

ARTIGOS

A CORPORIFICAÇÃO "NATURAL" DO TERRITÓRIO: DO TERRICÍDIO À MULTITERRITORIALIDADE DA TERRA¹

Rogério Haesbaert²

Universidade Federal Fluminense

Enviado em 3 mar. 2021 | Aceito em 17 mar. 2021

Resumo: O conceito de território tem sofrido grandes transformações, exigidas tanto pelas práticas de seu uso quanto pelas mudanças nas dinâmicas de poder, especialmente em relação aos limites a que as relações sociais de poder são submetidas em função das transformações ambientais e das chamadas forças da natureza. Assim como não se pode mais falar de território sem falar de suas bases "naturais", não se pode falar de "poder" sem sua profunda imbricação com as "forças" da natureza. Muitos povos que vivem essa indissociabilidade enfrentam o terricídio, na medida em que a existência de suas culturas depende da interação com um território concreto que está sendo ameaçado. A dimensão material, corpórea e/ou "natural" do território é cada vez mais importante, vista na riqueza múltipla – na multiterritorialidade – de suas manifestações, envolvendo o espaço de todos os seres vivos.

Palavras-chave: território, corporificação, natureza, terricídio, multiterritorialidade

"NATURAL" EMBODIMENT OF TERRITORY: FROM TERRICIDE TO THE MULTITERRITORIALITY OF EARTH

Abstract: The concept of territory has undergone major transformations, required both by the practices of its use and by changes in the dynamics of power, especially in relation to the limits that the social relations of power acquire due to environmental changes and the so-called forces of nature. Just as one cannot speak of territory without speaking of its "natural" bases, one cannot speak of "power" without its deep overlap with the "forces" of nature. Many peoples who live this inseparability face terricide, inasmuch as the existence of their cultures depends on the interaction with a specific territory that is being threatened. The material, corporeal and / or "natural" dimension of territory is increasingly important, seen in the multiple richness - in the multi-territoriality - of its manifestations, involving the space of all living beings.

Keywords: territory, embodiment, nature, terricide, multiterritoriality.

LA CORPORIFICACIÓN "NATURAL" DEL TERRITORIO: DEL TERRICIDIO A LA MULTITERRITORIALIDAD DE LA TIERRA

Resumen: El concepto de territorio ha sufrido importantes transformaciones, requeridas tanto por las prácticas de su uso como por los cambios en las dinámicas del poder, especialmente en relación a los límites a los que se ven sometidas las relaciones sociales de poder debido a los cambios ambientales y las llamadas fuerzas de la naturaleza. Así como ya no se puede hablar de territorio sin hablar de sus bases "naturales", no se puede hablar de "poder" sin su profunda conjugación con las "fuerzas" de la naturaleza. Muchas personas que viven esta inseparabilidad enfrentan el terricidio, ya que la existencia de sus culturas depende de la interacción con un territorio específico que está siendo amenazado. La dimensión material, corpórea y/o "natural" del territorio es cada vez más importante, vista en la múltiple riqueza - la multiterritorialidad - de sus manifestaciones, involucrando el espacio de todos los seres vivos.

Palabras clave: territorio, corporificación, naturaleza, terricidio, multiterritorialidad

1. Este artigo teve origem no convite dos amigos Pablo Mansilla e José Angel Quintero para com eles dialogar no Curso Geografia, Raíces y Conflictos Territoriales promovido pela Pontificia Universidade Católica de Valparaíso em 2020. Inicialmente pensei em outra temática, mas a leitura dos livros "Diante de Gaia" e "Onde aterrar?", de Bruno Latour, que muito me instigaram, levou-me ao desafio de problematizar o que denominei "corporificação do território", retomando concepções como a de desterritorialização em seu vínculo com a terra, com a "natureza". Agradeço aos debatedores, naquela ocasião, e aos geógrafos João Rua e Juliana Nunes pelos questionamentos e sugestões muito pertinentes a uma versão deste artigo.

2. Doutor em Geografia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Niterói – RJ, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1345-7654>. E-mail: rogergeo@uol.com.br

...tudo aquilo que chamamos progresso na civilização,
 é antes comparável ao germinar de uma planta que ao voo ilimitado de um pássaro.
 Permanecemos sempre ligados à terra,
 e o ramo precisa sempre de um tronco que o sustente.
 (Friedrich Ratzel, 1990[1909])

Quando, por vezes, me falam em imaginar outro mundo possível, é no sentido de reordenamento das relações e dos espaços, de novos entendimentos sobre como podemos nos relacionar com aquilo que se admite ser a natureza, como se a gente não fosse natureza.
 (Ailton Krenak, 2019)

Somos seres en permanente estado de corporización, amparados en un lenguaje de la tierra compuesto de sensibilidades, estéticas, empatías e intuiciones.
 (Giraldo e Toro, 2020)

Este trabalho, ao mesmo tempo que inspirado em diversas imersões empíricas no universo dos movimentos sociais/territoriais latino-americanos, foi estimulado por leituras teóricas sobre a interação território-corpo-natureza e retoma ideias anteriormente debatidas no artigo “Do corpo-território ao território-corpo (da Terra)” (Haesbaert, 2020a). Trata-se de uma investigação em processo, em searas de algum modo ainda pouco abordadas e que, por isso, representa um primeiro passo para muitos desdobramentos, mais abrindo ou reforçando do que fechando questões.

Priorizar problematizações, entretanto, não é um demérito, principalmente quando lembramos, com Henri Bergson, que uma questão bem colocada é aquela que já traz embutida, implícita, sua própria resposta. Estimulado pelas abordagens de autores como Bruno Latour, outras também serão aqui trazidas no sentido de compreender a importância do “corpo” do território e sua relação com a chamada natureza, um dilema que já reconhecíamos há quase duas décadas, em “O mito da desterritorialização”, de onde serão retomados alguns desses questionamentos.

Em primeiro lugar, é interessante lembrar que a pandemia trouxe o espaço e, mais propriamente, o espaço/território do nosso corpo, de nossas relações corporificadas, para o centro das atenções. O território passou a ser percebido, de forma inédita, antes de tudo como o espaço “sob controle” (ou des-controle) de nosso corpo, em função da necessária proteção da vida frente ao contágio e à morte. Por mais que, na prática, se promova a *necropolítica* (Mbembe, 2011), a (bio)política é, antes de tudo, defesa da vida³, sendo o território, especialmente para muitos grupos subalternos no contexto latino-americano, o espaço em que se expressa esse desejo de proteger e majorar a vida.

No caso da pandemia, proteger nossa vida, evitar surtos pandêmicos, é também proteger o espaço/território dos animais, pois a profunda alteração/supressão desses espaços favorece a transmissão para o homem de zoonoses, outrora restritas ao espaço de vida (relativamente protegido) desses animais. Assim, nunca a política esteve tão impregnada das questões “ambientais” ou da “natureza”. E nunca, também, se ouviu falar tanto em expressões claramente geográficas como “distanciamento”, “confinamento” e “aglomeração”.

Se o território implica sempre espacialização de relações de poder é porque, obviamente, o distanciamento (ou a aproximação) no arranjo espacial interfere nessas relações, no sentido de

3. Fausto (2020) afirma que política “é o desejo da vida, em suas aventuras e experiências de diferença, mistura, morte, descontinuidade e continuidade; é contar, herdar, abandonar e criar histórias que articulam passados, presentes e futuros novos; é um espaço cheio de sangue e fantasmas, é aliança e fluência por entre escombros; é a invenção e a sustentação do mundo por seus seres (...)”. (p. 318)

compor uma delimitação⁴ que signifique separação e/ou afastamento, seja em termos de distância física, seja por outros tipos de distância, como aquela concebida através de barreiras mais ou menos permeáveis ou mesmo de constrangimentos sensoriais/afetivos como aqueles ligados à violência e ao medo⁵.

A pandemia nos impôs diversos limites geográficos e, com eles, sobretudo, o chamado distanciamento social que, na verdade, é muito mais distanciamento físico, corporal, na medida em que muitas vezes continuamos ou até intensificamos nossos contatos via realidade virtual. Entretanto, não há como chegar às origens, às fontes primeiras da pandemia e do contágio, se não considerarmos também a nossa relação com os “territórios” de outros seres vivos, como os “territórios animais” que, cada vez mais, ainda que menosprezados, encontram-se imbricados às territorialidades humanas.

O poder que revelamos no controle da pandemia está profundamente relacionado ao modo como, para utilizar uma definição foucaultiana, “conduzimos nossas condutas”, sobretudo através da delimitação do espaço geográfico – transformado assim em território. E isso não apenas em relação à nossa própria espécie mas também a outras, demonstrando a necessidade, cada vez mais imperiosa, de investigarmos o território ao mesmo tempo a partir de nossa corporeidade e daquela de outras espécies ou, em termos mais amplos, da interação sociedade-natureza, considerando a profunda imbricação entre poder humano e “forças da natureza”.

Relação território-corpo e suas múltiplas escalas

Para começar, retomemos brevemente o que entendemos por território enquanto espaço imerso em relações de poder. Para isso, é preciso definir, conjuntamente, “poder”. Apoiamo-nos na concepção mais ampla de Foucault (1995), de poder como ação sobre a ação de outro(s) ou, como já referido, “condução de condutas”, e que se vincula a uma noção igualmente ampliada de “governo” (ou “governamentalidade”). Embora em nosso contexto seja privilegiada a territorialização construída no complexo antagonismo de classes e grupos, hegemônicos e subalternos, deve-se reconhecer que o poder (e o “governo”) não se dá apenas através de relações antagonicas.

Foucault fala mesmo de agonismo, “uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição (...) do que de uma provocação permanente” (1995:245). Por isso, apesar de uma progressiva estatização das relações de poder, “elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado” (1995:247), nem toda relação de poder é derivada do Estado que, muitas vezes, “estatiza” instituições previamente existentes, como a família e a igreja, e se impregna diferencialmente através de múltiplas esferas (pedagógica, moral, judiciária, econômica...) e escalas (embora com centralidade para a escala nacional).

Frequentemente, como na pandemia, os processos de territorialização e os territórios daí advindos são construídos dentro de uma reação de *enfrentamento/ resistência, de defesa em relação*

4. Segundo Latour, em sentido mais amplo, “ninguém pode pertencer a um solo sem essa atividade de rastreamento do espaço, de demarcação de lotes e de traçamento de limites, atividades identificadas por todas essas palavras gregas – *nomos, grafia, morphos, logos* – da mesma grafia de *Gé, Geo ou Gaia*”. (Latour, 2020b:425)

5. Handel (2017), citando Klauser (2017), inclui a distância como parcela de uma “Geografia política de mediação” que requer um “foco sistemático nos instrumentos mediadores, valores, ideias etc., moldando e sustentando o exercício do poder em interação com o espaço”. Ele distingue três tipos de distância: “abstrata e geometricamente mediada”, “*distanciamento* mediado pela tecnologia” e “distâncias fenomenológicas”. (Handel, 2017:12, tradução livre)

a *alguma ameaça*⁶. No caso latino-americano, como uma grande herança colonial, as ameaças fundamentais ou mesmo fundantes foram – e, na atual colonialidade do poder, continuam sendo – aquelas que se dirigem à própria vida, que colocam em xeque a própria existência de muitos grupos, povos originários à frente. Lutar por território é lutar por existir ou melhor, para utilizar um termo caro ao companheiro Carlos Walter Porto-Gonçalves (2013), *r-existir*, e *r-existir* é, em primeiro lugar, defender nosso espaço, a começar pelo próprio corpo – nunca separado, é claro, do entorno geográfico indispensável à nossa existência.

Defender nosso corpo-terra-território é, assim, defender nosso ser – distinguindo, sob a colonialidade do poder, aquilo que Frantz Fanon (2008) denominou, muito amplamente, zonas do ser e zonas do não-ser, e que Mansilla (2019), a partir da vivência com os mapuche chilenos, desdobrou como territórios do ser e territórios do não-ser⁷. A inserção no território-terra (ou, para outros, “natureza”) é tamanha para os povos originários que perdê-lo pode significar, se não literalmente desaparecer, pelo menos ser invisibilizados por parte de grupos hegemônicos.

Por isso, muitas vezes corpo, no sentido mais difundido e antropocêntrico de corpo, humano e individual, é extrapolado, concreta ou metaforicamente, através do senso comum, para outras escalas, muito mais amplas. Um importante relato é feito por José Angel Quintero (2019) em seu livro “Fazer Comunidade”, onde interpreta a vivência territorial dos indígenas wayuu na região do lago Maracaibo, na Venezuela (sintetizado em Haesbaert, 2020a). Ainda que não se ignore a relevância das metáforas, especialmente por sua eficácia pedagógica e por sua capacidade de mobilização nas práticas cotidianas, temos que reconhecer também a especificidade analítica dos nossos conceitos e, com isso, há um grande desafio, ainda não enfrentado, no que tange à ampliação escalar de seu uso.

O que denominamos “entorno geográfico indispensável à nossa existência”, evidentemente, vai muito além do corpo-território humano individual, estendendo-se hoje para o próprio ecúmeno⁸, “corpo” habitável da t/Terra, do próprio planeta, pela primeira vez na história colocado globalmente sob ameaça, e ameaçado pelos próprios homens (ou melhor, sobretudo por seletos grupos hegemônicos) através do amálgama perverso por eles desenhado ao se verem como apartados e “dominadores” da chamada natureza.

Da leitura de Silvia Federeci (2004) – e do próprio Marx – deduz-se que a desterritorialização começa por aquela efetuada no bojo da dinâmica capitalista em relação ao nosso corpo, destituído da apropriação da terra e posto “à venda” no mercado de força de trabalho. Contudo, quando falamos aqui em defesa do território como corpo, estamos também muito além do corpo individual e mesmo do “corpo social” ou do “corpo político” (da nação). Trata-se de enfrentar, através da corporeidade em seu sentido amplo, a grande questão da indissociabilidade espírito/consciência e corpo/matéria. Castro-Gómez e Grosfoguel falam mesmo de uma “corpo-política do conhecimento”:

6. Nesse sentido, vale também lembrar, com Foucault, que “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente se confundir”. (1995:248)

7. Mansilla (2019) define 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 de 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, 2019:277, grifos do autor). Acrescentamos que se deve ler essa dupla condição mais como um binômio do que um dualismo claro, pois múltiplas são as situações intermediárias dentro de um continuum entre o simples “ser” e extremo do “não ser” deixar de existir, cultural e fisicamente falando.

8. Sobre “ecúmeno” ver, entre outras, a abordagem fenomenológica do geógrafo Augustin Berque (2000), cuja obra é também uma proposta para romper a dicotomia cultura-natureza, fazendo uso do neologismo *trajéction* (“trajeção”) a fim de reunir os “trajetos” fenomenal e físico, ideal e material.

...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, 2007:21, grifo dos autores)

Essa “corpo-política do conhecimento” ou esse “conhecimento in-corporado” fica ainda mais evidente no conhecimento sobre o território, especialmente ao considerarmos seu uso como categoria da prática por diversos grupos sociais na América Latina. Daí aparece, por exemplo, a concepção de corpo-território ou, como propomos, mais amplamente, do território como corpo (da terra), em múltiplas escalas.

Essa concepção do corpo como território, difundida principalmente por feministas e/ou indígenas latino-americanas, aparece no âmbito acadêmico em diversas frentes, em geral associada a experiências comunitárias ou de “povos tradicionais” – aqueles mais intensamente envolvidos com essa corporeidade do mundo. Podemos citar, por exemplo, o trabalho de Smith (2012) com grupos religiosos de Ladakh, no norte da Índia, para quem “o corpo é o local onde se produz e se conhece o geopolítico” (p. 1518). Esses grupos resistem às “corpo-políticas” estatais, dissolvendo as fronteiras entre o território do Estado e o próprio corpo, pois este “ultrapassa as suas fronteiras, recusando-se a ser ordenado como um instrumento do território, mesmo quando o território se infiltra/penetra no corpo” (p. 1524).

No nosso ponto de vista, entretanto, é evidente que o corpo-território vai muito além das relações com a macropolítica estatal. Ele também institui suas próprias micropolíticas. Desdobram-se assim desde os territórios do/no corpo, íntimo (podendo, para Zaragocin [2018], incluir até mesmo o útero feminino como referência na construção de territorialidades), até o que podemos denominar território-mundo (a defesa de um “mundo” ou “universo” próprio a uma cultura), ou ainda a própria Terra/Gaia – a Pacha Mama dos povos andinos, considerada como pluriverso de culturas-naturezas – e, conseqüentemente, de multi ou pluriterritorialidades – ao qual estamos inexoravelmente atrelados. Trata-se de um debate complexo ainda a ser desdobrado, esse das múltiplas escalas de territorialidades.

Na leitura de Latour (2020b), que exclui (de modo excessivamente racionalista) a dimensão mítico-religiosa de Pacha e politiza Gaia, “devemos enfrentar Gaia”, mas não se trata nem de “natureza virgem” nem de uma “deusa mãe”:

Ela não é mãe de coisa nenhuma. Não é sequer um todo, um existente global. É simplesmente a consequência das sucessivas invenções dos viventes que acabaram transformando completamente as condições físico-químicas da terra geológica inicial. (p. 10) (...) Podemos tratá-la não como fizemos com a Natureza impessoal e, no entanto, personalizada, mas de maneira franca e direta, nomendo-a como novas entidades políticas. Viver na época do Antropoceno é admitir uma estranha e difícil limitação de poderes em benefício de Gaia. (p. 419, grifos do autor)

Em síntese, com essa corporificação do território que inclui a politização da própria Terra – ou Gaia – é imprescindível reconhecer suas especificidades, identificando pelo menos cinco perspectivas – e, em parte, escalas – , as quais propomos denominar:

- Territorialidade acionada a partir *do/no* (interior do) próprio corpo (como no caso do útero feminino);
- “corpo-território” ou o corpo (humano) como território, e que, conjugada à anterior, permite colocar a questão do poder também em nível individual;

- território a partir da conjunção social de corpos (“população” biopolítica, para Foucault, dialogando com metáforas como “corpo social” ou “corpo político”);
- território a partir da conjunção de corpos humanos e não-humanos, em que está em jogo o caráter sensível de todos os corpos – especialmente os dos animais;
- “território-corpo (da terra)” – no caso das leituras da terra/Terra como um corpo – ou, mais simplesmente, do caráter ontológico-político, existencial da terra/Terra como território, prolongamento último, indissociável, do nosso corpo.

Essa diferenciação, não esqueçamos, se dá sempre numa perspectiva relacional, ora privilegiando a direção que vai do corpo-território à t/Terra, ora da t/Terra-território ao corpo (Haesbaert, 2020a). O desafio conceitual é de como realizar o trânsito, dependendo da classe e/ou grupo social, do território na escala da corporeidade individual para aquele da corporeidade da t/Terra, investigando ao mesmo tempo suas interações e suas especificidades. Há uma clara consciência do vínculo entre sobrevivência corpórea individual e “corpo da Terra”, a vida do planeta colocada cada vez mais em perigo.

Essa leitura corporificada do território implica conceber o corpo – e, de algum modo, a própria natureza – não somente como objeto, instrumento ou coisa externa a um “sujeito”, nem apenas como ideia, referência simbólica ou representação concebida por esse mesmo sujeito. Um termo como *embodiment*, de difícil tradução em português (às vezes tomado como “encarnação”) é amplamente utilizado, referindo-se muitas vezes ao corpo fenomenal, singularmente vivido, para além do corpo objetivo, meramente fisiológico. Numa abordagem de filiação espinosiana, para quem toda coisa é corpo e espírito ao mesmo tempo (o espírito, por sua vez, como a ideia do corpo correspondente), podemos dizer que a separação (por sua vez, cartesiana) entre fenômenos mentais ou imateriais e fenômenos corpóreos ou materiais não se sustenta, pois eles aparecem sempre fundidos, em um amálgama que, para além do “corpo vivido” da fenomenologia de Merleau-Ponty, mesmo reconhecida a importante especificidade do ponto de vista corporal humano, não pode ser lida apenas de modo antropocêntrico.

Assim, quando “corporificamos” o território não é porque, antropomorficamente, o concebemos a partir da indissociabilidade corpo-mente (ou mesmo natureza-cultura) de nosso corpo individual, mas também porque estendemos essa propriedade corpórea a todos os demais fenômenos geográficos ou, se quisermos, à “natureza”. Esse “corpo-natureza” não pode ser dissociado de nosso próprio corpo (também natural), pois é nesse embate com os demais objetos e relações que realizamos nossa (co)existência e nosso devir. Esse encontro-movimento entre diferentes corpos, humanos e não-humanos, é que representa a grande propriedade do espaço: possibilitar que distintas trajetórias se enlacem, se cruzem, como diria Massey (2008), ou entrem em conflito, garantindo, assim, diferentes perspectivas de mundo a partir desses (des)encontros com o Outro (Haesbaert, 2020b e 2021).

Nosso corpo, apesar da relevante especificidade como corpo pensante, reflexivo (capaz de, intencionalmente, filtrar a memória e projetar um futuro), não pode ser lido de maneira antropocêntrica, pois ele aparece sempre encarnado, ao mesmo tempo em nós e no mundo circundante. Além disso, costumamos sobrevalorizar o homem como o grande sujeito/ator/agente (com toda a controvérsia que esses termos implicam) e, por isso, o único ente político que estaria em jogo.

Uma propriedade básica de todo corpo, dentro de um enorme *continuum* de maior ou menor força e mobilidade – incluindo aí os demais seres vivos, é sua capacidade tanto de agir (energia

criadora/destruidora) quanto de sofrer uma ação – daí um termo amplo como “actante” (atuante), reelaborado por Bruno Latour a partir da semiótica. É preciso superar definitivamente essa visão dominadora e hierárquica que separa o corpo humano – ou, se quisermos, num sentido ampliado, o território humano – que age, que afeta, e o “resto” corpóreo do mundo que nos seria subordinado, que apenas reagiria a nossos afetos: “como diria 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, 2009:18).

Como consequência desse raciocínio, podemos afirmar que, ao mesmo tempo que “corporificamos” e inserimos as chamadas forças da natureza na composição e no jogo territorial, precisamos também “corporificar” o poder, lê-lo, como faz muitas vezes Foucault, a partir de sua espacialidade concreta, dos objetos materiais como objetos políticos, de algum modo, também, “condutores de condutas”. Um poder “corporificado” é, portanto, obrigatoriamente, também, um poder territorializado. Relacionalmente conjugados, tanto as relações sociais de poder fazem/constituem territórios como os territórios compõem/produzem as relações de poder.

O que chamamos de corporificação do território compreende a necessária ênfase contemporânea à raiz “terra” do território (que não se reduz, é claro, à base sólida da terra [Peters, Steinberg e Stratford, 2018]), tanto no sentido da base “terrena” em sua materialidade (sólida, líquida e gasosa), quanto da relação com o planeta Terra em toda sua complexidade. Trata-se, é claro, de uma espécie de giro materialista do território que tem raízes longínquas, em clássicos como Friedrich Ratzel, hoje relido como tendo sua contribuição “mais original e negligenciada” na “interpretação materialista, ecológica da condição estatal”. Se ampliarmos a noção estatal de território afirmada por Ratzel reconheceremos em sua obra a fonte dessa ênfase a um “enraizamento no meio natural”, o território também como uma “entidade ecológica” (Usher, 2020:1021)⁹. É essa dimensão natural-corpórea do território que vamos discutir a seguir.

A “natureza” no corpo territorial e o terricídio

Dentre as diversas concepções de corpo, uma das mais difundidas está relacionada à dimensão material e/ou “natural” do mundo. A conjugação matéria-corpo-natureza fica bem explícita nesta definição de matéria no Dicionário de Filosofia de Abbagnano (1982): “um dos princípios que constituem a realidade natural, isto é, dos corpos” (p. 618). Embora não haja espaço aqui para aprofundar esse amplo debate, podemos partir de uma concepção de natureza que tem tudo a ver com a percepção corpórea, a concepção de Alfred Whitehead (1994). Para este autor:

...a natureza é aquilo que observamos pela percepção obtida através dos sentidos. Nessa percepção estamos cômicos de algo que não é pensamento e que é contido em si mesmo com relação ao pensamento. (...) podemos pensar sobre a natureza sem pensar sobre o pensamento. Direi que, nesse caso, estaremos pensando ‘homogeneamente’ sobre a natureza. (p. 7) (...) a homogeneidade de pensamento sobre a natureza exclui qualquer referência a valores morais ou estéticos [em outras palavras, “culturais”] cuja assimilação seja vivida na proporção da atividade autoconsciente. (p. 10)

Não é o caso, é claro, de trabalhar com essa temerária visão de uma natureza como algo independente de nossas ideias, conceitos e valores, pressuposto indispensável à sua “coisificação” e mercantilização (como “recurso” a ser comprado e vendido, por exemplo). A concepção de natureza

9. O texto de Usher, encontrado quando já finalizada a primeira versão deste artigo, tem surpreendentes convergências com a perspectiva aqui defendida, demandando futuramente aprofundar o diálogo.

como realidade sensorial, afetiva e/ou corpórea é que pode ser um prerequisite em nossa abordagem sobre território.

O sentido aqui defendido de corporificação do território se estende, como vimos, para além do nosso corpo-território humano, social. Isso implica também discutir as chamadas forças da natureza no âmago das dinâmicas territoriais¹⁰. De algum modo já anunciávamos essa questão em “O mito da desterritorialização”, falando tanto de corpo, quanto, e sobretudo, de natureza. Assim:

(...) tal como na não-dicotomização geográfica entre natureza e sociedade, não é possível ver o corpo social fora do corpo da natureza, pois se trata de um só corpo de multiplicidades. Talvez por isso os autores [Deleuze e Guattari] comecem a discussão sobre o território a partir da própria natureza, do mundo animal. (p. 124)

Dentro da dimensão material do território, é necessário, (...) de alguma forma, considerar essa dimensão “natural” (...). Mas nunca, é claro, de forma dissociada. No fundo, a razão está com autores como Bruno Latour (1991), para quem movemo-nos muito mais no campo dos “híbridos” sociedade-natureza. A questão central, portanto, não é questionar a existência de visões naturalistas [de território] (...), mas como desenvolver instrumentos conceituais para repensá-las dentro desse complexo hibridismo em que cada vez mais estão se transformando. (Haesbaert, 2004:55)

Questionávamos como trabalhar a partir dessa fusão entre “corpo da natureza” e “corpo social” em nossa concepção de território. Identificávamos a necessidade, o dilema, porém não tínhamos clareza de como resolvê-lo. Reconhecíamos o “absurdo” de “considerar a existência de territórios ‘naturais’, desvinculados de relações sociais”. Por outro lado, por mais que tivesse “desenvolvido seu aparato técnico de domínio das condições naturais”, o homem não logrou “exercer efetivo controle sobre uma série de fenômenos ligados diretamente à dinâmica da natureza e mesmo, com sua ação, provocou reações completamente imprevisíveis” (p. 53-54). A grande questão é que o homem, transformando a “natureza”, viu-se ainda mais afetado pelo próprio híbrido por ele criado.

Como nosso foco central para a definição de território está nas relações de poder, caberia discutir o fato de a dinâmica da natureza estar hoje profundamente impregnada de/em nossas relações de poder, a tal ponto que pode ser considerada uma espécie de entidade política, ou certamente nos propondo um terceiro conceito, capaz de revelar a profunda imbricação entre “forças” da natureza e “poder” da sociedade. Embora não concordando com autores que defendiam tal ampliação da concepção de poder, fizemos uma longa citação de Richard Blackburn (1992[1989]). Este autor, apesar de reconhecer a especificidade do “poder humano”¹¹, afirma que, de modo mais amplo:

(...) o ‘poder’ pode ser atribuído a propriedades da natureza tanto quanto a propriedades da espécie humana, tais como o poder múltiplo do meio ambiente sobre as comunidades humanas. (...) ‘Poder’, num sentido geral, pode ser provisoriamente definido como a habilidade de criar, destruir, consumir, preservar ou reparar. Os poderes produtivos acessíveis à sociedade, que para Marx são sinônimos de forças produtivas, desembocam sobre os da natureza, como a fertilidade natural do solo e a procriatividade do mundo animal. Os poderes

10. Entre os geógrafos latino-americanos que explicitam essas dinâmicas na constituição dos territórios lembramos Porto-Gonçalves, para quem o território pode ser visto “como categoria que reúne natureza e cultura através das relações de poder sobre as condições materiais da vida”. Ao reunir natureza e cultura “[esses grupos/classes sociais/etnias/povos/nacionalidades] desnaturalizam o conceito de território”, visto “até então como ‘base natural do Estado’”. Assim, “no mesmo estado territorial habitam múltiplas territorialidades” e “não há território que não seja fruto de um processo de territorialização entre diferentes sentidos – territorialidades – para estar com a terra. Enfim, tensão de territorialidades” (Porto-Gonçalves, 2015:7-8).

11. O “poder humano” seria “a habilidade de [realizar as intenções ou potencialidades humanas de] criar, destruir, consumir ou preservar coisas, tais como independência e autoridade na esfera política, riqueza na econômica, ou poder na esfera militar, através da intervenção nesses poderes da natureza” (Blackburn, 1992[1989]:287).

destrutivos da natureza incluem a entropia, terremotos e relâmpagos (...). É numa tensão criativa com esses poderes fundamentais de transformação e preservação que a história humana tem se desenrolado. (Blackburn, 1990:287)

Assim, questionávamo-nos se, "exagerando", não haveria a possibilidade de falar também de:

(...) uma espécie de "desterritorialização natural" da sociedade, na medida em que fenômenos naturais como vulcanismos e terremotos são responsáveis por mudanças radicais na organização de muitos territórios. (...) Mesmo sabendo que os efeitos desta "desterritorialização" são muito variáveis de acordo com as condições sociais e tecnológicas das sociedades, não há dúvida de que temos aí uma outra "força", não-humana, interferindo na construção de nossos territórios. (Haesbaert, 2004:53)

Tempos depois encontramos outro caminho para tentar resolver esse dilema. Ele surgiu, primeiro, de outros saberes, como as categorias da prática de muitos povos originários que sempre falaram dos "poderes" ou "forças da natureza", ou melhor, para superar dualismos, os "poderes" ou "forças cósmicas" de Pacha, e que, juntamente com pensadores descoloniais, passaram a defender os chamados direitos da natureza (Acosta, 2011; Gudynas, 2019). Outro caminho veio através de um autor como Bruno Latour que, em meio a algumas polêmicas, é sensível a esse tipo de interpretação, em obras como "Políticas da Natureza", "Diante de Gaia" e "Onde aterrar?" (Latour, 2004, 2020a, 2020b)

A dificuldade na definição de "natureza" é bem evidenciada por Latour ao destacar que "a natureza não existe (como um domínio), mas apenas como *a metade de um par definido por um conceito único*". Assim, devemos "tomar a oposição Natureza/Cultura como o tópico de nossa atenção, e não como o *recurso* que nos permitiria sair de nossas dificuldades", em outras palavras, transformar "aquilo que é um recurso explicativo em um objeto a ser explicado" (2020b:40, grifos do autor). Souza (2019) condena abordagens como a de Latour, que pode "até mesmo atrapalhar ao insistir com demasiada ênfase na indissociabilidade dos objetos naturais e artificiais" (p. 57). Por isso, afirma:

Rejeitar a dicotomia e o dualismo é uma coisa; superá-los consistentemente no plano operacional, outra bem diferente. (...) tudo indica que não podemos abrir mão da capacidade de estabelecer o nível (complexo e, aliás, cambiante e constantemente sendo redefinido) de diferenciação entre "sociedade" e "natureza". (Souza, 2019:62-63, grito do autor)

Para isso Souza propõe manter os dois termos unidos por uma seta de dupla direção, dado que "os fluxos (e as fronteiras!) não podem mais ser identificados de maneira clara". (p. 63) É interessante lembrar que Latour também optou, diversas vezes, por utilizar o duo "naturezas/culturas", afirmando, por exemplo:

...não existem nem culturas – diferentes ou universais – nem uma natureza universal. Existem apenas naturezas/culturas, as quais constituem a única base possível para comparações. A partir do momento em que levamos em conta tanto as práticas de mediação quanto as práticas de purificação, percebemos que nem bem os modernos separam os humanos dos não-humanos, nem bem os "outros" superpõem totalmente os signos e as coisas. (Latour, 1994:102)

Muitas lutas que se pode denominar de ontológico-territoriais (nos termos de Escobar [2015, 2018]) estão focadas em uma ou mais dimensões "naturais" da terra-território, dependendo também da constituição específica de cada grupo e das lutas que se desdobram no interior do que comumente se denomina seu "ambiente natural": em alguns casos se dão mais em função do acesso à água, em outros à terra para cultivar, em outros, ainda, da preservação das florestas ... Daí, por exemplo, Panez (2018) ter proposto a concepção de água-território. Incorporada a todas elas, contudo, é colocada em

primeiro plano a questão da vida e da existência/sobrevivência, numa espécie de biopolítica às avessas ou “desde abajo”.

A distinção costumeira entre território e ambiente (Souza, 2019) precisa ser repensada, pois é cada vez mais difícil (e mesmo contraproducente) separar uma condição de “espaço social” (centrado nas relações sociais como relações de poder) para o território e de “híbrido” social-natural para o ambiente. Na nossa concepção, o território é uma das maneiras de se ler o chamado ambiente, quando nele enfatizamos as diversas modalidades de poder que estão em jogo. O que está cada vez mais em questão, hoje, é a capacidade analítica de um conceito “não híbrido” de território em compreender um espaço geográfico onde o poder – e a política – se dá cada vez mais em torno de objetos híbridos produzidos na imbricação daquilo que costumávamos distinguir mais claramente como sociedade e natureza. Precisamos problematizar até onde pode ir, isto é, os limites de uma concepção de poder considerado como exclusivamente “humano” ou “social”.

A indissociabilidade sociedade-natureza, explicitada ainda mais pelas mutações climáticas (ou, mais amplamente, pelo chamado Antropoceno), fez com que também nossas concepções de território e de poder demandassem uma reviravolta: o “poder” agora também não pode simplesmente separar o que é social, humano, do que é da natureza, o “poder político” não pode ser concebido fora dos objetos e das chamadas “forças [dos seres] naturais” com as quais encontra-se profundamente imbricado. Michel Serres, em sua proposta de um “contrato natural”, cerca de trinta anos atrás já nos alertava:

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. (Serres, 1991:48-50)

Bruno Latour, por sua vez, falando de objetos, matérias e corpos (e mesmo de “territórios”, sem preocupação com um maior rigor conceitual), afirma:

A política sempre foi orientada para os objetos, para os riscos, para as situações, matérias, corpos, paisagens, lugares. O que chamamos de valores a serem defendidos são sempre respostas aos desafios impostos por um território que devemos saber descrever. Essa é, de fato, a descoberta decisiva da ecologia política: trata-se de uma política orientada ao objeto. Ao mudar os territórios, você acaba mudando também as atitudes. (2020a:65-66)¹²

De tal forma a “natureza” e seus objetos-afetos/(represent)ações ingressaram – e cada vez mais ingressam – na política que seria simplificado definir território apenas pela ação do “poder humano” ou do “contrato social”, dissociado das chamadas condições ou forças da dinâmica da “natureza” (intensamente alterada no bojo desse “poder humano”) e até mesmo de “territorialidades” forjadas por outros seres vivos, especialmente os animais. O destaque à raiz terra e ao corpo (com vida e/ou energia) do território, em sentido amplo, não significa, contudo, uma nova ênfase que, por destacar a base material e “natural”, acaba proporcionando brechas para outra leitura dicotômica. Ao mesmo tempo que, obviamente, concebemos a especificidade de uma dinâmica da natureza, aquém

12. Afirmar que essa alteração dos territórios “acaba mudando também as atitudes” não significa, entretanto, considerar que o território seja apenas objeto ou possa ser separado das ações – ele é, como bem nos lembra Milton Santos (1996), um “sistema” conjugado (e aberto) de objetos e de ações – aos quais deveríamos associar, também, afetos e símbolos, representações (para o debate sobre a dimensão afetiva do poder e do território, ver Hutta, 2020).

(ou anterior) e para além da “humanidade”, é preciso reconhecer a dificuldade em encontrar, hoje, na superfície “antropocênica” da Terra, uma “primeira natureza”, sem influência humana¹³.

Assim, quando a massa atmosférica em seu conjunto foi afetada pela mudança climática e o fundo dos oceanos se transformou em depósito para nossos dejetos, deveria se falar num imenso *continuum* que vai dos espaços menos até os mais alterados pela interferência humana, não duas, mas diversas “naturezas”, todas elas influenciadas em algum grau e por alguma modalidade de nossa ação – ou, de certa forma, de nosso “poder”. De algum modo, transformamos a Terra numa complexa multiplicidade de territórios em diferentes níveis de desterritorialização ou, no seu extremo, de “terrício”.¹⁴

O termo terrício, que aqui será entendido como a forma mais brutal de desterritorialização, embora só tenha se difundido nos últimos tempos, já tem longa trajetória. Lefebvre (1976), por exemplo, se referia ao terrício (*terricide*) como a “grande ameaça” sofrida pelo planeta a partir da “irracionalidade” do sistema mundial de Estados, especialmente com as tensões geradas por seu poder bélico-nuclear (em plena Guerra Fria)¹⁴. Elden (2015) questiona a referência citada por Lefebvre como fonte do termo (o poeta Jean-Clarence Lambert), e afirma que ele utiliza “terrício” (“a morte da Terra”) também ligado a questões ambientais e ao avanço tecnológico, como marcas mais amplas do conjunto do modo de produção capitalista. Elden também faz referências a outros autores, inclusive anteriores a Lefebvre, que utilizaram o termo.

Tal como reconhecido pelo próprio Lefebvre, terrício estaria num patamar semelhante ao de genocídio e etnocídio, mas representando um crime de magnitude até então desconhecida ao referir-se ao próprio planeta Terra. Contudo, o uso específico de terrício, não para o planeta em seu conjunto, mas para a destruição de povos ou culturas intimamente ligados ao território, parece trilhar caminho próprio. Assim, deve-se distinguir sua raiz em Terra como planeta e em terra como território. Um documento da CNBB de 1984 define-o como “a destruição de um povo pelo atentado contra suas terras, pela usurpação de seu território de origem, pela invasão de seu espaço geográfico”. A partir dessa concepção fala-se de uma “política terricida” que desconsidera que, para o índio, por exemplo:

... perder a terra e sua posse comunitária equivale a perder: a fonte de economia; as condições de saúde; o espaço social; a seiva cultural; a configuração histórica; o eixo da religião e, mais ainda, a perspectiva que poderíamos chamar de utópica e até escatológica, ou seja, a esperança de viver. (CNBB/CIMI, 1984:14)

Recentemente, o termo terrício vem sendo bastante difundido na América Latina a partir de proposições da líder mapuche Moira Millán¹⁵, que caracteriza governos e empresas como “terrícidas”. Trata-se de uma concepção de importantes implicações políticas, na medida em que se propõe até mesmo uma tipificação penal de terrício.

Numa conotação ainda mais ampla, que para muitos pode soar exagerada, alega-se que na desterritorialização terricida contemporânea não se trata mais, apenas, de uma luta intrassocial (com todas suas contradições e conflitos internos) entre a imposição de projetos sociopolíticos hegemônicos e resistências subalternas. A partir de uma leitura de Bruno Latour, por exemplo, poder-se-ia divisar uma forte tensão entre territórios como “apropriação do solo” pelos grupos sociais e uma

13. Marx e Engels, em “A ideologia alemã”, já em 1845-1846 reconheciam que “uma natureza que precede a história” não existiria em parte alguma, “à exceção talvez de uma ou outra ilha de coral australiana de origem recente”. (Marx e Engels, 1981:35)

14. Agradeço a Fernando Damasco por essa referência a Henri Lefebvre.

15. A propósito, ver o vídeo do Movimiento de Mujeres Indígenas “¿Qué es el terricidio? Habla Moira Millán”, disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=1485575471608838> (acessado: nov. 2020)

“violenta *reapropriação* de todos os títulos humanos *pela própria* Terra. Como se território e *terroir* [as condições “terrestres”] tivessem uma raiz comum” (Latour, 2020b:429, grifos do autor).

Seríamos obrigados a reconhecer que a desterritorialização, definitivamente, não é uma prerrogativa social, estendendo-se por uma t/Terra que, intensamente atrelada à atividade humana, “responde” de modo imprevisível e cada vez mais incisivo a essas ações. Nesse sentido, portanto, o terricídio também poderia ser compreendido para além do impacto brutalmente desigual em grupos/classes sociais historicamente colonizados/ expropriados. Teríamos, assim, uma concepção mais estrita, em que o terricídio estaria ligado a povos que vivenciam seu território como uma extensão do corpo individual/ comunitário em direção ao corpo da t/Terra, e um sentido lato, no bojo da complexa dinâmica antropocênica que coloca em jogo as (re)ações da própria Terra (ou Gaia, para Latour) vista politicamente dentro do conjunto de dinâmicas que interferem na destruição/manutenção da vida no planeta.

Do local-global à multiterritorialidade da Terra

Em termos escalares mais complexos, é como se “o corpo integral” da Terra – ou, para sermos mais precisos, o hábitat terrestre dos seres vivos, o homem entre eles – se postasse no centro de nossas preocupações políticas – e, obviamente, assim, também, territoriais. Pode-se afirmar que a luta se desdobra agora entre os terricidas, que são capturados pelos discursos da negação, da fuga e/ou da inexorabilidade da destruição e os que se engajam na busca por uma nova territorialização, por uma nova habitabilidade ou por uma nova conformação do ecúmeno na conjunção com todos os entes da t/Terra. Nessa perspectiva, é claro, temos que assumir uma nova posição (cosmo)política e, portanto, uma nova composição territorial não antropocêntrica, em defesa de todos os seres vivos e seus espaços de vida (designemo-los “território” ou não).

No caso dos céticos ou negacionistas, que não admitem ou fogem da questão, Latour identifica duas grandes formas ou vetores de evasão. A primeira, segue rumo ao global-menos, ao global uno, modelo padrão daquilo que, inspirados no pensamento descolonial, prefiro denominar sistema-mundo moderno colonial capitalista, articulado pelo desenvolvimentismo neoextrativista (Gudynas, 2009; Svampa, 2019). A segunda se dirige ao local-menos, aos localismos fechados em si mesmos e contrários a todo tipo de globalização. Enquanto o global-menos, homogeneizador, luta contra os localismos, vistos como retrógrados, o localismo de territorialismos identitários luta contra as forças padronizadoras da globalização. Para superar esses dois vetores antagônicos, mas igualmente danosos, Latour indica o vetor denominado “Terrestre”, em defesa da habitabilidade no planeta. Para isso o autor propõe diferenciar “terra” de “Terra”. Assim:

(...) “terra” (com minúscula) corresponde ao quadro tradicional da ação humana (os humanos na natureza), enquanto “Terra”, com maiúscula, corresponde a uma potência de agir na qual reconhecemos, ainda que de maneira não plenamente instituída, uma espécie de função política. (Latour, 2020a:10)

Bruno Latour nos coloca a desafiadora proposta de que, hoje, a grande disputa se dá entre aqueles que fogem da e/ou negam a grande problemática terrestre e aqueles que são capazes de “aterrar” ou, em nossas palavras, entre os terricidas e os que buscam “bem territorializar-se”. Assim, como já referido, ele inverte ou, de outro modo, expande a vaga desterritorializadora que os “modernos” – ou melhor, a modernização (que ele reluta em qualificar de capitalista) – impôs aos colonizados do planeta, envolvendo agora os próprios colonizadores, os hegemônicos: “também para eles se trata de um ataque extremamente violento para retirar o território daqueles que, até então,

possuíam um solo – ainda que não raro tal solo tenha sido tomado de outros povos por meio de guerras ou conquistas” (Latour, 2020a:16). É como se agora (utopia?) os conquistadores indagassem aos colonizados como eles fizeram para sobreviver a tamanha desterritorialização, e fosse preciso, abandonando a prepotência, aprender com eles.

A grande diferença é que, ciosos de nossos poderes, de nossa capacidade de identificar e manobrar uma “natureza” vista como exterior e, ao dominá-la, dominar também outros homens, especialmente aqueles que mais dependem dela e de seus frutos para sua existência, imaginávamos que a desterritorialização seria apenas aquela imposta pelos homens sobre outros homens. A intensidade da destruição e o volume das ruínas nos forçariam (?) a perceber que estávamos todos, hegemônicos e subalternos, colonizadores e colonizados e suas tantas interfaces, submetidos a um mesmo processo desterritorializador terricida, de efeitos imediatos profundamente desiguais mas, a longo prazo, talvez muito semelhantes: ao criarmos o mito da dominação de uma “natureza”, na verdade o híbrido culturas-naturezas, estávamos criando nosso imenso Outro devastador.

Estávamos produzindo aquele que, muito mais do que o “humano” que dizíamos ser, revelava nossa condição terrena, ou “Terrestre”, como denomina Latour, envolvendo estes seres que, contrariando a dicotomia sociedade-natureza, são constituintes indissociáveis da formação do planeta. Sem esquecer que foi uma classe específica de humanos, grande parte masculina, branca e patriarcal, que criou as condições de sua própria extinção, de sua desterritorialização absoluta ou de seu terricídio sobre a Terra.

Como bem expressa, em outras palavras, o indígena Ailton Krenak, a humanidade foi se descolando cada vez mais “desse organismo que é a terra”. Sobrou a “sub-humanidade” que ainda considera importante mantermo-nos “agarrados nessa terra”, “aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes, a sub-humanidade”. Essa “sub-humanidade” é considerada assim por ser vista como “bruta, rústica, orgânica”, parecendo que “querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra”. O simples fato de (sub)existirem incomoda, “tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe.” (Krenak, 2019:11-12)

Latour, mesmo com uma concepção bastante fluida de território (que por vezes ainda aparece como sinônimo de terra)¹⁶, afirma que “a natureza se transformou em território” e, por isso, não cabe mais falarmos de “crise ecológica”, “problemas de meio ambiente” ou “biosfera a ser protegida”. Seria melhor falar em “mutação” de mundos, “uma profunda mutação em nossa relação com o mundo” (2020b:24), diz ele, pois “é muito mais vital, mais existencial” (2020a:17). Trata-se daquilo que denominamos territórios de [defesa da] vida (Haesbaert, 2020a). Mas, ao contrário do que afirmávamos, não são mais apenas “territórios de vida” para a “sub-humanidade agarrada à terra” de povos como os Krenak, aqueles que sempre tiveram uma relação profunda com seu meio dito físico-natural (que eles nunca pensaram/praticaram de forma dissociada). Agora se trata também do território existencial de todos nós, os territórios planetários de r-existência, pois em última instância é a vida de todos, inclusive tantos não-humanos, que está em risco¹⁷.

Vemo-nos obrigados, assim, a encarar uma outra forma de ler a questão territorial, distinguindo, mas não dissociando sociedade e natureza, poder humano e “poder” da natureza, contrato social e

16. Uma definição ampla de território proposta por Latour é “aquilo do que dependemos para subsistir, aquilo que somos capazes de explicitar ou visualizar, aquilo que estamos prontos para defender”. (2020b:410)

17. “O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda”. (Krenak, 2019:23)

contrato natural, e também não estabelecendo uma relação escalar seccionada e/ou hierárquica entre os níveis local e global – e toda a diferenciação que se estende entre eles. Agora o próprio planeta Terra se manifesta como um território, pois seus limites/suas limitações se impõem como nunca na história social, enquanto a “natureza” fora da Terra ainda não oferece nenhuma alternativa factível de sobrevivência.

Latour fala de um “local-mais” e de um “global-mais” multiplicadores¹⁸. Haveria duas maneiras de ver o elo com o solo, com a “localidade” – com a territorialização, em sentido estrito, podemos acrescentar. O que importa é sermos capazes de “registrar, manter, respeitar o maior número de possibilidades de pertencimento ao mundo” (2020a:25), rompendo com o “local-menos” de uma “ideologia do sangue e do solo”. Em resumo, numa leitura geográfica, tudo se vincula à questão de superação do territorialismo, do apego exacerbado a territórios exclusivos e bem delimitados, por uma multi ou transescalaridade e, em sentido também vivido, de uma multiterritorialidade¹⁹. Não em um padrão de escalas encaixadas, mas de distintos sujeitos/grupos/comunidades/etnias/nacionalidades que, cada um(a) a seu modo, realiza um jogo político aberto e negociado transitando sempre por múltiplas escalas.

Por outro lado, Latour fala também de um “global-mais” que, no lugar de defender uma única visão de globalização, multiplica os pontos de vista, “o registro de um maior número de seres, de culturas, de fenômenos, de organismos e de pessoas”. (2020a:22) Ele se pergunta se é possível convencer os partidários da “globalização-menos” de que é “normal”, “justo” e “indispensável” almejar:

conservar, manter, garantir o pertencimento a uma terra, a um lugar, a um solo, a uma comunidade, a um espaço, a um meio, a um modo de vida, a uma profissão, a uma habilidade? Reconhecer esse pertencimento é justamente o que nos mantém capazes de registrar mais diferenças, mais pontos de vista e, sobretudo, de não reduzir sua quantidade. (Latour, 2020a:25)

Essa ideia de globalização como *multiplicação dos pontos de vista* nos lembra imediatamente o encontro de diferenças que o espaço incorpora e promove (Massey, 2008), o espaço como esfera da mudança de perspectiva (Haesbaert, 2020b e 2021) e a multiplicidade dos territórios que compõem uma multiterritorialidade. É nesse sentido que podemos ampliar a concepção de multi ou pluriterritorialidade, reconhecendo assim:

- a) A imensa diferenciação do espaço geográfico ou do ecúmeno terrestre, tanto em termos de etno quanto de biodiversidade, e o divórcio crescente entre essas dimensões, que se traduz numa perda crescente dessa diversidade justamente pelo estímulo a práticas que divorciam ao invés de integrar sociedade e natureza;
- b) O concomitante aumento das desigualdades sociais (de classe, etnia, gênero, geração e em termos de capacitação física), brutalmente fortalecido pela separação do trabalhador dos meios de produção e radicalizada com a intensificação da exploração/espoliação que alijou a maioria dos homens do acesso às fontes elementares indispensáveis à garantia da vida (daí

18. Essa leitura nos lembra a afirmação de Massey (2007), para quem “nem ‘local’ e nem ‘global’ é em si ‘bom’, seja qual for a posição que se tome no espectro político. É necessário fazer a distinção entre o localismo dos subalternos e o localismo dos poderosos, e da mesma forma entre os globalismos (como o das corporações transnacionais ou dos poderes militares, mas também o do novo internacionalismo dos grupos indígenas ou dos sindicatos)” (p. 37).

19. Isso não implica, contudo, sobrevalorizar a mobilidade e o trânsito entre territórios. É preciso ter consciência de que se trata de uma dinâmica também temporalmente múltipla, podendo intercalar momentos de maior fechamento e “exclusividade” territorial (como por ocasião da defesa e delimitação de uma terra indígena, por exemplo) e outros de maior abertura, trânsito e/ou sobreposição territorial.

as lutas autonomistas por terra-território, por água-território e, em breve, por territórios que garantam o ar que respiramos);

- c) A necessidade da articulação de uma nova ordem territorial, múltipla e integradora, fundada em um poder não hierarquicamente centralizado e onipresente, que reconheça que todo poder “humano” participa de um híbrido sociedade-natureza e que cada cultura, assim, em seu amálgama com a chamada natureza, produz o território a partir da singularidade da inserção no ambiente em que se situa, com o qual se identifica e que, assim, mantém e defende, incluindo aí a defesa das “territorialidades” de todos os outros seres vivos.

Nesse sentido, Bruno Latour se indaga até mesmo sobre “como governar os territórios (naturais) em luta?” no planeta (título da última conferência ou capítulo de seu livro “Diante de Gaia”). Se territorialização é uma questão de “governo”, em sentido amplo²⁰, é preciso considerar, como faz Latour, uma dimensão “natural” no governo dos territórios – não a ponto de denominá-los simplesmente “territórios naturais”, mas de reconhecer a importância crescente do “governo” das questões ambientais a partir do próprio confronto e/ou imbricação com as forças da t/Terra.

Latour invoca até uma nova geopolítica – associada à figura de Gaia – e exige outra configuração territorial bem além daquela até aqui hegemônica configurada pelas territorialidades estatais. Assim, não se trata apenas de lidar com relações de poder como “condução (exclusivamente humana) de condutas”, pois o que nos conduz, hoje, e cada vez mais, são também as forças daquilo que, simplificadoramente, denominamos forças da natureza, ou melhor, desses híbridos cultura(s)-natureza(s) que nos constituem. Além disso, essas condutas devem incorporar, obrigatoriamente, nossa relação com outros seres vivos, especialmente aqueles que, dotados de maior mobilidade, como os animais, também constroem suas formas próprias do que muitos denominam “territorialidade”.

Crítico da delimitação territorial estatal forjada há mais de quatro séculos para resolver problemas religiosos e de apropriação/divisão de terras, ainda dominante em plena globalização, Latour ressalta o irrealismo de assembleias estatais para resolver problemas eminentemente transversais e “territoriais” no sentido de uma crescente politização das chamadas questões ambientais (quem irá “governar” o clima, por exemplo?), identificando diversas “autoridades [territorialidades, devemos acrescentar] sobrepostas” em uma mesma área. Assim, o autor defende uma “geografia de territórios descontínuos e sobrepostos” (2020b:428) – em outros termos, aquilo que propusemos como territórios-rede construindo multi e/ou transterritorialidades (Haesbaert, 2004). Uma multiterritorialidade que, ainda que sob denominações distintas, considere também a pluralidade de “territorialidades” de outras espécies, cuja imbricação é cada vez mais imprescindível considerar.

*

A pandemia nos mostrou, mais do que outros fenômenos, a necessidade de avaliarmos constantemente nossas (multi)territorialidades, a fim de promover o viver bem, o bom com-viver, alternando nossos momentos de convívio afetivo direto (no amplo sentido de afeto), com outros em que podemos (às vezes *devemos*, como em muitos períodos da pandemia) prescindir dessa presença

20. “Governo” aqui no amplo sentido foucaultiano já aludido (como em Elden [2010], Haesbaert [2014] e Cruz [2019]), mas incluindo o pluriverso dos demais seres vivos cuja existência é imperioso defender (Fausto [2020] fala mesmo de uma “cosmopolítica dos animais”).

físico-corpórea. Encontra-se aí inserido o amplo debate que se estende, de um extremo ao outro, do isolamento ou clausura “localista” mais radical, à indiferenciação massificada, padronizada, unilateralmente “globalizada”, como assinala Latour em sua globalização-menos. Em todos esses processos cabe destacar a dimensão natural-corpórea do território que está em jogo.

Para (não) concluir, podemos afirmar que nosso debate sobre a corporeidade (também “natural”) do território envolve três situações entrelaçadas, no vínculo entre matéria, corpo e natureza:

- a materialidade como condição *sine qua non* da existência do território (ao contrário da territorialidade, que pode ser simplesmente uma condição – simbólico-cultural, por exemplo – para a potencial materialização do território) – ou seja, não há território sem práticas materiais, sem materialização de relações de poder;

- a corporeidade como característica fundamental do território, tanto no sentido mais estrito do corpo-território individual, núcleo elementar de toda territorialidade humana, quanto na extensão possível até o território como corpo da t/Terra (presente em diversas culturas, especialmente as dos povos originários);

- a natureza como constituinte indissociável de todo território, seja no sentido daquilo que se distingue do fazer humano, social, da “cultura”, seja daquilo que se distingue do campo imaterial das ideias, o “espírito” – sempre dentro do binômio culturas-naturezas.

Falar em distinção, entretanto, como vimos, não é falar em dicotomia, oposição. Afirmer uma corporificação do território jamais significará uma visão unilateral, “material-naturalista”. Longe disso, trata-se de ler a corporeidade em seu caráter múltiplo e vivido, o corpo como entidade relacional imersa tanto nos a(nta)gonismos das relações sociais quanto na complexa interação com outras espécies.

É nesse sentido, também, que quando falamos em corporificação estamos nos referindo não apenas à materialidade da t/Terra mas também a todas as condições concretas que garantem a existência e a multiplicação da vida. Por isso “corpo”, ainda que se dê ênfase à materialidade, implica sempre um amálgama material-imaterial, objeto-(represent)ação/afeto como permanente potencial de emergência e/ou manutenção da vida. Não importa o nome que se dê, seja espírito, força ou energia, é preciso reconhecer esse amálgama como condição para a própria preservação da vida e dos múltiplos territórios que a sustentam, ameaçados por tantos lados. Como bem expressa Ailton Krenak, a partir de sua perspectiva da territorialidade indígena:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. (Krenak, 2019:24)²¹

O “inanimado”, para culturas tradicionais, também é carregado de “ânima”, energia, e de várias formas nos afeta. Destituído dessa “ânima” ou desse afeto, perde força, “poder”, e é transformável em mero objeto de manipulação e/ou consumo, simples mercadoria. Como afirmam Giraldo e Toro (2020), enfatizando essa corporificação animada, até mesmo o que denominamos “ambiente”, “no se da entre sujetos y menos entre sujetos y objetos, sino entre pieles, entre membranas diversas que se

21. Nos termos de Escobar: “Cuando 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, 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, 2018:103-104)

tocan, en un enlazamiento afectivo de cuerpos compuestos de múltiples mezclas, que experimentan su universo gracias a su afectividad encarnada" (p. 24).

Por isso são tão fundamentais a releitura e a reconceitualização corporificada, encarnada, do território, e dos poderes/das forças que o mobilizam. Nunca na história humana fomos chamados a reconhecer, como agora, a relatividade do "poder social/cultural" – em toda a sua desigualdade – e seu caráter indissociável das "forças da natureza", uma "natureza" cada vez mais politizada. Precisamos de um outro patamar epistêmico e talvez de outra designação para esse poder e esse território frutos de uma profunda imbricação entre cultura(s) e natureza(s). Uma concepção que considere um "poder" exclusivamente humano, social, é, hoje – e o será cada vez mais no futuro – insuficiente para definir território – ou, quem sabe até, seja preciso propor também uma outra designação geográfica capaz de revelar a complexidade desse "poder".

Conceber território vinculado à dimensão política do espaço significa reconhecer igualmente que tudo aquilo que denominávamos "natureza", respeitada a especificidade pré-humana e além-ecúmeno de sua dinâmica, deve ser considerado, também, de certa forma, como entidade política, num grande e complexo conjunto com todos os poderes ditos socialmente produzidos. Se não reconhecemos um poder *da* natureza há, no mínimo, a necessidade, cada vez mais urgente, de que o *bios* humano se coloque *no lugar de e/ou também como* natureza, a fim de defender, igualmente, seus direitos. Pois, retomando a concepção proposta por Fausto (2020), para quem política "é a sustentação do mundo por todos os seres", política (e território) não é simplesmente "barragem de fluxos", muito menos "uniformização do planeta" (na forma *uniterritorial* do Estado-nação, por exemplo), nem "a promoção do desaparecimento em massa de outros povos e espécies", pois "a extinção é seu aniquilamento". (p. 318)

Ao invés da mais violenta desterritorialização – o terricídio, empreendida face a grupos que vivem a mais íntima conjugação sociedade-natureza, devemos lutar pela defesa da multiplicidade não apenas dos modos de vida, mas de todo o complexo não-humano e dito inanimado que compreende nosso ecúmeno. Sobre essa base múltipla e dinâmica e sobre esse pluriverso de culturas/naturezas, diversificado e ao mesmo tempo articulado em diferentes escalas, é que podemos desdobrar uma nova (bio)política ou um novo "governo" das (multi) territorialidades, combatendo a mono-cultura e a anti-natureza de um sistema cada vez menos comprometido com o reconhecimento dessa diversidade, humana e não-humana, corporificada nos territórios. Imensa é a agenda de trabalho, intelectual e político, que temos pela frente.

Referências

- ABBAGNANO, N. 1982. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou.
- ACOSTA, A. 2011. Los derechos de la Naturaleza: una lectura sobre el derecho a la existencia. In: Acosta, A. e Martinez, E. (orgs.) *La Naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala e Universidad Politécnica Salesiana.
- BERQUE, A. 2000. *Écoumène : introduction à l'étude des milieux humains*. Paris : Belin.
- BLACKBURN, R. 1990. *The vampire of reason: an essay in the philosophy of history*. Londres e Nova York : Verso.
- CALHEIROS, 2014. *Aikewara: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 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.
- CNBB/CIMI. 1984. *Terra é Vida* (Semana do Índio), disponível em: <https://documentacao.socioambiental.org/documentos/J1D00162.pdf> (acessado em 31.10.2020)
- CRUZ, V. 2019. Da produção do espaço ao governo do espaço. In: Barbosa, J. e Limonad, E. (orgs.) *Geografias, reflexões conceituais, leituras da ciência geográfica, estudos geográficos*. São Paulo: Max Limonad.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 1997. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo; Editora 34.
- ELDEN, S. 2016 (2010). Terra, terreno, território. *Geografias* n. 21.
- _____. 2015. Terracide – Lefebvre, geopolitics and the killing of te Earth. In : Clark, N. ; Saldanha, A. e Yusoff, K. (orgs.) *Geo-social formations*. Nova York: Punctum Books.
- ESCOBAR, A. 2018. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.
- _____. 2015. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social* n. 41.
- FANON, F. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- FAUSTO, J. 2020. *A cosmopolítica dos animais*. São Paulo: n-1.
- FEDERICI, S. 2004. *Calibán y la Bruja: mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madri: Traficantes de Sueños.
- FOUCAULT, M. 1995. O sujeito e o poder. In: Rabinow, P. e Dreyfus, H. *Michel Foucault : uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- GIRALDO, O. F. e TORO, I. 2020. *Afectividad ambiental: sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Chetumal, Mexico: El Colegio de la Frontera Sur, Universidad Veracruzana.
- GUDYNAS, E. 2019. *Direitos da natureza*. São Paulo: Elefante.
- _____. 2009. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. In: CAAP; CLAES. *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular; Centro Latino Americano de Ecología Social.
- HAESBAERT, R. (2021) *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”*. Buenos Aires: CLACSO e Niterói: PosGeo UFF.
- _____. 2020a. Do corpo-território ao território-corpo (da Terra). *GEOgraphia* v, 22, n. 48, p. 75-90.
- _____. 2020b. *Travessias*. Rio de Janeiro: Consequência.
- _____. 2014. *Viver no limite: território e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

- _____. 2009. Prefácio. In: Ribeiro, M. e Milani, C. (orgs.) *Conhecimento e complexidade sociespacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: EDUFBA.
- _____. 2004. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- HUTTA, S. 2020. Territórios afetivos: cartografias do aconchego como cartografias de poder. *Caderno Prudentino de Geografia* v. 42, n. 2, p. 63-89.
- KRENAK, A. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LATOUR, B. 2020a (2017). *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- _____. 2020b (2015). *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu e Ateliê de Humanidades.
- _____. 2004 (1999). *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC.
- _____. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de Antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: ed. 34.
- LEFEBVRE, H. 1976. *De l'État*. Paris : Union Générale d'Éditions.
- 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.
- MARX, K. e ENGELS, F. 1981 (1845) *A ideologia alemã* (cap. 1). Lisboa: Avante.
- MASSEY, D. 2008 (2005) *Pelo Espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 2007. A mente geográfica. *GEOgraphia* n. 40 (v. 16), p. 36-40.
- MBEMBE, A. 2011 (1999) *Necropolítica*. Madri: Melusina.
- PANEZ, A. 2018. Agua-territorio en América Latina: contribuciones a partir del análisis de estudios sobre conflictos hídricos en Chile. *Rupturas* 8 (1), p. 201-22.
- PETERS, K.; STEINBERG, P. e STRATFORD, F. (orgs.) 2018. *Territory beyond Terra*. Londres : Rowan e Littlefield.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. 2013 (2006) La reinención de los territorios: la experiencia latino-americana y caribeña. In: Porto-Gonçalves, C. W. *Territorialidades y lucha por el territorio en América Latina*. Lima: Unión Geográfica Internacional.
- _____. 2015. Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. *Polis Revista Latinoamericana*, n. 41.
- 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.
- RATZEL, F. 1990 (1909) As raças humanas. In: Moraes, A. C. (org.) *Ratzel*. São Paulo: Ática.
- SANTOS, M. 1996. *A natureza do espaço*. São Paulo: Hucitec.
- SERRES, M. 1991. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SMITH, S. 2012. Intimate geopolitics: Religion, marriage, and reproductive bodies in Leh, Ladakh. *Annals of the Association of American Geographers*, 102(6), 1511–1528.
- SOUZA, M. 2019. *Ambientes e territórios: uma introdução à Ecologia Política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- SVAMPA, M. 2019. *As fronteiras do neoextrativismo na América Latina: conflitos socioambientais, giro ecoterritorial e novas dependências*. São Paulo: Elefante.
- USHER, M. 2020. Territory *incógnita*. *Progress in Human Geography* 44(6)m 1019-1046.
- WHITEHEAD, A. 1994. *O conceito de natureza*. São Paulo: Martins Fontes.
- 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 y Estudios Ecologistas del Tercer Mundo.