento daquilo que podemos chamar a parte do outro que não é a minha, e da qual eu sou, no entanto, o garante, quer queira quer não”

¹⁵⁴ Para Viveiros de Castro e Danowski (2014), exagerando um pouco: “(...) talvez seja impossível voltar historicamente a ser índio; mas é perfeitamente possível, mais que isso, está efetivamente se passando, um *devir-índio*, local como global, particular como geral, um incessante redevir-índio que vai tomando de assalto setores importantes da ‘população’ brasileira de um modo completamente inesperado. (...) aqui todo mundo é índio, exceto quem não é” (pp. 157-158, grifo dos autores).

(Mbembe, 2014, p. 304), fundamental para a ideia de justiça e de certa “plenitude humana” que todos poderiam partilhar. E não apenas de “humanidade”, como já dissemos, mas também da “terrenidade” (e/ou da “natureza”) à qual estamos incorporados e que nos constitui. “Terr(en)idade” que, para tantos, vai muito além de uma relação corpóreo-racional com o mundo, expandindo-se pelos pluriversos da espiritualidade, tantas vezes menosprezados por nossa racionalidade, mas que, de diversas formas, são decisivos para amalgamar a r-existência de tantos grupos subalternos.

Mbembe (2014), diante da “proximidade do distante” que está cada vez mais presente, evidencia o “fato de termos de partilhar (...) este mundo que é tudo o que existe e tudo o que temos” (p. 304) – e que, justamente por essa limitação, pode-se acrescentar, convoca tantos à imaginação de outros mundos, possíveis (e também, para os que partilham uma espiritualidade, “impossíveis”, mas que podem nos impulsionar a andar).

Complementando essa asserção, na multiplicidade do “mundo *ch’ixi*” de Silvia Rivera (2018) também se desenha a consciência de uma unidade (terrena):

... si bien el *ch’ixi* es un desafío explícito a la idea de lo Uno, no podemos olvidar que hay una sola pacha, un solo planeta, no hay otro de repuesto. Y este planeta, nuestro planeta tierra y su entorno etéreo, están atravesando por una seria crisis. En vista de ello, no sería posible salirse de un marco ético de planetariedad a título de lo *ch’ixi* (pp. 56-57).

Reconhecer que não há outro planeta onde se refugiar significa encarar seriamente nossos “limites”. Assim, outro caminho que muitas culturas indígenas nos ensinam é o caminho da limitação e da “suficiência”. Territorializar-se, não esqueçamos, é sempre também, a arte de conceber e de conviver com nossos limites. Relembrando Heidegger, comentado no capítulo 7, o limite não é onde algo termina, mas onde algo “começa a ser”, ou seja, trata-se muito mais de um espaço relacional, em devir, do que de um espaço absoluto – ainda

que esse princípio se relativize conforme a escala, pois nossa limitação planetária parece, cada vez mais, beirar –ou se confrontar com– o absoluto.

É de-limitando que encontramos um novo caminho, como se o limite estabelecesse não um fim, mas uma dobra, uma inflexão, um redirecionamento. No devir territorial, então, a pergunta é que limites para qual futuro, para qual arranjo espacial pretendemos seguir. Como comenta Santos (2019), “ganhar ou perder uma luta acaba sempre por ser um deslocamento de limites” (p. 06). A questão básica, portanto, é aprender a (re)colocar limites. Para Castoriadis (2008), trata-se de um jogo claro:

O que necessitamos não é domínio, mas controle desse desejo de domínio, necessitamos autolimitação. (...) necessitamos eliminar esta loucura da expansão sem limite, necessitamos um ideal de vida frugal, uma gestão de bom pai [*ou mãe*] de família dos recursos do planeta (p. 282).

Não há “humanidade”, ou melhor, mais amplamente, “terrenidade” que suporte o padrão atual de devastação em nome da inovação e da descartabilidade capitalistas constantemente ascendentes, e crescentes também em termos da expansão na desigualdade de acessos. Grande parte dessa necessidade urgente de limitação se deve justamente à brutal desigualdade imposta pela mercantilização/privatização dos territórios e com eles das diversas dimensões da vida. Daí, como vimos através da experiência de Cherán, a necessidade de expandir novas/velhas territorializações do comum, especialmente onde a chamada natureza ainda consegue prevalecer.

Controlar/delimitar o espaço, territorializar-se no sentido de exercer controle sobre o que está sendo ameaçado (no limite, a própria vida), significa, portanto, garantir nossos espaços de usufruto coletivo, balizados também pela consciência de nosso destino comum. Quando Castoriadis fala de “desejo de domínio”, ele ressalta que estamos lidando concomitantemente com poder e desejo. Por isso, como afirma Hutta (2020), o território não pode ser visto sem

os múltiplos afetos e desejos que fortalecem ou debilitam o poder – como o medo, o prazer, a dor, a angústia, o amor.

Nossa sensibilidade e nossa paixão –e, para muitos, a própria espiritualidade– mobilizadoras também exercem forte interferência em nossos processos de des-territorialização. Podemos abandonar um território por medo ou nos apropriarmos dele por apreço. E há ainda, não esqueçamos, os que se des-reterritorializam movidos pela crença em um mito ou divindade.

Deleuze, em um certo contraponto a Foucault, chega a afirmar que o poder é uma “afecção do desejo”. Mais do que nunca, é necessário reconhecer que muitos de nós são/somos mobilizados por paixão e/ou fé, que nossos poderes podem ser muito distintos segundo as sensibilidades, emoções e crenças que nos movem. Mbembe (2018) dirá que nosso desejo de reconhecimento e inclusão na diferença não é apenas um desejo de (mais) poder, “também pode ser o desejo de ser protegido [de ser cuidado], de ser poupado, de ser preservado do perigo” (p. 306) – isso, é claro, sem deixar de envolver relações de poder, pelo menos no amplo sentido foucaultiano de “conduzir [nesse caso, boas] condutas”.

Basta de territórios de intimidação e terror, como vemos nas ameaças de toda ordem mundo afora. Basta de “sacrificar” territórios e pessoas em nome do “desenvolvimento” ou da mera acumulação capitalista, como ficou evidente no combate desigual à recente pandemia de Covid-19 em países como o Brasil e os Estados Unidos. Na verdade, diante da evidência de que a dinâmica das forças da “natureza” também deve obrigatoriamente ser considerada em nossos processos de territorialização, não há como falarmos de território apenas como delimitação e controle físico de um espaço, obsessão que, no seu extremo, levou à naturalização da propriedade privada da terra.

Assim, é hora de reconhecer que, mais até do que *controlar* um território, precisamos *integrar-nos* territorialmente, ou seja, assumindo nossa condição terrena-territorial, é preciso encarar o *devir* (outro) território – um território que por não representar apenas, de

forma isolada, o fortalecimento do poder, “devém” (e advém de) um ambiente, uma paisagem, um lugar. Essa integração nos obriga a reconhecer que, ao lutar por território, não estamos somente lutando por direitos “humanos”, lutamos e defendemos também os não-humanos, tudo aquilo a que denominamos, hoje em dia, direitos da natureza (Gudynas, 2019).¹⁵⁵

É cada vez mais sobre, ou melhor, *com* a chamada natureza – e suas forças, conhecidas ou desconhecidas (que muitos veem como “espirituais”) – que se desdobram nossas relações “sociais” de poder. Um poder que, como vimos, não é apenas um poder *contra*, pois não nos territorializamos apenas a partir da resistência a ameaças e/ou em conflitos abertos (frente a um inimigo, enfim), mas também um poder *com*, a partir da necessidade da instituição, da preservação e do fortalecimento dos comuns, com toda a solidariedade, a responsabilidade e o cuidado coletivos que eles implicam.

Devir multiterritorial, essa consciência plena dos múltiplos territórios/múltiplas territorialidades que habitamos – e que nos habitam –, significa também pensar (e praticar), ao mesmo tempo, um e diferentes territórios-devir. *Transterritorialidades* que nos atravessam em múltiplas escalas, ou o constante acionar e transitar em territorialidade alheia, sem descuidar ou deixar de prezar as mais próximas, aquelas que concebemos mais direta e afetivamente como “nossas”. Múltiplos mundos, inclusive de animais e plantas em interação com os chamados seres inanimados, conjugação impregnada de disputas e incertezas que faz, ao mesmo tempo, a riqueza e o drama de nossa existência sobre a Terra – o conjunto do planeta que, no fim das contas, é o espaço que decididamente está em jogo –.

¹⁵⁵ Michel Serres (1991), em defesa de um “contrato [também] natural”, já afirmava: “A Declaração dos direitos do homem (...) assim como o contrato social, ignora e se silencia acerca do mundo. (...) teve o mérito de dizer: ‘todo homem’ e a fraqueza de pensar ‘apenas os homens’ ou os homens sozinhos. (...) Os próprios objetos são sujeitos de direito e não mais simples suportes passivos da apropriação, mesmo coletiva” (pp. 48-50). Para o debate sobre a colonialidade/descolonização dos direitos humanos, ver Maldonado-Torres, 2017.

Territórios-devir do bem-(com)viver contra as ameaças de exploração, opressão, devastação e despojo –o desastre, enfim–, na esperança ativa por transformar o patriarcalismo hierárquico hegemônico na pátria/mátria heterárquica capaz de gestar o aconchego partilhado que tanto almejamos.

Referências bibliográficas

Acosta, A. e Brand, U. (2018). *Pós-extrativismo e decrescimento: saídas do labirinto capitalista*. São Paulo: Elefante.

Affonso da Silva, S. (2016). *O planejamento regional brasileiro pós-constituição federal de 1988*. São Paulo: Annablume.

Agamben, G. (2011). *O Aberto: o homem e o animal*. Lisboa: Edições 70. (Original publicado em 2002).

Agamben, G. (2013). Por uma teoria da potência destituente. *Punkto*. <http://www.revistapunkto.com/2015/05/por-uma-teoria-da-potencia-destituente.html>

Agnew, J. (1994). The Territorial Trap: The Geographical Assumptions of International Relations Theory. *Review of International Political Economy*, 1(1), 53-80.

Aguiar, F. e Vasconcelos, S. (2004). O conceito de transculturação na obra de Angel Rama. In: Abdala Jr., B. (Org.). *Margens da Cultura: mestiçagem, Hibridismo e outras misturas*. São Paulo : Boitempo.

Albert, C. e Kouvouama, A. (Org.). (2013). *Déterritorialisation: effet de mode ou concept pertinent*. Pau: Presses Universitaires de Pau.

Albuquerque Jr. (1999). *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez.

Allen, J. (2003). *Lost Geographies of Power*. Malden e Oxford: Blackwell.

Alliès, P. (1980). *L'invention du territoire*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Alvarez Hernández, G. (2015). *El imaginario social de los grupos de autodefensa en Michoacán: los casos de Cherán y Tepalcatepec* [Tese de Licenciatura em Psicologia Social, Universidad Autónoma de México].

Amin, A. (2004). Regions unbound: towards a new politics of place. *Geografiska Annaler B*, 86(1), 33-44.

Anderson, B. (1989). *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática. (Original publicado em 1983).

Anderson, K. (2019). *Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*. São Paulo: Boitempo. (Original publicado em 2000).

Andrade, O. (1970). *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Andrade, O. (1995). *A Utopia Antropofágica* (2ª. ed.). Rio de Janeiro: Globo. (Original publicado em 1928)

Andrade Zurita, S., Garcia Oliva, M. e Yungán, R. (2017). La Pachamama: mujeres trabajando con lo que la tierra nos da. In: Lima, E. F. e Aurazo, C. (Orgs.). *Identidade e diversidade cultural na América Latina*. Porto Alegre: Editora Fi.

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. Madri: Capitán Swing Libros. (Original publicado em 1987).

Aragón Andrade, O. (2016). ¿Por qué pensar desde las epistemologías del sur? La experiencia política de Cherán. Un alegato por la igualdad e interculturalidad radical en México. *Nueva Antropología*, 29(84).

Ardao, A. (1980). *Genesis de la idea y el nombre América Latina*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

Ardrey, R. (1969). *The territorial imperative: a personal inquiry into the animal origins of property and nations*. Londres e Glasgow: Collins.

Arendt, H. (2004a). *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Arendt, H. (2004b). *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva.

- Arrighi, G. (1996). *O longo século XX*. Rio de Janeiro: Contraponto, São Paulo: EdUNESP. (Original publicado em 1994).
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11, 89-117.
- Ballestrin, L. (2017). Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. *Revista de Ciências Sociais*, 60(2), 505-540.
- Barnsley, J. (2006). *El cuerpo como territorio de la rebeldía*. Caracas: Unear-te.
- Barrera de la Torre, G. (2018). Las “otras” geografías en América Latina: alternativas desde los paisajes del pueblo Chatino. *Íconos*, 16, 33-50.
- Bartra, A. (2014). Con los pies sobre la tierra: “No nos vamos a ir”. In: Matias Alonso, M. et al. (Orgs.). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados.
- Beals, R. L. (1992). *Cherán: un pueblo de la sierra*. Zamora: El Colegio de Michoacán. (Original publicado em 1946).
- Berdoulay, V. (2017). *A Escola Francesa de Geografia: uma abordagem contextual*. São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1981).
- Bernardino-Costa, J. (2016). A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! *Civitas*, 16(3), 504-521.
- Berque, A. (2001). *Écoumène: Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- Besserer, F. (2016). Identidade nacional, identificação e corpo. In: Sallum Jr., B. et al. (Orgs.). *Identidades*. São Paulo: Edusp.
- Biersteker, T. (2001). State, Sovereignty and Territory. In: Carlsnaes, W., Risse, T. e Simmons, B. (Orgs.). *Handbook of International Relations*. Londres: Sage.
- Blaser, M. (2018). Uma outra cosmopolítica é possível? *Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2), 14-42.

Bocarejo Suescún, D. (2015). *Tipologías y topologías indígenas en el conflicto colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Pontificia Universidad Javeriana e Universidad del Rosario.

Boelens, R. et al. (2016). Hydrosocial territories: a political ecology perspective. *Water International*, 1(41), 1-14.

Boldrini, P. (2013). *Des-reterritorialización forzada de comunidades indígenas en Tucumán: cambios y persistencias en la década 2003-2013* [Trabalho final apresentado para conclusão do curso “El debate sobre los procesos de des-territorialización y regionalización en Geografía”, Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidad Nacional de Tucumán].

Bonnemaison, J. (1981). Voyage autour du territoire. *L'Espace Géographique*, X(4).

Bonnemaison, J. (1984). The tree and the canoe: roots and mobility in Vanuatu societies. *PacificViewpoint*, 25(2).

Bonnemaison, J. (2000). *La Géographie Culturelle*. Paris: CTHS. (Original publicado em 1995).

Bourdieu, P. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa e Rio de Janeiro: Bertrand Brasil e Difel.

Bourdieu, P. (1998). Efeitos de lugar. In: Bourdieu, P. (Org.). *A miséria do mundo* (pp. 159-166). Petrópolis: Vozes.

Braudel, F. (1983). *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Lisboa: Martins Fontes. (Original publicado em 1946).

Brown, W. (2009). *Murs: les murs de separation et le déclin de la souveraineté*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

Brubaker, R. e Cooper, F. (2000). Beyond ‘identity’. *Theory and Society*, 29, 1-47.

Brubaker, R., Loveman, M. e Stamatov, P. (2004): Ethnicity as cognition. *Theory and Society*, 33, 31-64.

Burke, P. (2003). *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora da Unisinos.

Buttler, J. (2018). *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* (pp. 11-25). ACSUR-Las Segovias.
- Calheiros, O. (2014). *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani* [Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Calveiro, P. (2014). Repensar y ampliar la democracia. El caso del Municipio Autónomo de Cherán K'eri. *Argumentos*, 75.
- Campos, L. E. (2017). Los negros no cuentan. Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática. *Revista Antropologías del Sur*, 8, 15-31.
- Canclini, N. (1998). *Culturas Híbridas*. São Paulo: EdUSP. (Original publicado em 1989).
- Cardoso de Oliveira, R. (1966). A noção de colonialismo interno na etnologia. *Tempo Brasileiro*, 4(8), 105-112.
- Carelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje: colonialism y racialización*. Temuco: Ed. UFRO; Buenos Aires: CLACSO.
- Carlos, A. F. (2011). *A condição espacial*. São Paulo: Contexto.
- Casey, E. (1998). *The fate of place: a philosophical history*. Berkeley, Los Angeles e Londres: Berkeley University Press.
- Castoriadis, C. (1990). *Le Monde Morcelé: les carrefours du labyrinthe III*. Paris: Seuil.
- Castoriadis, C. (2008). Briser le clôturé. In: Bachofen, B., Elbaz, S. e Poitier, N. (Orgs.). *Cornelius Castoriadis: réinventer l'autonomie*. Paris : Éditions du Sandre.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michel Foucault y la decolonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172.
- Castro-Gómez, S. e Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: Castro-Gómez, S. e Grosfoguel, R. (Orgs.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más*

allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Castro, J. (1980). *Geografia da fome: dilema brasileiro – pão ou aço*. Rio de Janeiro: Antares e Achiame. (Original publicado em 1946).

Cataia, M. (2010). Fronteiras: territórios em conflitos. *Geografia em questão*, 3(1). <http://e-revista.unioeste.br/index.php/geoemquestao/issue/view/350/showToc>

Cejas, S. (2017). Participación del Consejo Mayor de Cherán. In: Autoría Colectiva. *Cherán K'eri. 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. Cherán: Consejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.

Césaire, A. (1956). *Carta a Maurice Thorez*. https://4edu.info/index.php/Aim%C3%A9_C%C3%A9saire:_Carta_a_Maurice_Thorez

Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa.

Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton e Oxford : Princeton University Press.

Chamayou, G. (2015). *Teoria do Drone*. São Paulo: CosacNaify.

Chávez, H. (2007). *Presentación del Proyecto de Reforma Constitucional ante la Asamblea Nacional, por parte del presidente Hugo Chávez*. Palacio Federal Legislativo, 15 de agosto. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=55013>

Chávez, P. (2017). Participación del Consejo Mayor de Cherán. In: Autoría Colectiva. *Cherán K'eri. 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. Cherán: Consejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.

Clastres, P. (1978). *A sociedade contra o Estado: pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

Clastres, P. (2011). *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify. (Original publicado em 1980).

Coelho Neto, A. (2013). Componentes definidores do conceito de território: a multiescalaridade, a multidimensionalidade e a relação espaço-poder. *GEOgraphia*, 29.

Colectivo miradas críticas del territorio desde el feminismo. (2017). *Ma-peando el cuerpo-territorio: guía metodológico para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: CLACSO.

Colin, A. (2017). Introducción. In: Autoría Colectiva. *Cherán K'éri. 5 años de autonomía. Por la seguridad, justicia y la reconstitución de nuestro territorio*. Cherán: Consejo Mayor de Gobierno Comunal de Cherán.

Crang, M. e Thrift, N. (2000). Introduction. In: Crang, M. e Thrift, N. (Orgs.). *Thinking Space*. Londres e Nova York : Routledge.

Creswell, T. (2006). *On the move: mobility in the modern western world*. Nova York: Routledge.

Cruz, V. C. (2013). Das lutas por redistribuição de terra às lutas pelo reconhecimento de territórios: uma nova gramática das lutas sociais. In: Acselrad, H. (Org.). *Cartografia social, terra e território*. Rio de Janeiro: IPPUR/UFRJ.

Cruz, V. C. (2017). Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: Cruz, V. C. e Oliveira, D. A. (Org.). *Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Letra Capital.

Cruz Hernández, D. T. (2017). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, 12(1), 35-46.

Dardot, P. e Laval, C. (2015). Propriedade, apropriação social e instituição do comum. *Tempo Social*, 27(1).

Dardot, P. e Laval, C. (2017). *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo.

Deleuze, G. (1988). *O abecedário de Gilles Deleuze*. <https://drive.google.com/file/d/0B347KgD-3KhNcGdBemhqS3N0b1U/view>

- Deleuze, G. (1992). "Post-Scriptum" sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. São Paulo: Editora 34. (Original publicado em 1990).
- Deleuze, G. (1999). *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G. (2002). A imanência: uma vida. *Educação & Realidade*, 27(2).
- Deleuze, G. (2003). *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (s/d). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim. (Original publicado em 1972).
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Eodipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux: capitalisme et schizophrénie?* Paris: Minuit.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1996). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (Original publicado em 1980).
- Deleuze, G. e Guattari, F. (1997). *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (Original publicado em 1980).
- De Paula, F. C. (2011). Sobre a dimensão vivida do território: tendências e a contribuição da fenomenologia. *GeoTextos*, 7(1).
- Díaz-Polanco, H. (1992). Autonomía y cuestión territorial. *Estudios Sociológicos*, X(28), 77-101.
- Dosse, F. (1992). *A história em migalhas - dos Annales à nova História*. São Paulo: Ensaio, Campinas: Ed. da Unicamp.
- Dunayevskaya, R. (2000). *Marxism and freedom: from 1886 until today (1958)*. Amherst: Humanity Book.
- Dussell, E. (2006). *20 Tesis de Política*. México: Siglo XXI e CREFAL.
- Dussell, E. (2016). Transmodernidade e interculturalidade: interpretando a partir da filosofia da libertação. *Sociedade e Estado*, 31(1), 51-73.
- EcheverrÍ, J. A. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: diálogo intercultural? In: Surrallés, A. e García Hierro, P. (Orgs.).

- Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Echeverr, J. e Botero, R. (2002). Política territorial o territorializar la política: la Dirección Territorial Orinoquía Amazonía. In: *Parques con la gente II: política de participación social en la conservación. Unidad Administrativa Especial del Sistema de Parques Naturales de Colombia*. Bogotá: Ministerio del Medio Ambiente.
- Elden, S. (2013). *The birth of territory*. Chicago: Chicago University Press.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social*, 41.
- Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. In: Gudynas, E. et al. *Rescatar la esperanza: más allá del neoliberalismo y el progresismo*. Barcelona: Entre Pueblos.
- Escobar, A. (2018a). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: NAULA.
- Escobar, A. (2018b). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Esterman, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Esterman, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad. *Polis*, 38. <http://journals.openedition.org/polis/10164>
- Estrada Castañon, A. (2014). La policía comunitaria de Guerrero y los grupos de autodefensa: legitimidad y desafíos frente a la crisis del Estado Mexicano. In: Matias Alonso, M. et al. (Org.). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Cámara de Diputados.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Fausto, J. (2020). *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: N-1 edies.

- Ferretti, F. (2018). Geographies of internationalism: radical development and critical geopolitics from the Northeast of Brazil. *Political Geography*, 63, 10-19.
- Ferretti, F. e Pedrosa, B. V. (2018). Inventing critical development: a Brazilian geographer and his Northern networks. *Transactions Inst. British Geographers*, 43, 703-717.
- Ferretti, F. (2019). Decolonizing the Northeast: Brazilian Subalterns, Non-European Heritages, and Radical Geography in Pernambuco. *Annals of the American Association of Geographers*, 109(5), 1632-1650.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1984a). *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes. (Original publicado em 1975).
- Foucault, M. (1984b). *História da Sexualidade II, O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1986). Of other spaces. *Diacritics*, 16(1). (Original publicado em 1967).
- Foucault, M. 1995. O sujeito e o poder. In: Rabinow, P. e Dreyfus, H. *Michel Foucault : uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2001). Outros Espaços. In: *Ditos e Escritos III: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Original publicado em 1967).
- Foucault, M. (2002). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1976).
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique*. Paris; Gallimard-Le Seuil.
- Foucault, M. (2008). *Segurança, território e população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Frehse, F. (2013). O espaço na vida social: uma introdução. *Estudos Avançados*, 27(79), 69-74.
- Frémont, A. (1976). *La región, espace vécu*. Paris: PUF.

- Freyre, G. (1998). *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record. (Original publicado em 1933).
- Gasparello, G. (2018). Conflicto, respuestas comunitarias a la violencia y formación de paz en Cherán, Michoacán. *Revista de Cultura de Paz*, 2.
- Generoso, V. H. (2013). Devoração ou hospitalidade? *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, 16(1), 160-171.
- Germani, G. (1964). *La sociología en la América Latina: problemas y perspectivas*. Buenos Aires; Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Giebler, C. (2010). Conceptos de inter-, trans-, e intraculturalidad en la educación. In: Ströbele-Gregor, J., Kaltmeier, O. e Giebler, C. (Orgs.), *Construyendo interculturalidad: pueblos indígenas, educación y políticas de identidad en América Latina*. Frankfurt: Ediciones GTZ.
- Glissant, E. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora da UFJF. (Original publicado em 1996).
- Goettert, J. e Mondardo, M. (2009). O “Brasil migrante”: gentes, lugares e transterritorialidades. *GEOgraphia*, 21.
- Gomes, H. G. (2005). Antropofagia. In: Figueiredo, E. (Org.). *Conceitos de cultura e literatura*. Juiz de Fora: UFJF.
- Gomes, P. C. (1995). O conceito de região e sua discussão. In: Castro, I., Gomes, P. e Corrêa, R. (Orgs.). *Geografia: Conceitos e Temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Gomes, P. C. (2013). *O lugar do olhar: elementos para uma Geografia da visibilidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Gomes, P. C. (2017). *Quadros geográficos: uma forma de ver, uma forma de pensar*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- González Casanova, P. (1965). Internal Colonialism and National Development. *Studies in Comparative International Development*, 1(4).
- González Casanova, P. (2007). Colonialismo interno (uma redefinição). In: Borón, A. et al. (Orgs.). *Teoria Marxista hoje: problemas e perspectivas*. São Paulo: CLACSO.

González Casanova, P. (2015). La Sociedad plural: la democracia en México. In: Roitman Rosemann, M. (Org.). *Pablo González Casanova - Antología. De la Sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. México: Siglo XXI e Buenos Aires: CLACSO. (Original publicado em 1965).

González Casanova, P. (2015). El colonialismo interno. In: Roitman Rosemann, M. (Org.). *Pablo González Casanova - Antología. De la Sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. México: Siglo XXI e Buenos Aires: CLACSO. (Original publicado em 1969).

Gottman, J. (1973). *The significance of territory*. Charlottesville: The University Press of Virginia.

Gramsci, A. (1987). *A questão meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Gramsci, A. (2011). Dos Cadernos do Cárcere. In: Coutinho, C. (Org.). *O leitor de Gramsci: escritos escolhidos 1916-1935*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Original publicado em 1929-1935).

Grataloup, C. (1991). Les régions du temps. In: *Périodes. La construction du temps historique*. Paris : Editora da EHESS e Histoire au Présent.

Grataloup, C. (2003). Les périodes de l'espace. *EspacesTemps*, 82-83, 80-86.

Grataloup, C. (2006). Os períodos do espaço. *GEOgraphia*, 16.

Grigg, D. 1974 (1967) Regiões, modelos e classes. In: Chorley, R. e Haggett, P. (Orgs.). *Modelos Integrados em Geografia*. São Paulo: Editora da USP e Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.

Grosfoguel, R. (2005). The Implications of Subaltern Epistemologies for Global Capitalism: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. In: Appelbaum, R. P. e Robinson, W. I. (Orgs.). *Critical Globalization Studies*. Londres e Nova York: Routledge.

Grosfoguel, R. (2010). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: Santos, B. S. e Meneses, M. P. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

- Grossberg, L. (1993). Cultural Studies and/in New Worlds. *Cultural Studies in Mass Communication*, 10, 1-22.
- Grossberg, L. (1996). The space of culture, the power of space. In: Chambers, I. e Curti, L. *The Post-Colonial Question: common skies, divided horizons*. Londres e Nova York : Routledge.
- Grosz, E. (1989). *Sexual subversion*. Sydney : Allen e Unwin.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies : toward a corporeal feminism*. Bloomington : Indiana University Press.
- Gudynas, E. (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. In: CAAP y CLAES. *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular y Centro Latino Americano de Ecología Social.
- Gudynas, E. (2019). *Direitos da natureza: ética biocêntrica e políticas ambientais*. São Paulo: Elefante.
- Gutiérrez, D. I. (2016). *Sociedades Otras: recuperación, reconfiguración y resignificación territorial en México. Aproximaciones a la expresión territorial zapatista en Chiapas (2000-2016)* [Tese de doutorado em Estudos Sociais Agrários, Universidad Nacional de Córdoba].
- Haesbaert, R. (1988). *RS: Latifúndio e identidade regional*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Haesbaert, R. (2002). *Territórios alternativos*. São Paulo: Contexto e Niterói: EdUFF.
- Haesbaert, R. (1996). O binômio território-rede e seu significado político-cultural. In: *A Geografia e as transformações globais: conceitos e temas para o ensino*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- Haesbaert, R. (1997). *Des-territorialização e identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste*. Niterói: EdUFF.
- Haesbaert, R. (2003). Morte e vida da região: antigos paradigmas e novas perspectivas da Geografia regional. *Anais do XXII EEG Rio Grande*. Rio Grande: FURG.
- Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Haesbaert, R. (2007). Território e multiterritorialidade: um debate. *GEOgraphia*, 17.

Haesbaert, R. (2009a). Prefácio. In: Ribeiro, M. e Milani, C. (Org.). *Compreendendo a complexidade socioespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: EDUFBA.

Haesbaert, R. (2009b). Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: Saquet, M. e Sposito, E. (orgs.) *Território e territorialidades*. São Paulo: Expressão Popular.

Haesbaert, R. (2010a). *Regional-Global: dilemas da região e da regionalização na Geografia contemporânea*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Haesbaert, R. (2010b). Território e região no desafio dos conceitos para uma política de ordenamento territorial. In: Coelho Neto, A. et al. (Org.). *(Geo)grafias dos movimentos sociais*. Feira de Santana: UEFS.

Haesbaert, R. (2013). A global sense of place and multi-territoriality: notes for dialogue from a « peripheral » point of view. In: Featherstone, D. e Painter, J. (Orgs.). *Spatial Politics: essays for Doreen Massey*. Chichester: Wiley-Blackwell.

Haesbaert, R. (2014a). *Viver no Limite*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Haesbaert, R. (2014b). Sobre a “Geografia del Peru” de Javier Pulgar Vidal. *Terra Brasilis (Nova Série)*, 3. <https://doi.org/10.4000/terrabrasilis.952>

Haesbaert, R. (2015). Des-regionalizando o Vale (Prefácio). In: Servilha, M. *Quem precisa de região? O espaço (dividido) em disputa*. Rio de Janeiro: Consequência.

Haesbaert, R. (2019). Muros como tecnologías y dispositivos territoriales de control. *Punto Sur* n. 1, 81-103.

Haesbaert, R. e Mondardo, M. (2010). Transterritorialidade e antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana. *GEOgraphia*, 24.

Halvorsen, S. (2019). Decolonising territory: dialogues with Latin American knowledges and grassroots strategies. *Progress in Human Geography*, 43(5), 790-814.

- Harvey, D. (1980). *A justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec.
- Harvey, D. (1991). *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1989).
- Harvey, D. (1994). The social construction of space and time: a relational theory. *Geographical Review of Japan*, 67(2).
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press
- Harvey, D. (2004). *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola.
- Harvey, D. (2012). O espaço como palavra-chave. *GEOgraphia*, 14(28). (Original publicado em 2006).
- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Barcelona: Planeta-De Agostini. (Original publicado em 1927).
- Heidegger, M. (2006). Bâtir habiter penser. In: *Essais et conférences*. Paris: Gallimard. (Original publicado em 1954).
- Heidrich, A. (2017). Vínculos territoriais – discussão teórico-metodológica para o estudo das territorialidades locais. *GEOgraphia*, 19(39).
- Helena, L. (1983). *Uma literatura antropofágica*. Fortaleza: UFC.
- Hissa, C. (2002). *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise contemporânea*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Hutta, S. (2020). Territórios Afetivos: cartografias do aconchego como cartografias de poder. *Caderno Prudentino de Geografia*, 42(2), 63-89.
- Holzer, W. (1997). Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. *Território*, 3.
- Hughes, S. (2020). On resistance in Human Geography. *Progress in Human Geography*, 44(6), 1141-1160.
- IBGE/Conselho Nacional de Geografia (1956). *Tipos e aspectos do Brasil (excertos da Revista Brasileira de Geografia)* (6ª. ed.).
- Jameson, F. (1991). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona : Paidós. (Original publicado em 1984).

- Jáuregui, C. (2005). *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y Consumo en América Latina*. Havana e Córdoba: Casa de las Américas.
- Jeffrey, A. (2020). Legal Geography II: bodies and law. *Progress in Human Geography* v. 44, n. 5, p. 1004-1016.
- Jonas, A. (2012). Region and Place: Regionalism in question. *Progress in Human Geography*, 36(2), 263-272.
- Jonas, A. (2013). Place and Region III: Alternative regionalisms. *Progress in Human Geography*, 37(60), 822-828.
- Klein, N. (2008). *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de catástrofe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Kraniauskas, J. (1992). Hybridism and Reterritorialization. *Travesía*, 1(2).
- Kümin, B. e Osborne, C. (2013). At home and in the workplace: a historical introduction to the «spatialturn». *History and Theory*, 52, 305-318.
- La Cadena, M. e Blaser, M. (2018). *A world of many worlds*. Duke e Londres : Duke University Press.
- Lacoste, Y. (1976). *La Géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*. Paris: François Maspero.
- Lacoste, Y. (1988). *A Geografia, isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. Campinas : Papirus.
- Lacoste, Y. (1989). Braudel geógrafo. In: Lacoste, Y. (Org.). *Ler Braudel*. Campinas; Papirus.
- Lafont, R. (1971). *La revolución regionalista*. Barcelona: Ariel. (Original publicado em 1967).
- Lander, E. (Org.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales - perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Latouche, S. (2012). *O desafio do descrescimento*. Lisboa: Instituto Piaget. (Original publicado em 2006).
- Latouche, S. (2014). *Límite*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Original publicado em 2012).

- Latour, B. (1994). *Jamais Fomos Modernos*: Ensaio de Antropologia Simétrica. São Paulo: Editora 34. (Original publicado em 1991).
- Lazzari, A. e Lenton, D. (2018, novembro). Domesticar, conquistar, reparar: ensayos sobre las memorias argentinas del olvido del indígena. *Etnografías: revista del Centro de Estudios en Antropología*.
- Leal, P. C. (2014). Sobre Bestas e Mapas: notas introdutórias sobre a Virada Animal na Geografia Humana contemporânea. *GEOgraphia*, 16(31), 51-75.
- Lefebvre, H. (1986). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos. (Original publicado em 1974).
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madri: Capitán Swing Libros. (Original publicado em 1974).
- Lepecki, A. (2011). Coreopolítica e coreopolícia. *Ilha*, 13(1), 41-60.
- Lévy, J. (1992). A-t-on encore (vraiment) besoin du territoire? *Espaces-Temps: Les Cahiers*, 51-52.
- Lévy, J., Durand, M. e Retaillé, D. (1992). *Le Monde, Espaces et Systèmes*. Paris : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Lima, E. (2007). Do corpo ao espaço: contribuições da obra de Merleau-Ponty à análise geográfica. *GEOgraphia*, 9(18), 65-84.
- Lima, I. (2020). Por uma geopolítica dos corpos sensíveis. *Paisagens Híbridas*. <https://paisagenshibridas.eba.ufrj.br/2020/04/01/a-condicao-geopolitica-dos-corpos-sensiveis>
- Lindón, A. (2012). Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia un renovado *betweeness*. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 11(33), 698-723.
- Little, P. (2005). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. *Anuário Antropológico 2002-2003*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Llaitul, H. e Arrate, J. (2012). *Weichan: conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago : Ceibo.
- Lussault, M. (2007). *L'Homme Spatial: la construction sociale de l'espace humain*. Le Paris : Seuil.

Machado, L. (1998). Limites, fronteiras, redes. In: Strohaecker, T. et al. (Org.). *Fronteiras e Espaço Global*. Porto Alegre: Associação dos Geógrafos Brasileiros.

Machado, T. (2016). Da formação social em Marx à formação socioespacial em Milton Santos: uma categoria geográfica para interpretar o Brasil? *GEOgraphia*, 18(38), 71-98.

Maciel, L. C. (2019). Perspectivismo Ameríndio. In: *Enciclopédia de Antropologia*. Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. <http://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amer%C3%ADndio>

Magnaghi, A. (2014). *La biorrégion urbaine: petit traité sur le territoire bien commun*. Paris : Association Culturelle Eterotopia France.

Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 71-114.

Maldonado-Torres, N. (2017). On the coloniality of human rights. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 114, 117-136.

Maltz, B. (1993). Antropofagia: rito, metáfora e pau-brasil. In: Maltz, B., Teixeira, J. e Ferreira, S. *Antropofagia e Tropicalismo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

Mançano Fernandes, B. (2005). Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. *Revista NERA*, 8(6).

Mansilla, B. (2019). Geografías del *no ser*: la zona roja del conflicto mapuche como negación de las ontologías territoriales. In: Núñez, A., Aliste, E. e Molina, R. (Orgs.). *(Las) Otras Geografías em Chile: perspectivas sociales y enfoques críticos*. Santiago: LOM Ediciones.

Marchand, G., Benhammou, F. e Coltro, F. (2018). Geografias animais: perspectivas anglo-saxãs, francesas e brasileiras. *Confins*, 38. <https://doi.org/10.4000/confins.16008>

Markusen, A. (1981). Região e regionalismo: um enfoque marxista. *Espaço e Debates* 1(1). São Paulo: Cortez.

- Markusen, A. (1987). *Regions: the economics and politics of the territory*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- Mariátegui, J. (2008). *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: Expressão Popular e Buenos Aires: CLACSO. (Original publicado em 1928).
- Marimán, J. A. (2017). *Awkantañimülean Mapunkimium. Mañkeñipukintun (Combates por una historia mapuche. La perspectiva de un condor)*. Santiago: Centro de Estudios Rumtun e Fundación Heinrich Böll.
- Marston, S. (2000). The social construction of scale. *Progress in Human Geography*, 24, 219–42.
- Marston, S., Jones, J.P. e Woodward, K. (2005). Human geography without scale. *Transactions of the Institute of British Geographers NS*, 30, 416–32.
- Martins, J. S. (1997). *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec.
- Massey, D. (1994). *Space, place and gender*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- Massey, D. (2004). Filosofia e Política da Espacialidade: algumas considerações. *GEOgraphia*, 4(12), 7-23.
- Massey, D. (2008). *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. (Original publicado em 2005).
- Massey, D. et al. (1998). *Rethinking the Region*. Londres : Routledge.
- Matías Alonso, M. et al. (Orgs.). (2014). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública de la Cámara de Diputados.
- May, J. e Thrift, N. (2001). Introduction. In: May, J. e Thrift, N. (Orgs.). *TimeSpace: geographies of temporality*. Londres e Nova York: Routledge.
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madri: Melusina. (Original publicado em 1999).

- McDowell, L. (1999). *Gender, identity and place: understanding feminist geographies*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- McEwan, C. (2008). *Transnationalism*. In: Duncan, J. et al. (Orgs.). *A Companion of Cultural Geography*. Oxford: Lackwell.
- Memmi, A. (2007). *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Merleau-Ponty, M. (1992). *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1964).
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta de Agostini. (Original publicado em 1945).
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1945).
- Mezzadra, S. e Neilson, B. (2016). *La frontera como método: o la multiplicación del trabajo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Mignolo, W. 2003 (2000). *Histórias locais / Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. e Walsh, C. (2008). *On Decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Mondardo, M. (2009). *Os períodos das migrações: territórios e identidades em Francisco Beltrão/PR* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados].
- Mondardo, M. (2018). *Territórios de trânsito: dos conflitos entre Guarani e Kaiowá, paraguaios e “gaúchos” à produção de multi/transterritorialidades na fronteira*. Rio de Janeiro: Consequência.
- Moore, A. (2008). Rethinking scale as a geographical category: from analysis to practice. *Progress in Human Geography*, 32(2), 203-225.
- Moore, A. (2018). Repensando a escala como uma categoria geográfica: da análise à prática. *GEOgraphia*, 20(42), 3-24.

- Moraes, A. 1988. *Ideologias Geográficas: Espaço, cultura e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- Moraes, A. (2013). *Território na obra de Milton Santos*. São Paulo: Annablume.
- Moreira, R. (2010). *O pensamento geográfico brasileiro: as matrizes brasileiras*. Rio de Janeiro: Consequência.
- Moreiras, A. (2001). *A exaustão da diferença: a política dos estudos culturais latinoamericanos*. Belo Horizonte: EdUFMG.
- Morse, R. (1988). *O espelho de próspero: cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Moura, G. (2017). *Guerra nos mares do Sul: o papel da Oceanografia na destruição de territórios tradicionais de pesca*. São Paulo: Annablume.
- Munanga, K. (2010). Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira. In: Sousa Santos, B. e Meneses, M. (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Nascimento, E. (2003). *O sortilégio da cor*. São Paulo: Selo Negro.
- Nates, C. B. (2010). Soportes teóricos y etnográfico sobre conceptos de territorio. *Revista Co-herencia*, 8(14), 209-229.
- Naylor, L., Daigle, M., Zaragocin, S., Ramírez, M. e Gilmartin, M. (2018). Interventions: Bringing the decolonial to political geography. *Political Geography*, 66, 199-209.
- Neocleous, M. (2008). *Critique of Security*. Montreal e Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Ojeda Dávila, L. (2015). El poder del consenso y las políticas comunitarias. *Política Común*, 7.
- Oliveira, F. (1977). *Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste, planejamento e conflito de classes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Ortiz, F. (1999). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Barcelona: Ariel. (Original publicado em 1940).

Paasi, A. (1996). *Territories, Boundaries and Consciousness*. Chichester: John Wiley.

Panez, A. (2018). Agua-territorio en América Latina: contribuciones a partir del análisis de estudios sobre conflictos hídricos en Chile. *Rupturas*, 8(1), 201-225.

Patton, P. (2000). *Deleuze & the political*. Londres e Nova York: Routledge.

Pereira, E. D. (2014). Resistência descolonial: estratégias e táticas territoriais. *Terra Livre*, 2(43), 17-55.

Phelan, J. L. (1968). Pan-latinism, French intervention in México (1861-1867) and the genesis of the idea of Latin America. In: Ortega e Medina, J. A. (orgs.). *Conciencia y autenticidad históricas: escritos en homenaje a Edmundo O' Gorman*. México: UNAM.

Pile, S. (1996). *The body and the city: psychoanalysis, space and subjectivity*. Londres e Nova York: Routledge.

Pile, S. e Nast, H. (1996). *Places through the body*. Londres e Nova York: Routledge.

Porto-Gonçalves, C. W. (2001). *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto.

Porto-Gonçalves, C. W. (2002). Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: Ceceña, A. e Sader, E. (Org.). *A guerra infinita: hegemonia e terror mundial*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: LPP e Buenos Aires: CLACSO.

Porto-Gonçalves, C. W. (2003). *Geografando: Nos varadouros do mundo*. Brasília: IBAMA.

Porto-Gonçalves, C. W. (2009). *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina*.: Geografía de los movimientos sociales en América Latina. Maracaibo: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.

Porto-Gonçalves, C. W. (2013) La reinención de los territorios: la experiência latino-americana y caribeña. In: Porto-Gonçalves, C. W. *Territorialidades y lucha por el territorio em América Latina*. Lima: Unión Geográfica Internacional. (Original publicado em 2008).

- Pulgar Vidal, J. (1987). *Geografía del Perú*. Lima: Promoción Editorial Inca S.A.
- Queiroz, M. J. (1997). *A América sem nome*. Rio de Janeiro: Agir.
- Quental, P. (2012). A latinidade do conceito de América Latina. *GEOgraphia*, 14, 46-75.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2005). Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, 19(55), 9-31.
- Quijano, A. (2010). Colonialidade do poder e classificação social. In: B.S. Santos e M. Meneses (Eds.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Quijano, A. (2014). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano Valencia, O. (2013). Economía, ecosimias y perspectivas decoloniales. Elementos sobre visiones y practicas de diferencia económico/cultural. In: Walsh, C. *Pedagogías decoloniales: prácticas de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Vol. 1. Quito: Abya-Yala.
- Quintero Weir, J. A. (2019). *Fazer comunidade: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela*. Porto Alegre: Deriva.
- Radcliffe, S. (2017). Decolonising geographical knowledge. *Transactions of the Institute of British Geographies*, 43(3), 329-333.
- Radcliffe, S. e Radhuber, I. (2020). The political geographies of D/decolonization: variegation and decolonial challenges of/in Geography. *Political Geography*, 78.
- Raffestin, C. (1993). *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática. (Original publicado em 1980).
- Rama, A. (2007). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego.

Ramírez Cuevas, J. (2014). Policías comunitarias y grupos de autodefensa: muy diferentes. In: Matias Alonso, M. et al. (Org.). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. México: Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública Cámara de Diputados.

Rancière, J. (2003, 21 de setembro). O princípio da insegurança. *Folha de São Paulo*.

Ratzel, F. (1988). *Géographie Politique*. Paris : Economica. (Original publicado em 1897).

Ratzel, F. (2019). O espaço de vida: um estudo biogeográfico (1ª, 2ª e 3ª parte). *GEOgraphia*, 45 a 47. (Original publicado em 1901).

Restrepo, E. e Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Revel, J. (1998). *Jogos de Escalas*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora.

Ribeiro, A. C. (2003). Pequena reflexão sobre categorias da teoria crítica do espaço: território usado, território praticado. In: Souza, M. (Org.). *Território Brasileiro: usos e abusos*. Campinas: Territorial.

Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.

Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

Rivera Cusicanqui, S. R. (2015a). *Sociología de la imagen: ensayos*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. R. (2015b). Contra el colonialismo interno (através de entrevista a Verónica Gago). *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/>

Rivera Cusicanqui, S. R. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos sobre un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. R. (2019, 8 de março). Temos que produzir pensamento a partir do cotidiano. *Agência de Notícias Anarquistas*. <https://noticiasanarquistas.noblogs.org/post/2019/03/08/bolivia-silvia-rivera-cusicanqui-temos-que-produzir-pensamento-a-partir-do-cotidiano/>

- Roitman Rosenmann, M. (2020, 23 de fevereiro). El paraíso perdido de las ciencias sociales latinoamericanas. *La Jornada*. <https://jornada.com.mx/2020/02/23/mundo/018a1mun>
- Rose, G. (1993). *Feminism and Geography: the limits of geographical knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosière, S. (2015). Mundialização e teicopolíticas: análise do fechamento contemporâneo das fronteiras internacionais. *Boletim Gaúcho de Geografia*, 42(2).
- Rubbo, D. (2018). Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui. *Estudos Avançados*, 32(94), 391-409.
- Ruffinelli, J. e Rocha, J. C. (Orgs.). (2011). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: Realizações Editora.
- Sack, R. (1986). *Human Territoriality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sack, R. (1997). *Homo Geographicus: a framework for action, awareness and moral concern*. Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press.
- Saldanha, A. (2007). *Psychodelic White: Goa trance and the viscosity of race*. Minneapolis e Londres: University of Minnesota Press.
- Sandoval, M. et al. (2017). Space, power and locality: the contemporary use of *territorio* in Latin American Geography. *Journal of Latin American Geography*, 16(1).
- Santos, B. S. (2006). *A gramática do tempo: por uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez.
- Santos, B. S. (2019). *O fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Santos, B. S. e Meneses, M. (Orgs.). (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.
- Santos, M. (1979a.) *Economia Espacial: críticas e alternativas*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, M. (1979b). *O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

- Santos, M. (1987). *O espaço do cidadão*. São Paulo: Nobel.
- Santos, M. (1994a). O retorno do território. In: Santos, M. et al. (Orgs.). *Território: Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec e ANPUR.
- Santos, M. (1994b). *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, M. (1996). *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, M. (1999). O território e o saber local: algumas categorias de análise. *Cadernos IPPUR*, XIII(2).
- Santos, M. (2000a). *Território e sociedade: entrevista com Milton Santos*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Santos, M. (2000b). *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. Rio de Janeiro e São Paulo: Record.
- Santos, M. 2009 (1971). *O trabalho do geógrafo no Terceiro Mundo* (5ª. ed.). São Paulo: EdUSP.
- Santos, M. e Silveira, M. (2001). *O Brasil: território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record.
- Saquet, M. (2007). *Abordagens e concepção de território*. São Paulo: Expressão Popular.
- Sayad, A. (1998). *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EdUSP.
- Schiller, N., Basch, L. e Blanc, C. (2019). De imigrante a transmigrante: teorizando a migração transnacional. *Cadernos CERU*, 30(1). (Original publicado em 1995).
- Schwarz, A. e Streule, M. (2020). Introduction to the special issue «Contested urban territories: decolonized perspectives». *Geogr. Helvetica*, 75, 11-18.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México; Era.
- Segato, R. (2013a). Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder. *Revista Casa de las Américas*, 272, 17-39.

- Segato, R. (2013b). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una Antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2019). Las virtudes de la desobediencia. *Revista Anfibia*. <http://revistaanfibia.com/ensayo/virtudes-de-la-desobediencia/>
- Serpa, A. (2013). Espacialidade do corpo e ativismos sociais na cidade contemporânea. *Mercator*, 12(29), 23-30.
- Servilha, M. (2015). *Quem precisa de região? O espaço (dividido) em disputa*. Rio de Janeiro: Consequência.
- Silva, J. e Ornat, M. (2016). Corpo como espaço: um desafio à imaginação geográfica. In: Pires, C., Heidrich, A. e Costa, B. (Orgs.). *Plurilocalidade dos sujeitos: representações e ações no território*. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura.
- Simmel, G. (1997). The sociology of space. In: Frisby, D., Featherstone, M. (Org.). *Simmel on culture*. Londres : Thousand Oaks e Nova Delhi : Sage.
- Simonsen, K. (2005). Bodies, sensations, space and time: the contributions from Henri Lefebvre. *Geografiska Annaler*, 87B(1), 1-14.
- Souza, M. A. (Org.). (2003). *Território Brasileiro: usos e abusos*. Campinas ; Territorial.
- Souza, M. L. (1995). O território, sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: Castro, I. et al. (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Souza, M. L. (2019a). *Territórios e Ambientes*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Souza, M. L. (2019b). Decolonising postcolonial thinking: ethnocentrism and sociocentrism as transideological and multiscalar phenomena. *ACME: an international journal of Critical Geography*, 18(1).
- Spivak, G. (1988). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: Guha, R., Spivak, G. (Org.). *Selected Subaltern Studies*. Oxford e Nova York: Oxford University Press.
- Spivak, G. (1993). Can the subaltern speak? In: Patrick Williams e Laura Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a Reader*. Hemel Hempstead : Harvester Wheatsheaf.

- Stam, R. (1999). Palimpsestic Aesthetics: a meditation on hybridity and garbage. In: May, J. e Tink, J. *Performing Hybridity*. Mineappolis : University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2018). A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 442-464. (Original publicado em 2007).
- Svampa, M. (2016). *Debates Latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Svampa, M. (2019a). *Extractivism in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Svampa, M. (2019b). *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante.
- Tavares dos Santos, J. (1993). *Matuchos: exclusão e luta*. Petrópolis: Vozes.
- Terán, E. (2016). Las nuevas fronteras de las commodities en Venezuela: extractivismo, crisis histórica y disputas territoriales. *Ciencia Política*, 11(21), 251-285.
- Tible, J. (2013). *Marx Selvagem*. São Paulo: Annablume.
- Tomlinson, J. (1999). *Globalisation and Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Torres Caicedo, J. M. (1865). *Unión Latino-Americana, pensamiento de Bolívar para formar un Liga Americana*. Paris; Librería de Rosa y Bouret.
- Turner, F. (2004). O significado da fronteira na história americana. In: Knauss, P. (Org.). *Oeste americano: quatro ensaios de história dos Estados Unidos da América*. Niterói: EdUFF. (Original publicado em 1893).
- Valentine, G. (2001). *Social Geographies: space and Society*. Harlow: Pearson Education.
- Valverde, R. (2012). Corporidade e multiterritorialidade na Geografia cultural: além da dominação, da resistência e da tradição. *Revista do Departamento de Geografia USP, Vol. especial 30 anos*, 4-25.
- Vanier, M. (2008). *Le Pouvoir des Territoires: Essai sur l'Interterritorialité*. Paris : Economica e Anthropos.

- Velázquez Guerrero, V. (2013). *Reconstitución del Territorio Comunal. El movimiento étnico autonómico de San Francisco Cherán, Michoacán* [Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Centro de Investigaciones y Estudios Sociales en Antropología Social].
- Vidal de la Blache, P. (2012). Os géneros de vida na Geografia Humana. In: Ribeiro, G., Haesbaert, R. e Nunes, S. (Orgs.). *Vidal, Vidais: textos de Geografia Humana, Regional e Política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Vidal, L. (2019). Brasil, país da espera. *Confinns* (em linha) 501.
- Virilio, P. (1984). *Guerra Pura*. São Paulo: Brasiliense.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo; Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: elementos para uma Antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2017, 18 de maio). O que estamos vendo no planeta hoje é um combate de povos e não de classes. Ou as classes estão voltando a se redefinir como povos. *BUALA*. <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/o-que-estamos-vendo-no-planeta-hoje-e-um-combate-de-povos-e-nao-de-classes-ou-as-classes>
- Viveiros de Castro, E. (2018). A Antropologia Perspectivista e o método de equivocação controlada. *Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10(5), 247-264. (Original publicado em 2004).
- Viveiros de Castro, E. e Danowski, D. (2014). *Há mundos por vir? Ensaios sobre os meios e os fins*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- von Houtum, H., Kramsch, O. e Zierhofer, W. (2005). Prologue. In: *B/ordering Space*. Aldshot e Burlington : Ashgate.
- Wallerstein, I. (2004). *The World-Systems Analysis: an introduction*. Durham: Duke University Press.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: Castro-Gómez, S. e Grosfoguel, R. (Orgs.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del

Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar e Abya-Yala.

Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: prácticas de resistir, (re)existir y (re)vivir. Vol. 1*. Quito: Abya-Yala.

Warf, B. e Arias, S. (Orgs.). (2009). *The Spatial Turn: interdisciplinary perspectives*. Abingdon e Nova York : Routledge.

Young, R. (2005). *O Desejo Colonial*. São Paulo: Perspectiva. (Original publicado em 1995).

Zaragocin, S. (2018a). La Geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. In: Cruz, D. e Bayon, M. (Orgs.). *Cuerpos, territorios y feminismos*. Quito: Abya-Yala e Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.

Zaragocin, S. (2018b). Espacios acuáticos desde una descolonialidad hemisférica feminista. *Mujer Sapiens*, V(10), 6-19.

Zibechi, R. (2015). *Descolonizar el pensamiento científico y las rebeldías: autonomías y emancipaciones en la era del progresismo*. México: Bajo Tierra.

Zusman, P. (2014). La descripción en Geografía. Un método, una trama. *Boletín de Estudios Geográficos*, 102, 135-149.

Sobre o autor

Rogério Haesbaert é Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense (Niterói-Rio de Janeiro) e do Curso de Pós-Graduação em Políticas Ambientales y Territoriales da UBA (Buenos Aires). Graduado em Licenciatura e Bacharelado em Geografia pela UFSM (Santa Maria-RS), Mestre em Geografia pela UFRJ (Rio de Janeiro), Doutor em Geografia Humana pela USP (São Paulo, com Estágio Doutoral no Instituto de Estudos Políticos de Paris), Pós-Doutorado em Geografia na Open University (Inglaterra) sob supervisão de Doreen Massey. Professor Visitante em diversas universidades na Inglaterra, França, México, Colômbia, Equador e Argentina. Pesquisador nível 1A do CNPq. Experiência nas áreas de Geografia Regional, Geografia Política e Teoria da Geografia, atuando principalmente nos temas: território e des-territorialização, região e regionalização. Autor, entre outros, dos livros *O Mito da Desterritorialização* (também editado em espanhol), *Regional-Global: dilemas da região e da regionalização na Geografia contemporânea* (também editado em espanhol e disponível on line pela CLACSO), *Viver no limite* (também editado em espanhol), *Des-Territorialização e Identidade: a rede 'gaúcha' no Nordeste* e *Territórios Alternativos*. Prêmio Manuel Correia de Andrade-Geógrafo destaque pela ANPEGE). Foi representante da Comissão de Geografia Cultural para a América Latina da União Geográfica Internacional (UGI).



Este livro debate o chamado giro territorial na "América Latina" (questionando esta denominação) em sua relação com as abordagens de(s) coloniais. O território, visto sempre num processo de des-re-territorialização, é tratado tanto na sua acepção de categoria analítica, difundida principalmente a partir de geógrafos críticos, quanto como categoria da prática, envolvida em diversos movimentos sociais, especialmente aqueles dos chamados povos originários ou, no Brasil, tradicionais. Enfatiza-se, assim, a especificidade latino-americana no tratamento da questão, ampliando a concepção de poder dentro da qual o território é construído (poder estatal, econômico, simbólico, afetivo...) nunca dissociando o território como ferramenta analítica e da luta social. Seu caráter múltiplo impõe considerar o giro descolonial como multiterritorial, ligado não apenas à dominação e ao neoextrativismo hegemônicos mas também às diversas e complexas formas de resistência que se manifestam entre grupos subalternos, desde a concepção do corpo como território até a defesa dos territórios de vida mais amplos, em diferentes escalas.

ISBN 978-987-722-832-8

