

O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?	Título
Escobar, Arturo - Autor/a;	Autor(es)
A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2005	Fecha
	Colección
Desarrollo Economico y Social; Ecologia; Economia Política; Globalizacion; Ecologia Política; Cultura; Economia Regional;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102140/8_Escobar.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102140/8_Escobar.pdf</a>	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica <a href="http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es">http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es</a>	Licencia

**Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO**  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

**Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)**  
**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)**  
**Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)**  
[www.clacso.edu.ar](http://www.clacso.edu.ar)



# O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?<sup>1</sup>

Arturo Escobar\*

## I. Introdução: Lugar e Cultura

Em anos recentes, o conceito de “lugar” foi novamente abordado de vários pontos de vista, de sua relação com o entendimento básico de ser e conhecer, até seu destino sob a globalização econômica e a medida em que continua sendo uma ajuda ou um impedimento para pensar a cultura. Este questionamento não é, claro está, uma coincidência: para alguns, a ausência de lugar –uma “condição generalizada de desenraizamento”, como alguns a denominam– se transformou no fator essencial da condição moderna, uma condição aguda e dolorosa em muitos casos, como no dos exilados e refugiados. Seja para ser celebrado ou denunciado, o sentido de atopia parece haver-se instalado. Isso parece ser certo na filosofia ocidental, na qual o lugar tem sido ignorado pela maioria dos pensadores (Casey, 1993); as teorias sobre a globalização que produziram uma marginalização significativa do lugar, ou debates em antropologia que lançaram um radical questionamento do lugar e da criação do lugar. Entretanto, o fato é que o lugar –como experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, com conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa– continua sendo importante na vida da maioria das pessoas, talvez para todas. Existe um sentimento de pertencimento que é mais importante do que queremos admitir, o que faz com que se considere se a idéia de “regressar ao lugar” – para usar a expressão de Casey– ou a defesa do lugar como projeto –no caso de Dirlík– não são, afinal de contas, questões tão irrelevantes.

Claro, a crítica recente ao lugar por parte da antropologia, da geografia, das comunicações e dos estudos culturais tem sido tanto essencial como importante, e continua sendo-o. As novas metáforas em termos de mobilidade –a desterritorialização, as mudanças, a diáspora, a migração, as viagens, o cruzamento de fronteiras, a nomadologia, etc.– tornaram-nos mais conscientes do fato de que a dinâmica principal da cultura e da economia foram alteradas significativamente por processos globais inéditos. Contudo, tem existido uma certa assimetria nestes debates. Segundo Arif Dirlík (2000), esta assimetria é mais evidente nos discursos sobre a globalização nos quais o global é igualado ao espaço, ao capital, à história e a sua agência, e o local, com o lugar, o trabalho e as tradições. O lugar, em outras palavras, desapareceu no “frenesi da globalização” dos últimos anos, e este enfraquecimento do lugar tem conseqüências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza, e da economia. Talvez seja o momento de reverter algumas destas assimetrias ao enfocar novamente a constante importância do lugar e da criação do lugar, para a cultura, a natureza e a economia<sup>2</sup> –da perspectiva de lugar oferecida pelos próprios críticos.

Este é, de fato, um sentir crescente daqueles que trabalham na intersecção do ambiente e do desenvolvimento, apesar de que a experiência de desenvolvimento significou para a maioria das pessoas um rompimento do lugar, mais profundo como jamais visto. Os eruditos e ativistas de estudos ambientalistas não só estão sendo confrontados pelos movimentos sociais que mantêm uma forte referência ao lugar –verdadeiros movimentos de apego ecológico e cultural a lugares e territórios– mas que também confrontam a crescente compreensão de que qualquer saída alternativa deve levar em consideração os modelos da natureza baseados no lugar, assim como as práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas que as acompanham. Os debates sobre o pós-desenvolvimento, o conhecimento local e os modelos culturais da natureza tiveram que enfrentar esta problemática do lugar. De fato, e este é o argumento principal deste trabalho, as teorias do pós-desenvolvimento e a ecologia política são espaços de esperança para reintroduzir uma dimensão baseada no lugar, nas discussões sobre a globalização, talvez até para articular uma defesa do lugar. Reconcebida desta forma, a ecologia e o pós-desenvolvimento facilitariam a incorporação das práticas econômicas, baseadas no lugar, ao processo de delimitação das ordens alternativas. Dito de outra maneira, uma reafirmação do lugar, o

não-capitalismo, e a cultura local opostos ao domínio do espaço, o capital e a modernidade, os quais são centrais no discurso da globalização, deve resultar em teorias que tornem viáveis as possibilidades para reconceber e reconstruir o mundo a partir de uma perspectiva de práticas baseadas-no-lugar. Isto poderia ser de interesse para a antropologia e os estudos culturais que viram na década de noventa uma forte crítica às noções convencionais da cultura como algo discreto, limitado e integrado. Esta crítica veio acompanhada de uma série de investigações inovadoras relativas à relação entre o espaço, a cultura e a identidade, do ponto de vista dos processos transnacionalizados de produção cultural e econômica. Esta crítica tem suas raízes em desenvolvimentos anteriores em economia política e na crítica da representação, em especial durante a década de oitenta, e produziu um *momentum* teórico importante, conformando o que sem dúvida é hoje uma das instâncias mais fortes do debate e a inovação na antropologia<sup>3</sup>. Tomando como ponto de partida o caráter problemático da relação entre lugar e cultura, estes trabalhos colocam a ênfase no fato de que os lugares são criações históricas, que devem ser explicados, não assumidos, e que esta explicação deve levar em conta as maneiras pelas quais a circulação global do capital, o conhecimento e os meios configuram a experiência da localidade. O foco, portanto, muda para os vínculos múltiplos entre identidade, lugar e poder –entre a criação do lugar e a criação de gente– sem naturalizar ou construir lugares como fonte de identidades autênticas e essencializadas. Na medida em que as mudanças na economia política global se voltam para concepções distintas de lugar e identidade, a relação lugar/poder/identidade se torna mais complicada. Como reconceber a etnografia para além dos lugares e culturas limitadas espacialmente? Como explicar a produção de diferenças num mundo de espaços profundamente interconectados?

Estas são perguntas valiosas e necessárias. Mais ainda, sempre estive claro para a crítica antropológica –em contraste com as teorias de globalização brevemente mencionadas anteriormente– que os lugares continuam sendo importantes tanto para a produção de cultura como para sua etnografia (Gupta e Ferguson, 1992). No entanto, tem havido certo –quicá necessário– excesso no argumento que levou a desenfaturar o tema das bases, os limites, o significado e o apego aos lugares, que também constitui parte da experiência da criação de gentes e lugares. É possível regressar a algum destes temas após a crítica ao lugar? É possível lançar uma defesa do lugar sem naturalizá-lo, feminizá-lo ou fazê-lo essencial, uma defesa na qual o lugar não se converta na fonte trivial de processos ou forças regressivas? Se se vai deslocar o tempo e o espaço do lugar central que ocuparam nas ciências físicas e sociais modernas –talvez inclusive contando com as metáforas das novas ciências que ressaltam as redes, a complexidade, a autopoiese, etc., conceitos estes que não vinculam tanto o espaço e o tempo– é possível fazer isso sem reificar a permanência, a presença, a ligação, a corporeidade e similares? Pode-se reinterpretar os lugares vinculando-se para constituir redes, espaços desterritorializados e, inclusive, raízes? Lugares que permitem as viagens, a transposição das fronteiras e as identidades parciais sem descartar completamente as noções de *enraizamento*, limites e pertencimento?<sup>4</sup>.

Um aspecto final da persistente marginalização do lugar na teoria ocidental é o das conseqüências que teve no pensar das realidades submetidas historicamente ao colonialismo ocidental. O domínio do espaço sobre o lugar tem operado como um dispositivo epistemológico profundo do eurocentrismo na construção da teoria social. Ao retirar ênfase da construção cultural do lugar a serviço do processo abstrato e aparentemente universal da formação do capital e do Estado, quase toda a teoria social convencional tornou invisíveis formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo. Esta negação do lugar tem múltiplas conseqüências para a teoria –das teorias do imperialismo até as da resistência, do desenvolvimento, etc.– que pudessem ser melhor exploradas no âmbito ecológico. Neste âmbito, o desaparecimento do lugar está claramente vinculado à invisibilidade dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas. Somente nos últimos anos é que percebemos este fato.

No que segue, tratei de articular os rudimentos de uma defesa do lugar apoiando-me, em parte, nos trabalhos da geografia pós-moderna e na economia política, pós-estruturalista e feminista que abordam explicitamente a questão do lugar. Por outro lado, reinterpretei, a partir da perspectiva do lugar, as tendências recentes na ecologia antropológica que descobrem os modelos culturais da natureza. Situo estes trabalhos no contexto dos movimentos sociais, do pós-desenvolvimento e de racionalidades ecológicas alternativas. Omitiu-se muito do que teria de ser levado em conta para uma defesa mais consistente do lugar, incluindo temas centrais como o impacto da tecnologia digital (particularmente a internet) nos lugares; lugar, classe e gênero; a vinculação de lugares a redes; e as implicações mais amplas da “repatriação” do lugar por parte da antropologia e da ecologia para os conceitos de cultura e natureza. Estas questões só podem ser introduzidas no presente trabalho como objeto de desenvolvimento mais adiante.

Em última instância, o objetivo do presente trabalho é examinar a medida em que nossos marcos de

referência nos permitem ou não visualizar maneiras presentes ou potenciais de reconceber e reconstruir o mundo, plasmado em práticas múltiplas, baseadas no lugar. Quais novas formas do “global” podem ser imaginadas deste ponto de vista? Podemos elevar os imaginários –incluindo modelos locais da natureza– à linguagem da teoria social, e projetar seu potencial a tipos novos de globalidade, de maneira que se erijam como formas “alternativas” de organizar a vida social? Em resumo, em que medida podemos reinventar tanto o pensamento como o mundo, de acordo com a lógica de culturas baseadas no lugar? É possível lançar uma defesa do lugar com o lugar como um ponto de construção da teoria e da ação política? Quem fala em nome do lugar? Quem o defende? É possível encontrar nas práticas baseadas no lugar uma crítica do poder e da hegemonia sem ignorar seu arraigamento nos circuitos do capital e da modernidade?

A primeira parte deste trabalho repassa os estudos mais recentes relativos ao conhecimento local e aos modelos da natureza levados a cabo na antropologia ecológica e na antropologia do conhecimento; re-olha a ótica do lugar. Com isto em mente, a segunda parte introduz um conjunto de estudos recentes, em especial de geografia pós-moderna e feminista e de economia política, os quais articulam, muito expressamente, uma defesa do lugar e das práticas econômicas baseadas no lugar. Poder-se-ia discutir que –apesar da necessidade de revisar os conceitos e categorias convencionais do local– o lugar e o conhecimento baseado no lugar, continuam sendo essenciais para abordar a globalização, o pós-desenvolvimento e a sustentabilidade ecológica, de formas social e politicamente efetivas. Finalmente, a terceira parte reúne ambas as seções ao tentar fornecer algumas orientações baseadas no lugar, para uma defesa dos ecossistemas locais e modelos sob o contexto da globalização e as mudanças rápidas. O papel dos movimentos sociais e da ecologia política na articulação da defesa do lugar se resenha brevemente. A conclusão convida a visualizar novas esferas ecológicas públicas nas quais as racionalidades alternativas possam ser articuladas e postas em marcha<sup>5</sup>.

## **II. O Lugar da natureza: conhecimento local e modelos do natural**

A questão do “conhecimento local” –em especial, do conhecimento dos sistemas naturais– também tem sido abordada nos últimos anos de várias óticas (cognitiva, epistemológica, etnobiológica e, de maneira mais geral, antropológica) e em conexão com uma variedade de temas, desde as taxonomias primitivas e a conservação da biodiversidade, até a política de territorialidade e os movimentos sociais. Centrou-se a atenção em aspectos tais como: os mecanismos através dos quais o conhecimento local opera, incluindo o aspecto de se “conhecimento local” é, em si, uma etiqueta apropriada para os mecanismos cognitivos e experimentais que estão em jogo nas relações das pessoas com os entornos não humanos; a existência e estruturação de modelos culturais da natureza, nos quais o conhecimento local e os sistemas de classificação estariam imersos; e a relação entre formas de conhecimento locais e formas modernas especializadas, em ambientes concretos, ecológicos e institucionais, por exemplo, no contexto dos programas de desenvolvimento e conservação, em especial nas áreas de bosques tropicais. Pode-se afirmar que a investigação sobre o conhecimento local e os modelos culturais da natureza, que surgiu de tendências anteriores relativas à etnobotânica, à etnociência e à antropologia ecológica, chegou à maioria. Este ressurgimento foi substituído por recontagens cada vez mais sofisticadas sobre as construções da natureza elaboradas pelas pessoas, e talvez nos tenha oferecido a possibilidade de desfazer-nos finalmente da relação binária entre a natureza e a cultura que tem sido tão predominante e prejudicial para a antropologia ecológica e campos relacionados (Descola e Pálsson, 1996).

Antropólogos, geógrafos e ecologistas políticos demonstraram com crescente eloquência que muitas comunidades rurais do Terceiro Mundo “constróem” a natureza de formas impressionantemente diferentes das formas modernas dominantes: eles designam, e portanto utilizam, os ambientes naturais de maneiras muito particulares. Estudos etnográficos dos cenários do Terceiro Mundo descobrem uma quantidade de práticas –significativamente diferentes– de pensar, relacionar-se, construir e experimentar o biológico e o natural. Este projeto foi formulado faz um tempo e alcançou um nível de sofisticação muito alto nos últimos anos. Num artigo clássico sobre o tema, Marilyn Strathern (1980: 174-175) afirma que não podemos interpretar os mapas nativos (não modernos) do social e do biológico nos termos de nossos conceitos da natureza, da cultura e da sociedade. Para começar, para muitos grupos indígenas e rurais, “a ‘cultura’ não fornece uma quantidade particular de objetos com os quais se possa manipular ‘a natureza’ [...] a natureza não se ‘manipula’”. A “natureza” e a “cultura” devem ser analisadas, portanto, não como entes dados e pré-sociais, e sim como construções culturais, se é que desejamos determinar seu funcionamento como dispositivos para a construção cultural, da sociedade humana, do gênero e da economia (MacCormack e

Strathern, 1980).

Não existe, claro está, uma visão unificada acerca do que caracteriza precisamente os modelos locais da natureza, ainda que grande parte dos estudos etnográficos compartilhem alguns pontos em comum, incluindo os seguintes: um interesse pelas questões epistemológicas, que inclui a natureza dos dispositivos cognitivos que se encontram em jogo nos modelos culturais do mundo natural e a comensurabilidade ou não dos distintos modelos; os mecanismos gerais através dos quais a natureza é apreendida e construída, em especial a existência ou ausência de esquemas gerais para a construção da natureza, sejam universais ou não; e a natureza do conhecimento local, incluindo se este conhecimento está plasmado e desenvolvido através da prática ou se é explícito e desenvolvido através de algum tipo de processo do pensamento. Talvez a noção mais arraigada hoje em dia seja a de que os modelos locais da natureza não dependem da dicotomia natureza/sociedade. Além do mais, e a diferença das construções modernas com sua estrita separação entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural, entende-se comumente que os modelos locais, em muitos contextos não ocidentais, são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre as três esferas. Esta continuidade –que poderia no entanto, ser vivida como problemática e incerta– está culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas e está plasmada em especial em relações sociais que também se diferenciam do tipo moderno, capitalista. Desta forma, os seres vivos e não vivos, e com frequência supranaturais não são vistos como entes que constituem domínios distintos e separados –definitivamente não são vistos como esferas opostas da natureza e da cultura– e considera-se que as relações sociais abarcam algo mais que aos seres humanos. Por exemplo, Descola (1996: 14) afirma que “em tais ‘sociedades da natureza’, as plantas, os animais e outras entidades pertencem a uma comunidade socioeconômica, submetida às mesmas regras que os humanos”<sup>6</sup>.

Um modelo local da natureza pode mostrar traços como os seguintes que podem ou não corresponder aos parâmetros da natureza moderna, ou só o fazer parcialmente: categorizações do ser humano, entidades sociais e biológicas (por exemplo, do que é humano e do que não o é, o que é semeado e o que não o é, o doméstico e o selvagem, o que é produzido pelos humanos e o que é produzido pelas florestas, o que é inato ou o que emerge da ação humana, o que pertence aos espíritos e o que é dos humanos, etc.); cenários de limites (diferenciando, por exemplo, os humanos dos animais, a floresta do assentamento, os homens das mulheres, ou entre distintas partes da floresta); uma classificação sistemática dos animais, plantas e espíritos; etc. Também pode conter mecanismos para manter a boa ordem e balanceamento dos circuitos biofísico, humano e supranatural; ou pontos de vista circulares do tempo e da vida biológica e social, no final das contas validada pela Providência, os deuses ou deusas; ou uma teoria de como todos os seres no universo são “criados” ou “nutridos” com princípios similares, já que em muitas culturas não modernas, o universo inteiro é concebido como um ser vivente no qual não há uma separação estrita entre humanos e natureza, indivíduo e comunidade, comunidade e deuses<sup>7</sup>.

Apesar de as fórmulas específicas para ordenar todos estes fatores variarem imensamente entre os diferentes grupos, tendem a ter algumas características em comum: revelam uma imagem complexa da vida social que não está necessariamente oposta à natureza (em outras palavras, uma na qual o mundo natural está integrado ao mundo social), e que pode ser pensado em termos de uma lógica social e cultural, como o parentesco, o parentesco estendido, e o gênero vernáculo ou analógico. Os modelos locais também evidenciam um arraigamento especial a um território concebido como uma entidade multidimensional que resulta dos muitos tipos de práticas e relações; e também estabelecem vínculos entre os sistemas simbólico/culturais e as relações produtivas que podem ser altamente complexas.

Dois perguntas que emergem destes estudos são a comensurabilidade ou não das construções locais, e com relação a isto, a existência ou não de mecanismos subjacentes em jogo em todas as construções. “Devemos limitar-nos a descrever o melhor que possamos as concepções específicas da natureza que as diferentes culturas produziram em distintos momentos? –pergunta Descola (1996: 84)–; ou devemos buscar os princípios gerais de ordem que nos permitem comparar a aparentemente infinita, empírica diversidade dos complexos da natureza/cultura?”. A pergunta, claro, se remonta aos debates em etnobiologia (resumido em Berlin, 1992) relativos à universalidade das estruturas taxonômicas de “um mapa da natureza” subjacente. Antropólogos ecológicos, orientados ao simbólico, responderam ao reduzido interesse etnobiológico nas taxonomias populares, deslocando a classificação de seu lugar privilegiado, afirmando que a classificação é só um aspecto do processo pelo qual os humanos dotam de significado e propósito as características do entorno natural. Numa tentativa de deslocá-la, no entanto, a maioria dos antropólogos não está disposta a renunciar à existência de mecanismos subjacentes que organizam as relações entre os humanos e seu ambiente.

Para Descola, por exemplo, estes mecanismos –ou “esquemas da práxis” (1996: 87)– consistem em

procedimentos estruturantes que combinam modos de identificação, definindo limites entre o eu e o outro nas interações humanas/não-humanas, modos de relação (tais como a reciprocidade, a predação ou a proteção), e modos de classificação (a sinalização lingüística de categorias estáveis, reconhecidas socialmente). Estes modos regulam a objetivização da natureza e constituem um conjunto finito de possíveis transformações<sup>8</sup>. Da mesma maneira, para Ellen (1996), existem três eixos ou dimensões cognitivos que subjazem a todos os modelos da natureza, os quais determinam a construção de coisas ou tipos naturais, a maneira pela qual estas construções se realizam no espaço, e a medida em que a natureza é vista como possuidora de uma essência para além do controle humano. Estes padrões subjacentes ou mecanismos devem ser reconstruídos etnograficamente: emergem de processos particulares, históricos, lingüísticos e culturais. Para Ellen e Descola, estes padrões oferecem uma forma de evitar um relativismo que faz com que as diferentes construções sejam incomensuráveis, ao mesmo tempo em que evitam o universalismo que reduziria as construções não ocidentais a manifestações do mesmo mapa da natureza que a etnobiologia pode discernir. Chega-se a estas construções através de mecanismos cognitivos que ainda estão sendo discutidos (Bloch, 1996); isto é o que Ellen compreende como “preensões: aqueles processos que, através de distintos limites culturais e outros, dão lugar a classificações especiais, designações e representações” (1996: 119)<sup>9</sup>.

Isto nos submerge no tema do conhecimento local. Parece haver uma certa convergência nas colocações antropológicas mais recentes relacionadas com o conhecimento local ao tratar o conhecimento como “uma atividade prática, situada, constituída por uma história de práticas passadas e em mudança”, ou seja, ao assumir que o conhecimento local funciona mais através de um conjunto de práticas que dependendo de um sistema formal de conhecimentos compartilhados, livres de contexto (Hobart, 1993b: 17-18; Ingold, 1996). Isto se poderia chamar de uma visão do conhecimento local orientada para a prática que tem sua origem numa variedade de perspectivas teóricas (de Bourdieu a Giddens). Uma tendência similar põe a ênfase nos aspectos corporizados do conhecimento local, neste caso apelando às posturas filosóficas delineadas por Heidegger e também por Marx, Dewey e Merleau-Ponty. Ingold (1995; 1996), o mais eloqüente destes expoentes, sustenta que vivemos num mundo que não está separado de nós, e nosso conhecimento do mundo pode ser descrito como um processo de adestramento no contexto do envolver-se com o meio ambiente. Os seres humanos, deste ponto de vista, estão arraigados na natureza e imersos em atos práticos, localizados. Para o antropólogo Paul Richards, o conhecimento agrícola local deve ser visto como uma série de capacidades de improvisação, específicas de um contexto e de um tempo, e não como constitutivas de um “sistema indígena do conhecimento” coerente, como foi sugerido em trabalhos anteriores. Deste ponto de vista interpretativo do conhecimento, é mais correto falar de capacidades corporizadas que estão em jogo na execução de tarefas e que ocorrem em contextos sociais, configurados por lógicas culturais específicas (Richards, 1993).

Estas tendências são bem-vindas, mas não resolvem todas as perguntas relacionadas com a natureza e os modos de operação do conhecimento local, no entanto, se colocam o antropólogo ecologicamente orientado, ou ao ecólogo político, numa posição de criticar as perspectivas convencionais e de vincular as novas perspectivas ao tema do poder e à racionalidade alternativa de produção (abaixo). Se todo o conhecimento está corporizado ou não; se o conhecimento corporizado pode ser visto como formal ou abstrato de alguma maneira; se opera e está organizado de maneiras contrastantes, ou se se assemelha ao discurso científico de alguma maneira, ou se existe uma continuidade ou uma passagem esporádica entre o conhecimento prático e o conhecimento teórico/formal que emerge de uma sintomática reflexão sobre a experiência, todas estas são perguntas abertas<sup>10</sup>. E qual é a relação entre o conhecimento e a construção de modelos? Num trabalho excepcional, Gudeman e Rivera sugeriram que os camponeses poderiam possuir um “modelo local” da terra, da economia e da produção significativamente diferente dos modelos modernos, e que existe principalmente na prática. Efetivamente, os modelos locais são “experiências de vida”; “desenvolvem-se através do uso” na imbricação das práticas locais, com processos e conversações mais amplos (Gudeman e Rivera, 1990: 14). Porém, esta proposta sugere que podemos tratar o conhecimento corporizado, prático, como constituindo –apesar disso– um modelo de alguma maneira compreensivo do mundo. É neste sentido que o termo *modelo local* é utilizado neste trabalho.

As conseqüências de repensar o conhecimento local e os modelos locais são enormes. Apesar de que existe o perigo de reinscrever o conhecimento local deste tipo em formas de conhecimento de constelações hierárquicas, reafirmando novamente a desvalorização, estigmatização e subordinação do conhecimento local que caracterizou grande parte da discussão sobre o tema (incluindo os debates etnobiológicos vinculados à conservação da biodiversidade), o deslocamento produzido por este repensar orientado etnograficamente dá-nos esperança de outras maneiras. Talvez o mais importante de nossos objetivos seja que esta nova forma de pensar contribua para desmontar a dicotomia entre natureza e cultura, que é fundamental para o domínio do conhecimento especializado

em considerações epistemológicas e gerenciais. Se levamos a sério as lições da antropologia do conhecimento, devemos aceitar que o ponto de vista comum dos domínios diferentes da natureza e da cultura que podem ser conhecidos e manejados separadamente um do outro, já não é sustentável<sup>11</sup>.

Podem-se obter ensinamentos igualmente radicais da reinterpretação do cognitivo de uma tendência relacionada que ainda não foi incorporada a estas discussões, a saber, a biologia fenomenológica de Humberto Maturana, Francisco Varela e colaboradores. Brevemente, estes biólogos sugerem que a cognição não é o processo de construir representações de um mundo prefigurado, por uma mente prefigurada, externa a esse mundo, como o apresenta a ciência cognitiva convencional; eles sustentam que a cognição sempre é experiência arraigada que se leva a cabo num pano de fundo histórico e que sempre se deve teorizar do ponto de vista da “ininterrupta coincidência de nossa existência, nosso fazer e nosso saber” (Maturana e Varela, 1987: 25). No que eles chamam de um *enfoque enativo*, a cognição se converte na *enação* de uma relação entre a mente e um mundo baseado na história de sua interação. “As mentes despertam num mundo”, começam afirmando Varela e seus colaboradores (Varela, Thompson e Rosch, 1991: 3) de maneira a sugerir nossa inelutável dupla corporeidade –a do corpo como estrutura experimental vivida e como contexto da cognição, um conceito que tomam emprestado de Merleau-Ponty– e assinalam o fato de que não estamos separados desse mundo; que cada ato do conhecimento de fato, produz um mundo. Esta circularidade constitutiva da existência que emerge da corporeidade não deixa de ter conseqüências para a investigação dos modelos locais da natureza, a ponto de que nossa experiência –a práxis de nosso viver– está acoplada a um mundo circundante que aparece cheio de regularidades, que são em cada instante o resultado de nossas histórias biológicas e sociais... O pacote completo de regularidades próprias ao vínculo de um grupo social é sua tradição biológica e cultural... (Nosso) patrimônio biológico comum é a base para o mundo que nós, os seres humanos, produzimos conjuntamente através de distinções congruentes... este patrimônio biológico comum permite uma divergência dos mundos culturais produzidos pela constituição do que se pode converter em tradições culturais amplamente diferentes (Maturana e Varela, 1987: 241-244).

Ao rejeitar a separação do conhecer e do fazer, e estas da existência, estes biólogos nos oferecem uma linguagem com a qual se pode questionar radicalmente as relações binárias e as assimetrias: natureza/cultura, teoria/prática; também corroboram as percepções agudas daqueles que documentam etnograficamente a continuidade entre a natureza e a cultura, e os aspectos corporizados do conhecimento, como nas idéias de desenvolvimento de habilidades e performatividade. A ecologia transforma-se em um vínculo entre o conhecimento e a experiência (a ecologia como a ciência da experiência transformativa, baseada no reconhecimento da continuidade da mente, do corpo e do mundo), e isto, por sua vez, tem conseqüências na maneira como estabelecemos os vínculos entre a natureza e a experiência.

Estamos em posição de resumir os diferentes enfoques sobre o tema do conhecimento local, antes de introduzir nossa indagação no que se refere ao *lugar* como seu contexto. Repassamos até agora diferentes conceitos que se referem a este tema: a *performatividade* (Richards), o adestramento (Ingold/Pálsson), a prática e os modelos baseados na prática (Gudeman e Rivera) e na *enação* (Varela et al.). De fato, este conjunto de conceitos não esgota o domínio do “conhecimento local”, e teriam que ser diferenciados ainda mais e refinados analiticamente. No entanto, constituem uma base sólida sobre a qual podemos seguir adiante com a antropologia do conhecimento, em especial no domínio ecológico da aplicação. Também estabelecem parâmetros alternativos para pensar a variedade de temas, desde a conservação da biodiversidade até a globalização (Escobar, 1997a; 1997b).

Como considerar o lugar e sua relação com os novos pontos de vista relacionados com o conhecimento local e os modelos culturais já descritos? Em termos gerais, o que é mais importante destes modelos do ponto de vista do lugar, é que se poderia afirmar que constituem um conjunto de significados-uso que, apesar de existir em contextos de poder que incluem cada vez mais as forças transnacionais, não pode ser reduzido às construções modernas, nem ser explicado sem alguma referência a um enraizamento, aos limites e à cultura local. Os modelos de cultura e conhecimento baseiam-se em processos históricos, lingüísticos e culturais, que, apesar de que nunca estão isolados das histórias mais amplas, porém retêm certa especificidade de lugar. Muitos dos aspectos do mundo natural são colocados em lugares. Além do mais, muitos dos mecanismos e práticas em jogo nas construções de natureza –limites, clarificações, representações, apreensões cognitivas e relações espaciais– são significativamente específicas de lugar. As noções de *performatividade*, adestramento, *enação* e modelos de prática também sugerem vínculos importantes com o lugar. Podem ser situados dentro da antropologia das experiências, para a qual “o uso, não a lógica, condiciona as crenças” (Jackson, 1996: 12). Talvez seja tempo de renovar nossa consciência dos vínculos entre lugar, experiência e a produção de conhecimento.

Finalmente, a mesma dicotomia entre a natureza e a cultura emerge como uma das fontes de outros

dualismos predominantes, desde os que estão entre mente e corpo, e teoria e prática, até os de lugar e espaço, capital e trabalho, local e global. Que as práticas baseadas no lugar sigam sendo socialmente significativas está talvez mais claramente afirmado por Gudeman e Rivera, cujos modelos de camponeses mantiveram um caráter baseado no lugar, apesar do fato de que são o resultado de “conversações” e relações de longa data com os mercados e as economias globalizantes. Em seu trabalho, encontramos uma visão não globocêntrica da globalização, isto é, da perspectiva do lugar e do local.

### III. A natureza do lugar: repensar o local e o global

As mentes despertam num mundo, mas também em lugares concretos, e o conhecimento local é um modo de consciência baseado no lugar, uma maneira lugar-específica de outorgar sentido ao mundo. Contudo, o fato é que em nosso interesse, com a globalização, o lugar desapareceu. Um conjunto de trabalhos recentes tentam superar este paradoxo ao resolver algumas das armadilhas epistemológicas que impõem as teorias da globalização. Ao mesmo tempo, oferecem elementos para pensar para além do desenvolvimento, ou seja, para uma conceitualização do pós-desenvolvimento que é mais favorável à criação de novos tipos de linguagens, compreensão e ação<sup>12</sup>. Debates novos sobre a economia e o lugar parecem ser especialmente úteis neste aspecto. Nestes trabalhos, o lugar afirma-se em oposição ao domínio do espaço, e o não-capitalismo em oposição ao domínio do capitalismo como imaginário da vida social.

Começemos com uma crítica esclarecedora do capitalcentrismo nos recentes discursos da globalização. Esta crítica, que nasce de certas tendências na geografia pós-estruturalista e feminista, nos permitirá, creio, liberar o espaço para pensar acerca da potencialidade dos modelos locais da natureza. Para as geógrafas Julie Graham e Catherine Gibson, a maioria das teorias acerca da globalização e o pós-desenvolvimento são capitalcêntricas porque situam o capitalismo “no centro da narrativa do desenvolvimento, e portanto tendem a desvalorizar ou marginalizar as possibilidades de um desenvolvimento não capitalista” (Gibson e Graham, 1996: 41). De uma maneira mais geral, estas autoras apresentam uma argumentação poderosa contra a afirmação, compartilhada tanto pelas correntes dominantes como pelos teóricos de esquerda, de acordo com a qual o capitalismo é a forma atual hegemônica, talvez a única, da economia, e que o continuará sendo no futuro previsível. O capitalismo foi investido de tal predominância e hegemonia que se tornou impossível pensar a realidade social de outra maneira, muito menos imaginar a supressão do capitalismo; todas as outras realidades (economias de subsistência, economias biodiversificadas, formas de resistência do Terceiro Mundo, cooperativas e iniciativas locais menores) são vistas como opostas, subordinadas ao capitalismo ou complementares a ele, nunca como fontes de uma diferença econômica significativa. Ao criticar o capitalcentrismo, estas autoras buscam liberar nossa capacidade de ver sistemas não-capitalistas e de construir imaginários econômicos alternativos<sup>13</sup>.

Esta reinterpretação põe em questão a inevitabilidade da “penetração” capitalista que se assume em grande parte da literatura da globalização:

No roteiro da globalização [...] somente o capitalismo tem a capacidade de estender-se e de invadir. O capitalismo apresenta-se como inerentemente espacial e como naturalmente mais forte que as outras formas de economia não-capitalista (economias tradicionais, economias do ‘Terceiro Mundo’, economias socialistas, experiências comunais) devido a que se presume sua capacidade para universalizar o mercado para os bens capitalistas [...] A globalização, de acordo com este roteiro, implica a *violação* e eventual morte de ‘outras’ formas de economia não-capitalista [...] Todas as formas não-capitalistas são prejudicadas, violadas, caem, subordinam-se ao capitalismo [...] Como podemos desafiar a representação similar da globalização como capaz de ‘tomar’ a vida dos lugares não-capitalistas, em especial do ‘Terceiro Mundo’? (Gibson e Graham, 1996: 125-130).

Não se pode dizer que tudo o que emerge da globalização esteja adequado ao roteiro capitalista; de fato, a globalização e o desenvolvimento poderiam propiciar uma variedade de vias para o desenvolvimento econômico, que poderiam ser teorizadas nos termos do pós-desenvolvimento, de maneira que “a naturalidade da identidade do capitalismo como padrão para toda a identidade econômica seja questionada” (Gibson e Graham, 1996: 146). Porém, sabemos o que está aí “no terreno” após séculos de capitalismo e cinco décadas de desenvolvimento? Sabemos, inclusive, como ver a realidade social de forma que possam permitir-nos detectar elementos diferentes, não redutíveis às construções do capitalismo e da modernidade e que, mais ainda, possam servir como núcleos para a articulação de práticas sociais e econômicas alternativas? E finalmente, inclusive se pudéssemos comprometer-nos neste exercício de uma visão alternativa, como se poderiam promover tais práticas alternativas?

O papel da etnografia pode ser especialmente importante neste aspecto, e existem algumas tendências que apontam nesta direção. Na década de oitenta, um grupo de etnógrafos dedicou-se a documentar as resistências ao capitalismo e à modernidade em ambientes diversos. Dessa maneira iniciou-se a tarefa de tornar visíveis as práticas e os processos que revelavam que havia múltiplas formas de resistência ativa ao próprio desenvolvimento<sup>14</sup>. A própria resistência, porém, é só uma insinuação do que estava ocorrendo em muitas comunidades, não chegando a mostrar como as pessoas sempre criam ativamente e reconstróem seus mundos de vida e seus lugares. Trabalhos posteriores, como vimos, caracterizaram os modelos locais da economia e o ambiente natural que foram mantidos pelos camponeses e pelas comunidades indígenas, em parte arraigados no conhecimento e em práticas locais. A atenção que se deu, em especial na América Latina, à hibridização cultural, é outra tentativa de tornar visível o encontro dinâmico das práticas que se originam em muitas matrizes culturais e temporais, e a medida em que os grupos locais, longe de serem receptores passivos de condições transnacionais, configuram ativamente o processo de construir identidades, relações sociais, e práticas econômicas<sup>15</sup>. A pesquisa etnográfica deste tipo –que definitivamente continuará por muitos anos– tem sido importante para esclarecer os discursos das diferenças culturais, ecológicas e econômicas entre as comunidades do Terceiro Mundo em contextos de globalização e desenvolvimento.

Se o objetivo de Graham e Gibson foi oferecer uma linguagem alternativa –uma nova linguagem de classe– para abordar o significado econômico das práticas locais, e se o objetivo da literatura do pós-desenvolvimento é, da mesma maneira, tornar visíveis as práticas das diferenças culturais e ecológicas que poderiam servir de base para alternativas, faz-se necessário reconhecer que estes objetivos estão indissolúvelmente vinculados a concepções de localidade, de lugar e de uma consciência baseada no lugar. O lugar –como a cultura local– pode ser considerado “o outro” da globalização, de maneira que uma discussão do lugar deveria oferecer uma perspectiva importante para repensar a globalização e a questão das alternativas ao capitalismo e à modernidade.

Como assinalou Arf Dirlik (2000), o lugar e a consciência baseada no lugar têm sido marginalizados nos debates sobre o local e o global. Isto é duplamente lamentável porque, por um lado, o lugar é central no tema do desenvolvimento, da cultura e do meio ambiente, e é igualmente essencial, por outro lado, para imaginar outros contextos para pensar acerca da construção da política, do conhecimento e da identidade. O desaparecimento do lugar é um reflexo da assimetria existente entre o global e o local na maior parte da literatura contemporânea sobre a globalização, na qual o global está associado ao espaço, ao capital, à história e à ação humana, enquanto o local, contrariamente, é vinculado ao lugar, o trabalho e as tradições, assim como sucede com as mulheres, as minorias, os pobres e poder-se-ia acrescentar, às culturas locais<sup>16</sup>. Algumas geógrafas feministas tentaram corrigir esta assimetria afirmando que o lugar também pode conduzir a articulações através do espaço, por exemplo, através de redes de diferentes tipos. Nestes trabalhos, todavia, a relação entre o lugar e a experiência enraizada, com algum tipo de limite, mesmo que poroso e intersectado com o global, está insuficientemente conceitualizada.

Talvez nas análises de Dirlik sejam mais fundamentais as conseqüências do abandono do lugar, por categorias atuais da análise social tais como classe, gênero e raça (e deveríamos acrescentar aqui o meio ambiente), que fazem com que essas categorias sejam suscetíveis de transformar-se em instrumentos de hegemonia. Na medida em que foram significativamente separadas do lugar no “frenesi da globalização” das “identidades desterritorializadas” –e em muitos discursos isso privilegia as viagens, a mobilidade, o deslocamento e a diáspora– as noções contemporâneas da cultura não conseguem escapar deste aperto, porque tendem a assumir a existência de uma força global à qual o local está necessariamente subordinado. Sob estas condições, é possível lançar uma defesa do lugar na qual o lugar e o local não derivem seu significado da justaposição ao global? Quem fala pelo “lugar”? Quem o defende? Como um primeiro passo na resistência à marginalização do lugar, Dirlik convoca a distinção que faz Lefebvre entre o espaço e o lugar (entre primeiro e segundo espaço, no trabalho de Lefebvre), em especial sua noção de lugar como uma forma de espaço vivido e enraizado e cuja reapropriação deve ser parte de qualquer agenda política radical contra o capitalismo e a globalização sem tempo e sem espaço. A política, em outras palavras, também está situada no lugar, não só nos supraníveis do capital e do espaço. O lugar, pode-se acrescentar, é a localização de uma multiplicidade de formas de política cultural, ou seja, do cultural transformando-se em política, como se evidenciou nos movimentos sociais das florestas tropicais e outros movimentos ecológicos<sup>17</sup>.

Pode o lugar ser reconcebido como projeto? Para que isto ocorra, necessitamos de uma nova linguagem. Regressando a Dirlik, “o glocal” é uma primeira aproximação que sugere uma atenção equânime para a

localização do global e para a globalização do local. As formas concretas pelas quais este tráfico em ambos os sentidos se leva a cabo, não se conceituam facilmente. Mesmo o local dos movimentos sociais contra o capitalismo e as naturezas modernas, está de alguma maneira globalizado, por exemplo, na medida em que os movimentos sociais tomam emprestados os discursos metropolitanos de identidade e ambiente (Brosius, 1997: 47-69). Por outro lado, muitas formas do local se oferecem para o consumo global, desde o parentesco até os ofícios e o ecoturismo. O ponto aqui é distinguir aquelas formas de globalização do local que se convertem em forças políticas efetivas em defesa do lugar e das identidades baseadas no lugar, assim como aquelas formas de localização do global que os locais podem utilizar para seu benefício.

Construir o lugar como um projeto, transformar o imaginário baseado no lugar numa crítica radical do poder, e alinhar a teoria social com uma crítica do poder pelo lugar, exige aventurar-se por outros terrenos. Esta proposta ressoa com e se move um passo além da idéia de Jane Jacobs (1996: 158) de que “ao atender o local, ao levar em sério o local, é possível ver como as grandiosas idéias de império se convertem em tecnologias de poder instáveis, com alcances através do tempo e do espaço”. Certamente, o “lugar” e “o conhecimento local” não são panacéias que resolverão os problemas do mundo. O conhecimento local não é “puro”, nem livre de dominação; os lugares podem ter suas próprias formas de opressão e até de terror; são históricos e estão conectados com o mundo através de relações de poder, e de muitas maneiras, estão determinados por elas. A defesa do conhecimento local que se propõe aqui é política e epistemológica, e surge do compromisso com um discurso anti-essencialista do diferente. Contra os que pensam que a defesa do lugar e do conhecimento local é inegavelmente “romântica”, poder-se-ia dizer, como Jacobs (1996: 161) “que é uma forma de nostalgia imperial, um desejo do ‘nativo intocado’, que presume que tais encontros (entre o local e o global) somente significam outra forma de imperialismo”. Será necessário, porém, estender a investigação ao lugar, para considerar questões mais amplas, tais como a relação do lugar com economias regionais e transnacionais; o lugar e as relações sociais; o lugar e a identidade; o lugar e os limites e os cruzamentos de fronteiras; o híbrido; e o impacto da tecnologia digital, particularmente a Internet, no lugar. Quais são as mudanças que se dão em lugares precisos como resultado da globalização? Por outro lado, quais formas novas de pensar o mundo emergem de lugares como resultado de tal encontro? Como podemos compreender as relações entre as dimensões biofísicas, culturais e econômicas dos lugares?

#### **IV. A defesa do lugar: algumas implicações para a ecologia política**

Como já foi mencionado, a defesa do lugar pode ser vinculada à prática de um grupo de atores, desde ativistas de movimentos sociais até arqueólogos históricos, antropólogos ecológicos, psicólogos ambientalistas, e ecólogos. Um estudo aprofundado destes vínculos está além do objetivo deste trabalho; esta última parte oferece algumas considerações gerais, em especial referentes à investigação futura. Para começar com os movimentos sociais, em particular os da população das florestas tropicais, invariavelmente enfatizam quatro direitos fundamentais: a sua identidade, a seu território, à autonomia política, e a sua própria visão de desenvolvimento. A maioria destes movimentos é concebida explicitamente em termos de diferenças culturais, e da diferença ecológica que esta significa. Estes não são movimentos para o desenvolvimento nem para a satisfação de necessidades, apesar de que, logicamente, as melhoras econômicas e materiais são importantes para eles. São movimentos originados numa vinculação cultural e ecológica a um território. Para eles, o direito a existir é uma questão cultural, política e ecológica. Estão obrigatoriamente abertos a certas formas de bens, comércio, e às tecnociências (por exemplo, através de uma relação com as estratégias de conservação da biodiversidade), ao mesmo tempo em que resistem à completa valorização capitalista e científica da natureza. Dessa maneira pode-se considerar que adiantam, por meio de sua estratégia política, umas táticas de racionalidade do pós-desenvolvimento e de uma alternativa ecológica, na medida em que eles expressam com força e defendem discursos e práticas das diferenças cultural, ecológica e econômica<sup>18</sup>.

Na Colômbia, os ativistas negros da floresta tropical da região do Pacífico têm articulado progressivamente conceitos acerca do território e da biodiversidade em sua interação com as comunidades locais, o Estado, as ONGs e os setores acadêmicos. Seu território é considerado um espaço fundamental e multidimensional para a criação e recriação dos valores sociais, econômicos e culturais das comunidades. A relação entre os significados e as práticas –e as relações sociais nas quais estão arraigadas– está sendo transformada hoje pela acometida do desenvolvimentismo que conduz à perda de conhecimento e de território, além de transformar a natureza numa mercadoria. A demarcação dos territórios coletivos outorgados às comunidades negras da região pela nova Constituição do país (1991) levou os ativistas a desenvolver uma concepção do território que ressalta as articulações entre padrões de assentamento, uso

dos espaços e práticas do conjunto do significado-uso dos recursos. Esta concepção é validada pelos estudos antropológicos recentes que documentam os modelos culturais da natureza existentes entre as comunidades negras dos rios (Restrepo e del Valle, 1996).

Os ativistas introduziram outras inovações conceituais importantes, algumas das quais apareceram no processo das negociações com o pessoal de um projeto de conservação da biodiversidade do governo, com o qual vêm mantendo uma relação difícil e tensa, mas frutífera de muitas maneiras. A primeira é a definição de “biodiversidade” como “território mais cultura”. Estreitamente relacionado a isto está uma visão do Pacífico como um “território-região” de grupos étnicos, uma unidade ecológica e cultural, que é um espaço laboriosamente construído através de práticas cotidianas culturais, ecológicas e econômicas das comunidades negras e indígenas. São precisamente estas dinâmicas ecoculturais complexas as que raramente são levadas em consideração nos programas do Estado, os quais dividem o território de acordo com seus princípios –por exemplo, a bacia do rio, dessa maneira passando por alto a complexa rede que articula a atividade de vários rios– e que fragmenta a espacialidade culturalmente construída de paisagens particulares, precisamente porque não vêem a dinâmica sociocultural<sup>19</sup>.

Poder-se-ia dizer que o território-região é uma categoria administrativa de grupos étnicos que aponta para a construção de modelos alternativos de vida e sociedade. O território-região é uma unidade conceitual e um projeto político. Carrega uma tentativa de explicar a diversidade biológica a partir da lógica cultural do Pacífico. A demarcação dos territórios coletivos encaixa-se neste contexto, inclusive se as disposições do governo –que dividem a região do Pacífico entre territórios coletivos, parques naturais, áreas de utilização e ainda em áreas de sacrifício onde serão construídos megaprojetos– de novo violam este contexto. O tema do território é considerado pelos ativistas do PCN como um desafio ao desenvolvimento das economias locais e formas de governabilidade que podem servir de apoio a uma defesa efetiva. O reforço e transformação dos sistemas tradicionais de produção e de mercados e economias locais; a necessidade de seguir adiante com o processo de outorgar de títulos de propriedade coletiva e o esforço de conseguir um fortalecimento organizacional e o desenvolvimento de formas de governabilidade territorial, são todos componentes importantes de uma estratégia total centrada na região.

Está claro que a ecologia política criada por estes movimentos sociais é portadora de uma defesa da identidade, do lugar e da região que não dá por estáticos nem o lugar nem a identidade, mesmo se estiver formulada como a defesa destes. Uma construção coletiva da identidade é, logicamente, crucial neste aspecto<sup>20</sup>. De fato, chegou-se a esta política ecológica no encontro com as forças e discursos nacionais e transnacionais –desde as novas formas do capital mineiro, madeireiro e agroindustrial que se estabelece na região, até as estratégias de conservação da biodiversidade originalmente concebidas por ONGs ambientalistas do Norte e organizações internacionais– e no contexto de um “espaço” nacional que começa a fazer água por todos os lados, que provoca lamentáveis decomposições e recomposições de identidade e regiões. Se se vai considerar o território como “o conjunto de projetos e representações nas que uma série de novas condutas e investimentos podem emergir pragmaticamente, no tempo e no espaço social, cultural estético e cognitivo” –um espaço existencial de auto-referência no qual “dissidências subjetivas” podem emergir (Guattari)– então está claro que os movimentos sociais do Pacífico estão impulsionando este projeto.

A visão de ecologia política dos movimentos sociais do Pacífico ressoa com as propostas atuais de repensar a produção como a articulação de produtividades específicas de lugar, ecológicas, e tecnoeconômicas (Leff, 1992; 1995a: 58-64; 1995b). Leff, em particular, defende a incorporação de critérios culturais e tecnológicos num paradigma alternativo de produção que vai muito além da racionalidade econômica dominante. Leff insiste que se é verdade que a sustentabilidade deve basear-se nas propriedades estruturais e funcionais dos distintos ecossistemas, qualquer paradigma de produção alternativa conducente a isso deve incorporar as atuais condições cultural e tecnologicamente específicas pelas quais atores locais se apropriam da natureza. “O desenvolvimento sustentável encontra suas raízes em condições de diversidade cultural e ecológica. Estes processos singulares e não redutíveis dependem das estruturas funcionais de ecossistemas que sustentam a produção de recursos bióticos e serviços ambientais; da eficiência energética dos processos tecnológicos; dos processos simbólicos e formações ideológicas que subjazem na valorização cultural dos recursos naturais; e dos processos políticos que determinam a apropriação da natureza” (Leff, 1995a: 61). Dito de outra maneira, a construção de paradigmas alternativos de produção, ordens políticas e sustentabilidade são aspectos de um mesmo processo, e este processo é impulsionado em parte pela política cultural dos movimentos sociais e das comunidades na defesa de seus modos de natureza/cultura. É assim que o projeto de movimentos sociais constitui uma expressão concreta da busca de ordens alternativas de produção e ambientais, prevista pelos ecólogos políticos.

Pode-se dizer que esta noção de território que estão pesquisando os ativistas de movimentos e ecólogos políticos representa uma relação entre lugar, cultura e natureza. Da mesma maneira, a definição dos ativistas da biodiversidade como “território mais cultura” é outro exemplo de uma consciência-baseada-no-lugar, mais ainda, da transformação de lugar e cultura em fonte de fatos políticos. Os modelos locais da natureza podem igualmente ser reinterpretados como constitutivos de uma série de práticas não-capitalistas, muitas, apesar de que não todas, ecológicas. Pode-se considerar, para os efeitos desta análise, que os conjuntos de usos-significados estão dotados, ao menos potencialmente, de um significado econômico não-capitalista. As economias das comunidades baseiam-se no lugar (mesmo que não amarrados-ao-lugar, porque participam de mercados translocais), e freqüentemente mantêm um espaço comum que consiste em terra, recursos materiais, conhecimento, ancestrais, espíritos, etcetera (Gudeman e Rivera, 1990; Gudeman, 1996).

As implicações da perspectiva do lugar para a antropologia ecológica também são substanciais. Etnograficamente, o enfoque estaria na documentação dos significados-uso do natural como expressões concretas de conhecimento baseado-no-lugar. De uma multiplicidade de conjuntos de significados-uso, os antropólogos ecológicos puderam propor uma defesa do lugar formulada como a possibilidade de redefinir e reconstruir o mundo a partir da perspectiva de uma lógica de lugar múltiplo. Esta é uma questão que os antropólogos ecologistas parecem evitar, mas que deve ser abordada diretamente de maneira a oferecer um discurso da diferença ecológica. Os ativistas do movimento social e os ecólogos políticos, como pudemos ver, já estão comprometidos nesta tarefa. Ao colocar a ênfase no caráter vivido, disputado, das paisagens do passado e do presente, os arqueólogos históricos também desenvolveram uma perspectiva de lugar, apoiando-se principalmente na fenomenologia e no marxismo cultural (Bender, 1993; 1998). Estes são elementos de grande importância para a ecologia política erigida sobre a noção de racionalidades culturais, ecológicas e econômicas, baseadas-no-lugar.

Por último, os psicólogos ambientalistas começaram mais claramente a desenvolver um manejo das ferramentas do ecossistema sustentado no conceito de lugar. Ao irem além da concepção instrumental dominante de gestão e inventários, estes estudiosos colocam a ênfase nos significados culturais através dos quais os lugares –e de fato, os ecossistemas– se constroem. Ao verem os ecossistemas como lugares socialmente construídos, concluem que “o centro do manejo dos ecossistemas é o de guiar as decisões que afetam um lugar usando um conhecimento abundante de sua história natural e cultural”. Igualmente, “as decisões sobre os recursos deveriam ser guiadas por uma compreensão de todos os processos sociais que definem, estruturam e alteram o significado das paisagens” (Williams e Patterson). Esta posição dista das opiniões convencionais impulsionadas por um paradigma instrumental ou mercantil; constitui uma filosofia do manejo dos recursos completamente diferente. A perspectiva de lugar também nos permite dar um conteúdo etnográfico à noção do “ecologismo dos pobres” (Guha, 1997; Martínez Alier, 1992), ou seja, a resistência cultural de fato de muitas comunidades pobres à valorização capitalista estrita de seu ambiente. No fundo do ecologismo dos pobres está o conjunto de usos-significado que acabamos de discutir.

Será possível, então, aceitar que os lugares sempre estão sendo defendidos, e que sempre surgem novas economias? Que as práticas ecológicas alternativas não só podem ser documentadas, mas que sempre são objeto de disputa em muitas localidades? Atrever-se a considerar seriamente estas perguntas definitivamente supõe uma política de leitura distinta, por parte de nós mesmos como analistas, com a necessidade concomitante de contribuir com as políticas diferentes da representação da realidade. Também supõe que o pós-desenvolvimento já está (e sempre esteve) sob uma constante reconstrução (Rahnema e Bawtree, 1997). É no espírito do pós-desenvolvimento que podemos repensar a sustentabilidade e a conservação como aspectos-chave da política de lugar.

Resta um tema fundamental, e é o das condições que tornam possível a defesa e o reforço do lugar. Através de redes reais e virtuais de todo tipo; através de coalizões de movimentos sociais; e através de coalizões heterogêneas de diversos atores como acadêmicos, ativistas, ONGs, etc. Esta claro que as disputas baseadas-no-lugar começam a criar efeitos e realidades supralugar. Como se podem conceituar estas realidades? Quais são os efeitos reais sobre o local e o global? Têm uma verdadeira oportunidade de redefinir o poder, e em que níveis? Que coalizão em especial oferece mais possibilidades? As últimas páginas deste trabalho estarão dedicadas a esta pergunta candente.

No nível do conhecimento, a questão é enganosamente clara: como transformar o conhecimento local em poder, e este conhecimento-poder em projetos e programas concretos? Como podem as constelações de conhecimento-poder construir pontes com formas especializadas de conhecimento quando for necessário ou conveniente, e como podem ampliar seu espaço social de influência quando são confrontadas, como é o caso com freqüência, em condições locais, regionais, nacionais e transnacionais desfavoráveis? Numa visão

antropológica da globalização se predicava acerca da necessidade de identificar os discursos socialmente significativos sobre a diferença (cultural, ecológica, econômica, política), e as maneiras pelas quais podem operar como discursos de articulação de alternativas; examinaram-se as múltiplas formas de construir a cultura, a natureza e as identidades hoje em dia, assim como a produção de diferenças através de processos histórico-espaciais que não são exclusivamente o produto de forças globais –seja o capitalismo, sejam as novas tecnologias, a integração do mercado, ou o que for– mas também vinculados aos lugares e a sua defesa. É importante tornar visíveis as múltiplas lógicas locais de produção de culturas e identidades, práticas ecológicas e econômicas que emergem sem cessar das comunidades de todo o mundo. Em que medida estas práticas colocam obstáculos importantes e talvez originais ao capitalismo e às modernidades eurocentradas?

Uma vez visíveis, no entanto, quais seriam as condições que permitiriam práticas baseadas-no-lugar para criar estruturas alternativas que lhes oferecessem uma oportunidade de sobreviver, e de crescer e florescer? Este último aspecto da “questão das alternativas” permanece bastante insolúvel. Para Dirlik, a sobrevivência das culturas baseadas-no-lugar estará assegurada quando a globalização do local compense as localizações do global, ou seja, quando a simetria entre o local e o global seja reintroduzida em termos sociais e conceituais, e devemos acrescentar, quando o não-capitalismo e as diferentes culturas se transformem igualmente em centros de análises e estratégias para a ação. Tal simetria requer um paralelo entre as abstrações modernas e a vida cotidiana, e as considerações de contexto, história e estrutura. Em última instância, contudo, a imaginação e a realização de ordens significativamente diferentes exigem “a projeção de lugares para espaços procurando criar novas estruturas de poder... de maneira a incorporar os lugares a sua própria constituição” (Dirlik, 2000: 39). Também exige a liberação de imaginários não-capitalistas para que formem parte da constituição de economias e estruturas econômicas, e defender as culturas locais frente à normalização por culturas dominantes para que possam transformar-se em forças políticas e de vida efetivas. Para que isto suceda, os lugares devem “projetar-se a espaços que são atualmente do domínio do capital e da modernidade” (Dirlik, 2000: 40). Alguns movimentos sociais estão apontando nessa direção com sua redefinição da relação entre a natureza e a sociedade, ou o cultural e o político.

Está claro que os lugares estão sendo progressivamente submetidos às operações do capital global, de modo ainda mais acentuado na era do neoliberalismo e da degradação do Estado-nação. Contudo, isto só outorga caráter mais urgente à questão das regiões e das localidades. Redes tais como as dos indígenas, dos ambientalistas, das ONGs e outros movimentos sociais estão tornando-se mais numerosas e adquirindo maior influência nos níveis locais, nacionais e transnacionais. Muitas destas redes podem ser vistas como produtoras de identidades baseadas-no-lugar e ao mesmo tempo transnacionalizadas. Também se podem considerar como produtoras de “glocalidades” alternativas àquelas do capital, dos meios de comunicação e da cultura global. Todas as glocalidades são tanto locais como globais, mas não são globais e locais da mesma maneira (Dirlik, 2000). É importante considerar aquelas que promovem uma política cultural em defesa do lugar e da natureza. Estas glocalidades poderiam propiciar reorganizações visíveis do lugar de baixo para cima e a reconquista do espaço partindo do próprio lugar em que operam. A criação de mundos regionais –regiões completas, tais como ecossistemas particulares ou localidades interconectadas– está-se transformando num processo cada vez mais sobressalente e disputado com a crescente globalização. Atores emergentes, práticas e identidades configuram o processo da criação de mundos socioculturais e sacionaturais. E ainda que as redes da criação de mundos sócio-culturais e sacionaturais estejam cada vez mais atadas às redes da economia e às tecnociências (Castells, 1996), os atores baseados-no-lugar são cada dia mais capazes para negociar todo o processo da construção do mundo<sup>21</sup>.

Deve-se enfatizar no fato que isto não implica de nenhuma maneira reificar os lugares, as culturas locais e as formas de não-capitalismo como entes “intocados” ou fora da história. Dar atenção ao lugar e às culturas locais é desestabilizar “os espaços mais seguros de poder e diferença, demarcados por perspectivas geopolíticas ou da economia política” (Jacobs, 1996: 15). Jacobs acrescenta, “a dicotomia do autenticamente local e do global que tudo se apropria tem sua peculiar nostalgia problemática. No melhor dos casos, a categoria residual do local oferece uma esperança de resistência. No pior dos casos, o local é visto como sucumbindo ao global, um espaço comprometido de negociação” (1996: 36). Falar de ativar lugares, naturezas e conhecimentos locais contra as tendências imperiais do espaço, o capitalismo e a modernidade não é uma operação *deus ex machina*, mas uma maneira de ir além do realismo crônico fomentado por modos estabelecidos da análise. Sem dúvida, os lugares e as localidades entram na política da mercantilização de bens e a massificação cultural, mas o conhecimento do lugar e da identidade podem contribuir para produzir diferentes significados –de economia, natureza e deles mesmos– dentro das condições do capitalismo e da modernidade que o rodeiam. As esferas ecológicas públicas alternativas

podem abrir-se desta maneira contra as ecologias imperialistas da natureza e da identidade da modernidade capitalista.

Finalmente, é nesta interseção dos modelos da natureza baseados-no-lugar e na economia, por um lado, e na teorização de racionalidades produtivas, por outro, onde poderemos encontrar um contexto de referência mais amplo no qual situar os debates sobre a sustentabilidade cultural e ecológica. Este contexto de referência mais amplo necessita de maneiras novas de pensar acerca das interseções globais/locais, tais como aquelas fornecidas pelas teorias de lugar; visões alternativas do conhecimento e inovações locais e sua relação com o conhecimento formal, global; uma reinterpretação das afirmações políticas dos movimentos sociais em termos da defesa dos modelos locais da natureza e dos territórios biológicos com produtividades culturais-biológicas específicas (Varesse, 1996; Leff, 1995b); e noções de formas de governo de base, sustentadas-no-ecossistema, baseadas em etnicidades ecológicas, na proteção das comunidades de certos aspectos do mercado e uma revitalização simultânea da ecologia e da democracia (Parajuli, 1997).

## V. Conclusão

Quais redefinições de significado e práticas da economia, da natureza e das relações sociais são necessárias para adiantar um projeto que permita imaginar as alternativas ao desenvolvimento e às práticas ecológicas não sustentáveis e desiguais? Que tipo de pesquisa e quais práticas políticas levadas a cabo por intelectuais, movimentos sociais e comunidades se exigem para outorgar força social a este projeto? A antropóloga da Malásia, Wazir Jahan Karim, expressou-se sem rodeios num trabalho inspirado sobre a antropologia, o desenvolvimento e a globalização. A antropologia necessita ocupar-se de projetos de transformação social, para que não nos transformemos em, como afirma ela apropriadamente, “dissociados simbolicamente dos processos locais da reconstrução e da invenção” (Karim, 1996: 24). Agora podemos dar-nos conta de que esta dissociação está vinculada à tradução de lugar em espaço, das economias locais às linguagens não reformadas de economia política e da globalização, de modelos locais da natureza em dicotomias natureza/cultura. Karim oferece uma alternativa a este tipo de tradução semelhante à que expusemos aqui. Para ela, “o futuro do conhecimento local depende contextualmente de seu potencial globalizante para gerar novas fontes de conhecimento a partir de dentro” (1996: 128), e os antropólogos têm um papel a desempenhar neste processo que também exige de nós “um conceito diferenciado de quem é quem no global e no local” porque “é importante a escolha das definições que se utilizam” (1996: 135). De outra forma, a antropologia seguirá sendo uma conversação basicamente irrelevante e provinciana entre acadêmicos na linguagem da teoria social.

Afirmar que a escolha das definições que se usam do global, do lugar, da natureza, da cultura e da economia, é certamente crucial, é o argumento principal deste trabalho e de alguma literatura na qual se baseia. A crítica do privilégio do espaço sobre o lugar, do capitalismo sobre o não-capitalismo, das culturas globais e das naturezas sobre as locais, é uma crítica de nossa compreensão do mundo tanto como das teorias sociais nas quais nos apoiamos para obter tal compreensão. Esta crítica também é uma tentativa de alinhar a teoria social com os pontos de vista do mundo e das estratégias políticas daqueles que existem do lado do lugar, o não-capitalismo e o conhecimento local, um esforço no que os antropólogos e os ecólogos estão usualmente comprometidos. Se é verdade que as formas do pós-desenvolvimento, do não-capitalismo e de alter-natureza estão sob construção constantemente, existe uma esperança de que poderiam chegar a constituir novas bases para a existência e rearticulações significativas de subjetividade e alteridade em suas dimensões econômicas, culturais e ecológicas. Em muitas partes do mundo, estamos sendo testemunhas de movimentos históricos inauditos da vida econômica, cultural e biológica. É necessário pensar acerca das transformações econômicas que poderiam transformar esse movimento numa virada esperançosa dos fatos na história social das culturas, das economias e das ecologias.

Em última instância –sugerida ao menos pela imaginação utópica como a crítica das atuais hegemonias– a pergunta é: Pode o mundo ser reconcebido e reconstruído de acordo com a lógica das práticas da cultura, da natureza e da economia? Quais mundos regionais, e quais formas do “global” podem ser imaginadas de outras perspectivas múltiplas, locais? Quais contra-estruturas podem ser colocadas em seu lugar para fazê-las viáveis e produtivas? Que noções de “política”, “democracia”, “desenvolvimento” e “economia” são necessárias para liberar a efetividade do local, em toda a sua multiplicidade e suas contradições? Que papel terão que desempenhar os distintos atores sociais – incluindo as novas e velhas tecnologias–, de maneira a criar redes sobre as quais as múltiplas formas do local possam depender em seu enfrentamento com as múltiplas manifestações do global? É necessário considerar seriamente algumas destas perguntas em nosso empenho para dar forma à imaginação de

alternativas à ordem atual das coisas.

## Bibliografia

- Álvarez, Sonia; Dagnino, Evelina and Escobar, Arturo (eds.) 1998 *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press).
- Appadurai, Arjun 1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" in *Public Culture* (Duke University Press) Vol. 2, Nº 2.
- Appadurai, Arjun 1991 "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology" in Fox, R. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present* (Santa Fe, Novo México: School of American Research).
- Appfel-Marglin, Frédérique and Valladolid, Julio 1995 "Regeneration in the Andes" in *Interculture*, Vol. 28, Nº 1.
- Atran, S. 1990 *Cognitive Foundations of Natural History* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bender, Barbara 1993 *Landscapes, Politics and Perspectives* (Oxford: Berg).
- Bender, Barbara 1998 *Book on Stonehenge* (Oxford: Berg).
- Berlin, Brent 1992 *Principles of Ethnobiological Classification* (Princeton: Princeton University Press).
- Bloch, Maurice 1996 "Why Trees, too, are Good to Think with: Towards an Anthropology of the Meaning of Life". Apresentado no seminário The Explanation of Nature: Biology and the Ethnographic Record, Woodrow Wilson Center, Washington DC, 14-15 de novembro.
- Brosius, Peter 1997 "Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge" in *Human Ecology*, Vol. 25, Nº 1.
- Casey, Edward 1993 *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World* (Bloomington: Indiana University Press).
- Casey, Edward 1997 *The Fate of Place. A Philosophical History* (Berkeley: University of California Press).
- Castells, Manuel 1996 *The Information Age: Economy, Society and Culture* (Oxford: Blackwell) Vol. I The Rise of the Network Society.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John 1991 *Of Revelation and Revolution* (Chicago: University of Chicago Press).
- Crush, Jonathan (ed.) 1995 *Power of Development* (Nova Iorque: Routledge).
- Dahl, Gudrun (ed.) 1993 *Green Arguments for Local Subsistence* (Estocolmo: Stockholm Studies in Social Anthropology).
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari 1987 *A Thousand Plateaus* (Mineápolis: University of Minnesota Press).
- Descola, Philippe 1992 "Societies of Nature and the Nature of Society" in Kuper, A. (ed.) *Conceptualizing Society* (Londres: Routledge).
- Descola, Philippe 1994 *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Descola, Philippe 1996 "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice" in Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge).
- Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (eds.) 1996 *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge).
- Dirlik, Arif 2000 "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place" in Prazniak, Roxann and Dirlik, Arif (eds.) *Places and Politics in an Age of Globalization* (Nova Iorque: Rowman and Littlefield).
- Ellen, Roy 1996 "The Cognitive Geometry of Nature: A Contextual Approach" in Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge).
- Escobar, Arturo 1995 *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press). [Edição em castelhano: 1998 *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del*

*desarrollo* (Bogotá: Editorial Norma)].

Escobar, Arturo 1997a "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia" in Fox, Richard and Starn, Orin (eds.) *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Escobar, Arturo 1997b "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity Conservation and Social Movements Political Ecology". Apresentado no IV Ajusco Forum Whose Nature? Biodiversity, Globalization and Sustainability in Latin America and the Caribbean, México DF, 19-21 de novembro.

Escobar, Arturo 1999 "Gender, place and networks: a political ecology of cyberspace" in Harcourt, Wendy (ed.) *Women@Internet. Creating new Cultures in Cyberspace* (Londres: Zed Books).

Escobar, Arturo e Pedrosa, Álvaro (eds.) 1996 *Pacífico: ¿desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* (Bogotá: CEREC/Ecofondo).

Fox, Richard and Starn, Orin (eds.) 1997 *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Gibson, Catherine and Graham, Julie 1996 *The End of Capitalism (as we knew it)* (Oxford: Basil Blackwell).

Grillo, Eduardo 1991 *Cultura andina agrocéntrica* (Lima: PRATEC).

Grueso, Libia; Rosero, Carlos and Escobar, Arturo 1998 "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast of Colombia" in *Cultures of Politics/Politics of Culture. Revisioning Latin American Social Movements* (Boulder: Westview Press).

Gudeman, Stephen 1996 "Sketches, Qualms and Other Thoughts on Intellectual Property Rights" in Brush, S. (ed.) *Valuing Local Knowledge* (Washington DC: Island Press).

Gudeman, Stephen and Rivera, Alberto 1990 *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text* (Cambridge: Cambridge University Press).

Guha, Ramachandra 1997 "The Environmentalism of the Poor" in Fox, Richard and Starn, Orin (eds.) *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest* (New Brunswick: Rutgers University Press).

Gupta, Akhil and Ferguson, James 1992 "Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference" in *Cultural Anthropology*, Vol. 7, Nº 1.

Gupta, Akhil and Ferguson, James (eds.) 1997 *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology* (Durham: Duke University Press).

Hannerz, Ulf 1989 "Notes on the Global Ecumene" in *Public Culture* (Duke University Press) Vol. 1, Nº 2.

Hobart, Mark (ed.) 1993a *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance* (Londres: Routledge).

Hobart, Mark 1993b "Introduction: The Growth of Ignorance?" in Hobart, Mark (ed.) *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance* (Londres: Routledge).

Ingold, Tim 1995 "Building, dwelling, living: how animals and people make themselves at home in the world" in Strathern, M. (ed.) *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge* (Londres: Routledge).

Ingold, Tim 1996 "The Optimal Forager and Economic Man" in Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (eds.) *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (Londres: Routledge).

Jackson, Michael (ed.) 1996 *Things as they are: New Directions in Phenomenological Anthropology* (Bloomington: Indiana University Press).

Jacobs, Jane 1996 *Edge of Empire. Postcolonialism and the City* (Londres: Routledge).

Karim, Wazir Jahan 1996 "Anthropology Without Tears: How a 'Local' Sees the 'Local' and the 'Global'" in Moore, H. (ed.) *The Future of Anthropological Knowledge* (Londres: Routledge).

Leff, Enrique 1992 "La dimensión cultural y el manejo integrado, sustentable y sostenido de los recursos naturales" em Leff, E. e Carabias, J. (eds.) *Cultura y manejo sustentable de los recursos naturales* (México DF: CIICH/UNAM).

Leff, Enrique 1994 "Ecotechnological productivity: the emergence of a concept, its implications and applications for sustainable development". Apresentado na conferência Implications and Applications of Bioeconomics, Palma de Mallorca, 11-13 de março.

Leff, Enrique 1995a "¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales" em *Gaceta Ecológica* (México: INE/SEMARNAP) N° 37.

Leff, Enrique 1995b *Green Production. Toward and Environmental Rationality* (Nova Iorque: Guilford Press).

MacCormack, Carol and Strathern, Marilyn (eds.) 1980 *Nature, Culture and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press).

Marglin, Stephen 1990 "Losing Touch: The Cultural Conditions of Worker Accommodation and Resistance" in Appel-Marglin, F. and Marglin, S. (eds.) *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance* (Oxford: Clarendon Press).

Martínez Alier, Joan 1992 *De la Economía Ecológica al Ecologismo Popular* (Barcelona: Icaria).

Maturana, Humberto and Varela, Francisco 1987 *The Tree of Knowledge* (Boston: Shambhala).

Milton, Kay (ed.) 1993 *Environmentalism. The View from Anthropology* (Londres: Routledge).

Milton, Kay 1996 *Environmentalism and Cultural Theory* (Londres: Routledge).

Ong, Aihwa 1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline* (Albany: SUNY Press).

Parajuli, Pramod 1997 *Governance at the Grassroots: From Global Civil Society to Ecosystem Communities*, mimeo.

Rahnema, Majid and Bawtree, Victoria 1997 *The Postdevelopment Reader* (Londres: Zed Books).

Resnick, Stephen and Wolff, Rick 1987 *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy* (Chicago: University of Chicago Press).

Restrepo, Eduardo e del Valle, Jorge I. (eds.) 1996 *Renacientes del Guandal* (Bogotá: Proyecto/Biopacífico/Universidad Nacional).

Richards, Paul 1993 "Cultivation: Knowledge or Performance?" in Hobart, Mark (ed.) *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance* (Londres: Routledge).

Scott, James 1985 *Weapons of the Weak* (New Haven: Yale University Press).

Soja, Edward 1996 *Thirdspace* (Oxford: Basil Blackwell).

Strathern, Marilyn 1980 "No Nature, no Culture: The Hagen Case" in MacCormack, Carol and Strathern, Marilyn (eds.) *Nature, Culture and Gender* (Cambridge: Cambridge University Press).

Taussig, Michael 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

Varela, Francisco; Thompson, Evan and Rosch, Eleanor 1991 *The Embodied Mind* (Cambridge: MIT Press).

Varese, Stefano 1996 "The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People" in Brush, S. (ed.) *Valuing Local Knowledge* (Washington DC: Island Press).

## Notas

\* Departamento de Antropologia, Universidade da Carolina do Norte.

1 O presente trabalho deve muito ao trabalho e ao diálogo com Arif Dirlik, a Julie Graham e ao ecólogo mexicano Enrique Leff, cujo apoio e interesse aprecio enormemente. Devo também a Libia Gueso, Yellen Aguilar e Carlos Rosero, do PCN (Processo de Comunidades Negras do Pacífico), a quem agradeço por terem compartilhado comigo seu sofisticado conhecimento e sua compreensão da ecologia política do PCN, apresentada na última parte do trabalho. [N. do T.: versão original em inglês, tradução ao espanhol por Eleonora García Sarralde].

2 Abordemos, por exemplo, o papel do lugar no primeiro volume de *The Information Age*, de Manuel Castells (1996), um livro magistral e em muitos sentidos essencial para a compreensão da economia e da sociedade atuais. Para Castells, o surgimento do novo paradigma tecnológico baseado na informação, nas tecnologias eletrônicas e biológicas, está produzindo uma sociedade de redes na qual "o espaço

dos fluxos” se impõe ao “espaço do lugar”, e onde “não existe lugar algum por si mesmo, dado que as posições são definidas pelos fluxos [...] os lugares não desaparecem mas sua lógica e significado são absorvidos pela rede [...] o significado estrutural desaparece, subsumido na lógica da meta-rede” (1996: 412). Nesta nova situação, os lugares podem ser esquecidos, o que significa sua decadência e deterioração; as pessoas e o trabalho são fragmentados no espaço dos lugares, na medida em que os lugares são desconectados entre si “as elites são cosmopolitas, o povo é local” (1996: 415). A cultura global impõe-se às culturas locais, e no mundo resultante existe só cultura e nada de natureza; o que significa o verdadeiro início da História. Apesar de que Castells expressar certa nostalgia de lugares nos quais contam as interações cara a cara e as ações locais (como a Belville que o viu amadurecer como jovem intelectual), está claro que o novo paradigma chegou para ficar. Esta é uma de muitas instâncias da assimetria no discurso de globalização de que Dirlik fala.

3 Não se trata de repetir aqui esses debates. Alguns dos marcos da literatura antropológica são: Hannerz (1989: 66-75), Appadurai (1990: 1-24; 1991), Gupta e Ferguson (1992). Estes debates encontram-se em Gupta e Ferguson (1997), nos quais se baseiam os comentários desta seção. Esta coleção constitui, até agora, a intervenção coletiva mais importante nestes temas. O autor de cada capítulo contribui com elementos importantes para repensar a cultura, o lugar e o poder, o que os editores destacam em sua introdução.

4 Em outras palavras, é possível abordar os lugares a partir da direção oposta: não a partir de sua crítica mas a partir de sua afirmação; não do lado do global e sim do local. Isto é precisamente o que a ecologia nos permite –na verdade nos obriga– a fazer.

5 Um esquema refinado do conceito “lugar” está fora do alcance deste trabalho. Ver Casey (1993; 1997) para um ensaio dentro da filosofia. Trato-o de uma maneira empírica e analítica, isto é, como uma categoria do pensar e como uma realidade construída.

6 Tenho em mente, particularmente, os seguintes volumes: MacCormack e Strathern (1980), Gudeman e Riviera (1990), Hobart (1993), Milton (1993), Restrepo e del Valle (1996), Milton (1996) e Descola e Pálsson (1996). Este último volume é dedicado exclusivamente ao exame dos modelos culturais da natureza e a desacreditar definitivamente a dicotomia natureza/cultura.

7 Esta formulação particular está no centro do trabalho de um grupo peruano, Proyecto Andino de Tecnología Campesina (PRATEC). Ver Grillo (1991) e Appfel-Marglin e Valladolid (1995: 1-56).

8 Em quase toda a sua obra, Descola (1992; 1994; 1996) aparta-se significativamente do estruturalismo de Lévi-Strauss, e contudo se mantém apegado a ele em outros aspectos, por exemplo, em suas noções de uma lógica de combinação e de estruturas subjacentes, ainda que estas não se vejam como estruturas universais da mente.

9 Os aspectos cognitivos das construções da natureza não são discutidos de maneira significativa em nenhum de seus trabalhos repassados nesta seção, ainda que esteja claro que desempenham um papel central neste processo. Ao revisar alguns dos debates sobre o tema –em especial o de Atran sobre a psicologia cognitiva– Bloch (1996: 3) apontou três requisitos para as explicações das construções locais da natureza: “1) limites que vêm do mundo como é e como se apresenta, como oportunidade para a produção humana, conjuntamente com 2) a história cultural especial de grupos ou indivíduos e 3) a natureza da psicologia humana”. Bloch acredita que os pesquisadores –psicólogos, etnobiólogos, antropólogos– estão longe de haver esclarecido a questão do cognitivo do mundo natural, apesar dos avanços em direção a uma teoria satisfatória. Estes debates não serão abordados mais neste trabalho.

10 A diferença entre formas de conhecimento nômades e fixas oferecida por Deleuze e Guattari (1987), e a diferença que aponta Marglin entre formas epistêmicas e técnicas (1990) oferecem elementos para resolver algumas destas perguntas, incluindo a da apropriação de uma parte pela outra, um tema proposto por Gudeman e Rivera (1990) em relação aos modelos dominantes da economia.

11 É necessário dizer que nem todas as práticas locais da natureza são ambientalmente benignas, e que nem todas as relações sociais que as articulam não são exploradoras? A medida na qual o conhecimento e as práticas da natureza locais são “sustentáveis” ou não é uma questão empírica. Talvez tenha sido Dahl quem melhor resumiu este ponto: “Todas as pessoas necessariamente mantêm idéias acerca de, e atuam por necessidade, sobre seu meio ambiente natural. Isto não quer dizer necessariamente que aqueles que vivem como produtores diretos têm uma grande compreensão sistemática, ainda que em geral os produtores que subsistem tenham um conhecimento detalhado do funcionamento de muitos pequenos aspectos de seu ambiente biológico. Grande parte deste conhecimento foi comprovado pela experiência, alguns conhecimentos são errôneos e contraproducentes, e de alguma forma incorretos, e no entanto funcionam suficientemente bem” (Dahl, 1993: 6).

12 A noção de “pós-desenvolvimento” é uma ajuda para reaprender a ver e reavaliar a realidade das comunidades na Ásia, África e América Latina. É possível diminuir o domínio das representações do desenvolvimento quando abordamos esta realidade? O pós-desenvolvimento é uma maneira de assinalar esta possibilidade, uma tentativa de limpar um espaço para pensar outros pensamentos, ver outras coisas, escrever outras linguagens (Crush, 1995; Escobar, 1995).

13 O argumento é mais complexo do que o que foi apresentado aqui, e implica uma redefinição de classe numa base antiessencialista que se apóia no trabalho de Althusser e no marxismo pós-estruturalista de Resnick e Wolff (1987). Brevemente, está em jogo a

reinterpretação das práticas capitalistas como sobredeterminadas e a liberação do campo discursivo da economia em relação ao capital, como princípio único de determinação. Junto com a definição transformada de classe que enfoca o processo de produzir, apropriar-se e distribuir o trabalho excedente, esta reinterpretação dá lugar a uma visão da economia como constituída por uma variedade de processos de classe, capitalistas e não-capitalistas. Portanto, torna visível uma variedade de práticas não-capitalistas levadas a cabo por mulheres, assalariados, camponeses, cooperativas, economias de subsistência, etcetera.

14 Os mais importantes são os de Taussig (1980), Scott (1985), Ong (1987) e Camaroff e Camaroff (1991). Fox e Starn (1997) foram além das formas cotidianas de resistência, chegando a considerar aquelas formas de mobilização e protesto que se dão “entre a resistência e a revolução”. Para repassar algum destes trabalhos, ver Escobar (1995).

15 A literatura sobre a hibridização e sua relevância para o pós-desenvolvimento foi analisada em Escobar (1995).

16 Este é claramente o caso nos discursos ambientalistas, por exemplo, da conservação da biodiversidade, em que as mulheres e os indígenas são investidos com o conhecimento de “salvar a natureza”. Massey já denunciou a feminização do lugar e do local nas teorias do espaço. Para um exemplo da assimetria de que fala Dirlik, ver as citações do livro de Castells acima (nota 2).

17 A distinção que faz Lefebvre foi retomada recentemente por Soja como uma maneira de ir além do dualismo de grande parte da teoria social e reinculcar na política considerações do lugar. Baseando-se no trabalho de Lefebvre e dos teóricos feministas e pós-coloniais, Soja sugere a noção do terceiro espaço que transcende o dualismo do primeiro espaço (espaço material) da ciência positivista (a geografia, o planejamento, etc.) e o segundo espaço (o espaço concebido da teoria e da elaboração) das teorias interpretativas. O terceiro espaço implica tanto o material como o simbólico; é o mais próximo ao “espaço, vivido diretamente, com toda sua insolubilidade intacta [...] o espaço de ‘habitantes’ e ‘usuários’” (Soja, 1996: 67). A “trialeítica” dos espaços vividos, percebidos e concebidos de Soja, pode ser vista como provedores do sustento para uma escolha política estratégica em defesa do espaço vivido. Seria possível pensar acerca da primeira, segunda e terceira “natureza” de uma maneira similar (a primeira natureza como uma realidade biofísica, a segunda como a dos teóricos e gerentes, e a terceira natureza como a que é vivida pelas pessoas em sua cotidianidade?).

18 Estes comentários baseiam-se principalmente em meu conhecimento do movimento das comunidades negras do Pacífico colombiano que emergiu em 1990, no contexto da reforma da constituição nacional (que proporcionou direitos coletivos, culturais e territoriais às comunidades negras e indígenas da região do Pacífico), assim como da aceleração nas atividades do capital e do Estado. Na conformação deste movimento, em especial desde 1993, é importante destacar a atenção nacional e internacional na região, dada sua rica biodiversidade e seus recursos biogenéticos. Não é minha intenção descrever e analisar este movimento em profundidade neste trabalho. Somente quero apontar os aspectos mais relevantes do movimento para fundamentar meu argumento acerca do lugar dos modelos culturais da natureza. Em outro trabalho, discuto as políticas culturais da biodiversidade (Escobar, 1997a), enfocando a região do Pacífico. O desenvolvimento do movimento negro está registrado e analisado em Grueso, Rosero e Escobar (1998). A ecologia política articulada pelo movimento, enquanto enfrentam temas de conservação de biodiversidade e desenvolvimento sustentável, apresenta-se em Escobar (1997b). Ver Escobar e Pedrosa (1996) para antecedentes do movimento e da Costa Pacífica em geral.

19 Esta apresentação do quadro da ecologia política desenvolvida pelo Processo de Comunidades Negras (PCN) –que foi elaborada de uma maneira mais extensa por Escobar (1997b)– baseia-se principalmente em conversas e entrevistas exaustivas com ativistas chave do PCN, no período compreendido entre 1994-1997, em especial Libia Grueso, Carlos Rosero e Yelen Aguilar.

20 Pode-se dizer que a construção de identidades coletivas realizadas pelo movimento está adequada à dualidade de identidade que Hall encontra no caso caribenho e no afro-britânico: considera-se a identidade como arraigada em práticas culturais compartilhadas, uma espécie de ser coletivo; mas também nos termos das diferenças criadas pela história, isto é, em termos de transformar-se em vez de ser, de posicionamento mais que de essência, e de descontinuidade mais que de continuidade. A defesa de certas práticas culturais e ecológicas das comunidades ribeirinhas é um passo estratégico por parte do conhecimento, ao ponto de serem considerados a personificação de uma resistência ao capitalismo e à modernidade e como fonte de racionalidades alternativas. Apesar de que esta construção de identidade se baseia em “redes submersas” de significados e práticas das comunidades ribeirinhas, tem a ver igualmente com o encontro com a modernidade (os Estados, o capital, a biodiversidade).

21 Analiso com certo detalhe a política das redes, em especial aquelas facilitadas pela Internet em outro trabalho cujo foco são as redes de mulheres e as redes ecológicas (Escobar, 1999).