

El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?	Título
Escobar, Arturo - Autor/a;	Autor(es)
La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2000	Fecha
Sur-Sur	Colección
ideologías políticas; ideologías; globalización; ciencias sociales;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
<a href="http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708045100/7_escobar.pdf">http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708045100/7_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)



## **El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? 1**

**Arturo Escobar 2**

2. Departamento de Antropología, Universidad de North Carolina.

### **I. Introducción: Lugar y Cultura<sup>3</sup>**

En años recientes, el concepto de "lugar" ha sido nuevamente abordado desde varios puntos de vista, desde su relación con el entendimiento básico de ser y conocer, hasta su destino bajo la globalización económica y la medida en la que sigue siendo una ayuda o un impedimento para pensar la cultura. Este cuestionamiento no es, por supuesto, una coincidencia: para algunos, la ausencia de lugar -una "condición generalizada de desarraigo", como algunos la denominan- se ha convertido en el factor esencial de la condición moderna, una condición muy aguda y dolorosa en muchos casos, como en el de los exiliados y refugiados. Ya sea que se celebre o se denuncie, el sentido de atopía parece haberse instalado. Eso parece ser cierto en la filosofía occidental, en la que el lugar ha sido ignorado por la mayoría de los pensadores (Casey 1993); las teorías sobre la globalización que han producido una marginalización significativa del lugar, o debates en antropología que han lanzado un radical cuestionamiento del lugar y de la creación del lugar. Sin embargo, el hecho es que el lugar -como la experiencia de una localidad específica con algún grado de enraizamiento, linderos y conexión con la vida diaria, aunque su identidad sea construida y nunca fija- continúa siendo importante en la vida de la mayoría de las personas, quizás para todas. Existe un sentimiento de pertenencia que es más importante de lo que queremos admitir, lo cual hace que uno considere si la idea de "regresar al lugar" -para usar la expresión de Casey- o la defensa del lugar como proyecto -en el caso de Dirlik- no son cuestiones tan irrelevantes después de todo.

Por supuesto, la crítica reciente al lugar por parte de la antropología, la geografía, las comunicaciones y los estudios culturales, ha sido tanto esencial como importante y continúa siéndolo. Las nuevas metáforas en términos de movilidad -la desterritorialización, el desplazamiento, la diáspora, la migración, los viajes, el cruce de fronteras, la nomadología, etc.- nos han hecho más conscientes del hecho que la dinámica principal de la cultura y la economía han sido alteradas significativamente por procesos globales inéditos. Sin embargo ha existido una cierta asimetría en estos debates. Según Arif Dirlik (1997), esta asimetría es más evidente en los discursos sobre la globalización en los que lo global es igualado al espacio, al capital, a la historia y a su agencia, y lo local, con el lugar, el trabajo y las tradiciones. El lugar, en otras palabras, ha desaparecido en "el frenesí de la globalización" de los últimos años y este desdibujamiento del lugar tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza, y la economía. Quizás sea el momento de revertir algunas de estas asimetrías al enfocar de nuevo la constante importancia del lugar y de la creación del lugar, para la cultura, la naturaleza y la economía<sup>4</sup> -desde la perspectiva de lugar ofrecida por los críticos mismos.

Este es de hecho un sentir creciente de aquellos que trabajan en la intersección del ambiente y el desarrollo, a pesar de que la experiencia de desarrollo ha significado para la mayoría de las personas un rompimiento del lugar, más profundo que nunca antes. Los eruditos y activistas de estudios ambientalistas no sólo están siendo confrontados por los movimientos sociales que mantienen una fuerte referencia al lugar -verdaderos movimientos de apego ecológico y cultural a lugares y territorios- sino que también confrontan la creciente comprensión de que cualquier salida alterna debe tomar en cuenta los modelos de la naturaleza basados en el lugar, así como las prácticas y racionalidades culturales, ecológicas y económicas que las acompañan. Los debates sobre el posdesarrollo, el conocimiento local y los modelos culturales de la naturaleza han tenido que enfrentar esta problemática del lugar. De hecho, y éste es el argumento principal de este trabajo, las teorías del posdesarrollo y la ecología política son espacios esperanzadores para reintroducir una dimensión basada en el lugar, en las discusiones sobre la globalización, quizás hasta para articular una defensa del lugar.

Reconcebida de esta forma, la ecología y el posdesarrollo facilitarían la incorporación de las prácticas económicas, basadas en el lugar, al proceso de delimitación de los órdenes alternativos. Dicho de otra manera, una reafirmación del lugar, el no-capitalismo, y la cultura local opuestos al dominio del espacio, el capital y la modernidad, los cuales son centrales al discurso de la globalización, debe resultar en teorías que hagan viables las posibilidades para reconcebir y reconstruir el mundo desde una perspectiva de prácticas basadas-en-el-lugar. Esto podría ser de interés para la antropología y los estudios culturales que han visto en la década de los noventa una fuerte crítica a las nociones convencionales de la cultura como algo discreto, limitado e integrado. Esta crítica ha venido acompañada de una serie de investigaciones innovadoras relativas a la relación entre el espacio, la cultura e identidad, desde el punto de vista de los procesos transnacionalizados de producción cultural y económica. Esta crítica tiene sus raíces en desarrollos anteriores en economía política y en la crítica de la representación, en especial durante la década de los ochenta, y ha producido un momentum teórico importante, conformando lo que sin duda es hoy una de las instancias más fuertes del debate y la innovación en la antropología<sup>5</sup>. Tomando como punto de partida el carácter problemático de la relación entre lugar y cultura, estos trabajos hacen énfasis en el hecho de que los lugares son creaciones históricas, que deben ser explicados, no asumidos, y que esta explicación debe tomar en cuenta las maneras en las que la circulación global del capital, el conocimiento y los medios configuran la experiencia de la localidad. El foco, por lo tanto, cambia hacia los vínculos múltiples entre identidad, lugar y poder -entre la creación del lugar y la creación de gente- sin naturalizar o construir lugares como fuente de identidades auténticas y esencializadas. En la medida en que los cambios en la economía política global se vuelquen hacia concepciones distintas de lugar e identidad, la relación lugar/poder/identidad se hace más complicada. ¿Cómo reconcebir la etnografía más allá de los lugares y culturas limitadas espacialmente? ¿Cómo explicar la producción de diferencias en un mundo de espacios profundamente interconectados?

Estas son preguntas valiosas y necesarias. Más aún, siempre estuvo claro para la crítica antropológica -en contraste con las teorías de globalización brevemente mencionadas anteriormente- que los lugares siguen siendo importantes tanto para la producción de cultura como para su etnografía (Gupta y Ferguson 1992). Sin embargo, ha habido cierto -quizás necesario- exceso en el argumento que ha llevado a desenfatar el tema de las bases, los linderos, el significado, y el apego a los lugares, que también constituye parte de la experiencia de la creación de gentes y lugares. ¿Es posible regresar a alguno de estos temas luego de la crítica al lugar? ¿Es posible lanzar una defensa del lugar sin naturalizarlo, feminizarlo o hacerlo esencial, una defensa en la que el lugar no se convierte en la fuente trivial de procesos o fuerzas regresivas? Si uno ha de desplazar el tiempo y el espacio del lugar central que han ocupado en las ciencias físicas y sociales modernas -quizás incluso contando con las metáforas de las nuevas ciencias que resaltan las redes, la complejidad, la autopoiesis, etc., conceptos éstos que no vinculan tanto al espacio y al tiempo- ¿es posible hacer eso sin reificar la permanencia, la presencia, la atadura, la corporeidad y similares? ¿Puede uno reinterpretar los lugares como vinculándose para constituir redes, espacios desterritorializados, e incluso rizomas? ¿Lugares que permiten los viajes, el cruce de las fronteras, y las identidades parciales sin descartar completamente las nociones de enraizamiento, linderos y pertenencia?<sup>6</sup> Un aspecto final de la persistente marginalización del lugar en la teoría occidental es el de las consecuencias que ha tenido en el pensar de las realidades sometidas históricamente al colonialismo occidental. El dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social. Al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, casi toda la teoría social convencional ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo. Esta negación del lugar tiene múltiples consecuencias para la teoría -desde las teorías del imperialismo hasta aquéllas de la resistencia, el desarrollo, etc.- que pudiesen ser exploradas mejor en el ámbito ecológico. En este ámbito, la desaparición del lugar está claramente vinculada a la invisibilidad de los modelos culturalmente específicos de la naturaleza y de la construcción de los ecosistemas. Solamente en los últimos años es cuando nos hemos dado cuenta de este hecho.

En lo que sigue he tratado de articular los rudimentos de una defensa del lugar apoyándome, en parte, en los trabajos de la geografía postmoderna y en la economía política, post-

estructuralista y feminista que abordan explícitamente la cuestión del lugar. Por otra parte, he reinterpretado desde la perspectiva del lugar las tendencias recientes en la ecología antropológica que descubren los modelos culturales de la naturaleza. Luego sitúo estos trabajos en el contexto de los movimientos sociales, del posdesarrollo y de racionalidades ecológicas alternativas. Se ha omitido mucho de lo que tendría que ser tomado en cuenta para una defensa más consistente del lugar, incluyendo temas centrales como el impacto de la tecnología digital (particularmente el internet) en los lugares; lugar, clase y género; la vinculación de lugares a redes; y las implicaciones más amplias de la "repatriación" del lugar por parte de la antropología y la ecología para los conceptos de cultura y naturaleza. Estas cuestiones sólo pueden ser introducidas en el presente trabajo como objeto de desarrollo más adelante.

En última instancia, el objetivo del presente trabajo es examinar la medida en la que nuestros marcos de referencia nos permiten o no visualizar maneras presentes o potenciales de reconcebir y reconstruir el mundo, plasmado en prácticas múltiples, basadas en el lugar. ¿Cuáles nuevas formas de lo "global" pueden ser imaginadas desde este punto de vista? ¿Podemos elevar los imaginarios -incluyendo modelos locales de la naturaleza- al lenguaje de la teoría social, y proyectar su potencial a tipos nuevos de globalidad, de manera que se erijan como formas "alternativas" de organizar la vida social? En resumen, ¿en qué medida podemos reinventar tanto el pensamiento como el mundo, de acuerdo a la lógica de culturas basadas en el lugar? ¿Es posible lanzar una defensa del lugar con el lugar como un punto de construcción de la teoría y la acción política? ¿Quién habla en nombre del lugar? ¿Quién lo defiende? ¿Es posible encontrar en las prácticas basadas en el lugar una crítica del poder y la hegemonía sin ignorar su arraigo en los circuitos del capital y la modernidad?

La primera parte de este trabajo repasa los estudios más recientes relativos al conocimiento local y a los modelos de la naturaleza llevados a cabo en la antropología ecológica y en la antropología del conocimiento; los he releído desde la óptica del lugar. Con esto en mente, la segunda parte introduce un conjunto de estudios recientes, en especial de geografía postmoderna y feminista y de economía política, los cuales articulan, muy expresamente, una defensa del lugar y de las prácticas económicas basadas en el lugar. Se podría discutir que -a pesar de la necesidad de revisar los conceptos y categorías convencionales de lo local- el lugar y el conocimiento basado en el lugar, continúan siendo esenciales para abordar la globalización, el posdesarrollo y la sustentabilidad ecológica, en formas social y políticamente efectivas. Finalmente, la tercera parte reúne ambas secciones al intentar aportar algunas orientaciones basadas en el lugar, para una defensa de los ecosistemas locales y modelos bajo el contexto de la globalización y el cambio rápido. El rol de los movimientos sociales y de la ecología política en la articulación de la defensa del lugar se reseña brevemente. La conclusión invita a visualizar nuevas esferas ecológicas públicas en las que las racionalidades alternas puedan ser articuladas y puestas en marcha<sup>7</sup>.

## **II. El Lugar de la naturaleza: conocimiento local y modelos de lo natural**

La cuestión del "conocimiento local" -en especial, del conocimiento de los sistemas naturales- también ha sido abordada en los últimos años desde varias ópticas (cognitiva, epistemológica, etnobiológica y, de manera más general, antropológica) y en conexión con una variedad de temas, desde las taxonomías primitivas y la conservación de la biodiversidad, hasta la política de territorialidad y los movimientos sociales. Se ha concentrado la atención en aspectos tales como: los mecanismos a través de los cuales el conocimiento local opera, incluyendo el aspecto de si "conocimiento local" es, en sí, una etiqueta apropiada para los mecanismos cognitivos y experimentales que están en juego en las relaciones de la gente con los entornos no humanos; la existencia y estructuración de modelos culturales de la naturaleza, en los que el conocimiento local y los sistemas de clasificación estarían inmersos; y la relación entre formas de conocimiento locales y formas modernas expertas, en ambientes concretos, ecológicos e institucionales, por ejemplo, en el contexto de los programas de desarrollo y conservación, en especial en las áreas de bosques tropicales. Se puede afirmar que la investigación sobre el conocimiento local y los modelos culturales de la naturaleza, que surgió de tendencias anteriores relativas a la etnobotánica, la etnociencia y la antropología ecológica, ha llegado a la mayoría de edad. Este resurgimiento ha dado paso a recuentos cada vez más sofisticados sobre las construcciones de la naturaleza elaboradas por la gente, y quizás nos ha

ofrecido la posibilidad de deshacernos finalmente de la relación binaria entre la naturaleza y la cultura que ha sido tan predominante y perjudicial para la antropología ecológica y campos relacionados (Descola y Pálsson, editores 1996).

Antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo "construyen" la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan, los ambientes naturales de maneras muy particulares. Estudios etnográficos de los escenarios del Tercer Mundo descubren una cantidad de prácticas -significativamente diferentes- de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural. Este proyecto se formuló hace un tiempo y ha alcanzado un nivel de sofisticación muy alto en los últimos años. En un artículo clásico sobre el tema, Marilyn Strathern (1980) sostiene que no podemos interpretar los mapas nativos (no modernos) de lo social y lo biológico en términos de nuestros conceptos de la naturaleza, la cultura y la sociedad. Para empezar, para muchos grupos indígenas y rurales, "la 'cultura' no provee una cantidad particular de objetos con los cuales se pueda manipular 'la naturaleza' ...la naturaleza no se 'manipula'" (174,175). La "naturaleza" y la "cultura" deben ser analizadas, por ende, no como entes dados y presociales, sino como constructos culturales, si es que deseamos determinar su funcionamiento como dispositivos para la construcción cultural, de la sociedad humana, del género y de la economía (MacCormack y Strathern, editores 1980).

No existe, por supuesto, una visión unificada acerca de lo que caracteriza precisamente los modelos locales de la naturaleza, aunque gran parte de los estudios etnográficos comparten algunos puntos en común, incluyendo los siguientes: un interés en las cuestiones epistemológicas, que incluye la naturaleza de los dispositivos cognitivos que se encuentran en juego en los modelos culturales del mundo natural y la conmensurabilidad o no de los distintos modelos; los mecanismos generales a través de los cuales la naturaleza es aprehendida y construida, en especial la existencia o ausencia de esquemas generales para la construcción de la naturaleza, ya sean universales o no; y la naturaleza del conocimiento local, incluyendo si este conocimiento está plasmado y desarrollado a través de la práctica o si es explícito y desarrollado a través de algún tipo de proceso del pensamiento. Quizás la noción más arraigada hoy en día es que los modelos locales de la naturaleza no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad. Además, y a diferencia de las construcciones modernas con su estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural, se entiende comúnmente que los modelos locales, en muchos contextos no occidentales, son concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidad entre las tres esferas. Esta continuidad -que podría sin embargo, ser vivida como problemática e incierta- está culturalmente arraigada a través de símbolos, rituales y prácticas y está plasmada en especial en relaciones sociales que también se diferencian del tipo moderno, capitalista. De esta forma, los seres vivos y no vivos, y con frecuencia supernaturales no son vistos como entes que constituyen dominios distintos y separados -definitivamente no son vistos como esferas opuestas de la naturaleza y la cultura- y se considera que las relaciones sociales abarcan más que a los humanos. Por ejemplo, Descola sostiene que "en tales 'sociedades de la naturaleza', las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sometida a las mismas reglas que los humanos" (1996:14)8.

Un modelo local de la naturaleza puede mostrar rasgos como los siguientes que pueden o no corresponder a los parámetros de la naturaleza moderna, o sólo hacerlo parcialmente: categorizaciones del ser humano, entidades sociales y biológicas (por ejemplo, de lo que es humano y lo que no lo es, lo que es sembrado y lo que no lo es, lo doméstico y lo salvaje, lo que es producido por los humanos y lo que es producido por los bosques, lo que es innato o lo que emerge de la acción humana, lo que pertenece a los espíritus y lo que es de los humanos, etc.); escenarios de linderos (diferenciando, por ejemplo, los humanos de los animales, el bosque del asentamiento, los hombres de las mujeres, o entre distintas partes del bosque); una clasificación sistemática de los animales, plantas y espíritus; etc. También puede contener mecanismos para mantener el buen orden y balance de los circuitos biofísico, humano y supernatural; o puntos de vista circulares del tiempo y de la vida biológica y social, a la larga validada por la Providencia, los dioses o diosas; o una teoría de cómo todos los seres en el universo son "criados" o "nutridos" con principios similares, ya que en muchas culturas no modernas, el universo entero es concebido como un ente viviente en el que no hay una

separación estricta entre humanos y naturaleza, individuo y comunidad, comunidad y dioses<sup>9</sup>. Aunque las fórmulas específicas para ordenar todos estos factores varían enormemente entre los diferentes grupos, tienden a tener algunas características en común: revelan una imagen compleja de la vida social que no está necesariamente opuesta a la naturaleza (en otras palabras, una en la que el mundo natural está integrado al mundo social), y que puede ser pensado en términos de una lógica social y cultural, como el parentesco, el parentesco extendido, y el género vernáculo o analógico. Los modelos locales también evidencian un arraigo especial a un territorio concebido como una entidad multidimensional que resulta de los muchos tipos de prácticas y relaciones; y también establecen vínculos entre los sistemas simbólico/culturales y las relaciones productivas que pueden ser altamente complejas. Dos preguntas que emergen de estos estudios son la conmensurabilidad o no de las construcciones locales, y con relación a esto, la existencia o no de mecanismos subyacentes en juego en todas las construcciones. "¿Debemos limitarnos a describir lo mejor que podamos las concepciones específicas de la naturaleza que las diferentes culturas han producido en distintos momentos?" -pregunta Descola (1996: 84)-; "o ¿debemos buscar los principios generales de orden que nos permiten comparar la aparentemente infinita, empírica diversidad de los complejos de la naturaleza/cultura?" (ibid.). La pregunta, por supuesto, se remonta a los debates en etnobiología (resumido en Berlin 1992) relativos a la universalidad de las estructuras taxonómicas de "un mapa de la naturaleza" subyacente. Antropólogos ecológicos, orientados hacia lo simbólico, han respondido al acotado interés etnobiológico en las taxonomías populares, desplazando la clasificación de su lugar privilegiado, afirmando que la clasificación es sólo un aspecto del proceso por el que los humanos dotan de significado y propósito las características del entorno natural. En un intento de desplazarla, sin embargo, la mayoría de los antropólogos no están dispuestos a renunciar a la existencia de mecanismos subyacentes que organizan las relaciones entre los humanos y su ambiente.

Para Descola, por ejemplo, estos mecanismos -o "esquemas de la praxis" (1996: 87)- consisten en procedimientos estructurantes que combinan modos de identificación, definiendo linderos entre el yo y el otro en las interacciones humanas/no-humanas, modos de relación (tales como la reciprocidad, la predación o la protección), y modos de clasificación (la señalización lingüística de categorías estables, reconocidas socialmente). Estos modos regulan la objetivación de la naturaleza y constituyen un conjunto finito de posibles transformaciones<sup>10</sup>. De la misma manera, para Ellen (1996), existen tres ejes o dimensiones cognitivas que subyacen a todos los modelos de la naturaleza, los cuales determinan la construcción de cosas o tipos naturales, la manera en que estas construcciones se llevan a cabo en el espacio, y la medida en la que la naturaleza es vista como poseedora de una esencia más allá del control humano. Estos patrones subyacentes o mecanismos deben ser reconstruidos etnográficamente: emergen de procesos particulares, históricos, lingüísticos y culturales. Para Ellen y Descola, estos patrones ofrecen una forma de evitar un relativismo que hace que las diferentes construcciones sean inconmensurables, a la vez que evitan el universalismo que reduciría las construcciones no occidentales a manifestaciones del mismo mapa de la naturaleza que la etnobiología puede discernir. Se llega a estas construcciones a través de mecanismos cognitivos que aún están siendo discutidos (Bloch 1996); esto es lo que Ellen comprende como "prehensiones: aquellos procesos que, a través de distintos límites culturales y otros, dan lugar a clasificaciones especiales, designaciones y representaciones" (1996:119)<sup>11</sup>.

Esto nos trae de lleno al tema del conocimiento local. Pareciera haber una cierta convergencia en los planteamientos antropológicos más recientes relacionados con el conocimiento local al tratar el conocimiento como "una actividad práctica, situada, constituida por una historia de prácticas pasadas y cambiantes", es decir, al asumir que el conocimiento local funciona más a través de un conjunto de prácticas que dependiendo de un sistema formal de conocimientos compartidos, libres de contexto (Hobart 1993:17,18; Ingold 1996). Esto se podría llamar una visión del conocimiento local orientada hacia la práctica que tiene su origen en una variedad de perspectivas teóricas (de Bourdieu a Giddens). Una tendencia similar hace énfasis en los aspectos corporeizados del conocimiento local, en este caso apelando a las posturas filosóficas delineadas por Heidegger y también por Marx, Dewey y Merleau-Ponty. Ingold, el más elocuente de estos expositores, sostiene que vivimos en un mundo que no está separado de nosotros, y nuestro conocimiento del mundo puede ser descrito como un proceso de adiestramiento en el contexto del involucrarse con el medio ambiente (1995,1996). Los seres

humanos, desde este punto de vista, están arraigados en la naturaleza e inmersos en actos prácticos, localizados. Para el antropólogo Paul Richards, el conocimiento agrícola local debe ser visto como una serie de capacidades de improvisación, específicas de un contexto y de un tiempo, y no como constitutivas de un "sistema indígena del conocimiento" coherente, como fue sugerido en trabajos anteriores. Desde este punto de vista interpretativo del conocimiento, es más correcto hablar de capacidades corporeizadas que están en juego en la ejecución de tareas y que ocurren en contextos sociales, configurados por lógicas culturales específicas (1993).

Estas tendencias son bienvenidas, pero no resuelven todas las preguntas relacionadas con la naturaleza y los modos de operación del conocimiento local, sin embargo, sí ubican al antropólogo ecológicamente orientado, o al ecólogo político, en una posición de criticar las perspectivas convencionales y de vincular las nuevas perspectivas al tema del poder y a la racionalidad alternativa de producción (abajo). Si todo el conocimiento está corporeizado o no; si el conocimiento corporeizado puede ser visto como formal o abstracto de alguna manera; si opera y está organizado de maneras contrastantes, o se asemeja al discurso científico de alguna manera; o si existe un continuo o un viraje esporádico entre el conocimiento práctico y el conocimiento teórico/formal que emerge de una sintomática reflexión sobre la experiencia, todas estas son preguntas abiertas<sup>12</sup>. ¿Y cuál es la relación entre el conocimiento y la construcción de modelos? En un trabajo excepcional, Gudeman y Rivera sugirieron que los campesinos podrían poseer un "modelo local" de la tierra, la economía y la producción significativamente diferente de los modelos modernos, y que existe principalmente en la práctica. Efectivamente, los modelos locales son "experimentos de vida"; se "desarrollan a través del uso" en la imbricación de las prácticas locales, con procesos y conversaciones más amplios (Gudeman y Rivera 1990:14). Sin embargo, esta propuesta sugiere que podemos tratar al conocimiento corporeizado, práctico, como constituyendo -sin embargo- un modelo de alguna manera comprensivo del mundo. Es en este sentido que el término modelo local se utiliza en este trabajo.

Las consecuencias de repensar el conocimiento local y los modelos locales son enormes. A pesar de que existe el peligro de reinscribir el conocimiento local de este tipo en formas de conocimiento de constelaciones jerárquicas, reafirmando nuevamente la devaluación, estigmatización y subordinación del conocimiento local que ha caracterizado gran parte de la discusión sobre el tema (incluyendo los debates etnobiológicos vinculados a la conservación de la biodiversidad), el desplazamiento producido por este repensar orientado etnográficamente es esperanzador de diferentes maneras. Quizás el más importante de nuestros objetivos es que esta nueva forma de pensar contribuye a desmontar la dicotomía entre naturaleza y cultura, la cual es fundamental para el dominio del conocimiento experto en consideraciones epistemológicas y gerenciales. Si tomamos seriamente las lecciones de la antropología del conocimiento, debemos aceptar que el punto de vista común de los dominios diferentes de la naturaleza y la cultura que se pueden conocer y ser manejados separadamente el uno del otro, ya no es sostenible<sup>13</sup>.

Se pueden obtener enseñanzas igualmente radicales de la reinterpretación de lo cognitivo de una tendencia relacionada que aún no ha sido incorporada a estas discusiones, a saber, la biología fenomenológica de Humberto Maturana, Francisco Varela y colaboradores. Brevemente, estos biólogos sugieren que la cognición no es el proceso de construir representaciones de un mundo prefigurado, por una mente prefigurada, externa a ese mundo, como lo presenta la ciencia cognitiva convencional; ellos sostienen que la cognición siempre es experiencia arraigada que se lleva a cabo en un trasfondo histórico y que siempre se debe teorizar desde el punto de vista de la "ininterrumpida coincidencia de nuestra existencia, nuestro hacer y nuestro saber" (Maturana y Varela 1987:25). En lo que ellos llaman un enfoque enactivo, la cognición se convierte en la enacción de una relación entre la mente y un mundo basado en la historia de su interacción. "Las mentes despiertan en un mundo", comienzan afirmando Varela y sus colaboradores (Varela, Thompson y Rosch, 1991:3) de manera de sugerir nuestra ineluctable doble corporeidad -la del cuerpo como estructura experimental vivida y como contexto de la cognición, un concepto que toman prestado a Merleau-Ponty- y señalan el hecho de que no estamos separados de ese mundo; que cada acto del conocimiento de hecho, produce un mundo. Esta circularidad constitutiva de la existencia que emerge de la corporeidad no deja de tener consecuencias para la investigación de los modelos

locales de la naturaleza, al punto de que nuestra experiencia -la praxis de nuestro vivir- está acoplada a un mundo circundante el cual aparece lleno de regularidades, que son en cada instante, el resultado de nuestras historias biológicas y sociales... El paquete completo de regularidades propias al vínculo de un grupo social es su tradición biológica y cultural... (Nuestro) patrimonio biológico común es la base para el mundo que nosotros, los seres humanos producimos conjuntamente a través de distinciones congruentes... este patrimonio biológico común permite una divergencia de los mundos culturales producidos por la constitución de lo que se puede convertir en tradiciones culturales ampliamente diferentes. (Maturana y Varela 1987: 241-244)

Al rechazar la separación del conocer y el hacer, y éstas de la existencia, estos biólogos nos ofrecen un lenguaje con el que se puede cuestionar radicalmente las relaciones binarias y las asimetrías de la naturaleza y la cultura, y la teoría y la práctica; también corroboran las percepciones agudas de aquellos que documentan etnográficamente la continuidad entre la naturaleza y la cultura, y los aspectos corporeizados del conocimiento, como en las ideas de desarrollo de habilidades y performatividad. La ecología se convierte en el vínculo entre el conocimiento y la experiencia (la ecología como la ciencia de la experiencia transformativa, basada en el reconocimiento de la continuidad de la mente, el cuerpo y el mundo), y esto, a la vez, tiene consecuencias en la manera como establecemos los vínculos entre la naturaleza y la experiencia.

Estamos en posición de resumir los diferentes enfoques al tema del conocimiento local, antes de introducir nuestra indagación en torno al lugar como su contexto. Hemos repasado hasta ahora diferentes conceptos que se refieren a este tema: la performatividad (Richards), el adiestramiento (Ingold/Pálsson), la práctica y los modelos basados en la práctica (Gudeman y Rivera) y la enacción (Varela et al.). De hecho, este conjunto de conceptos no agota el dominio del "conocimiento local", y tendrían que ser diferenciados aún más y refinados analíticamente, sin embargo constituyen una base sólida sobre la cual moverse hacia adelante con la antropología del conocimiento, en especial, en el dominio ecológico de la aplicación. También establecen parámetros alternativos para pensar acerca de la variedad de temas, desde la conservación de la biodiversidad hasta la globalización (Escobar 1997a, 1997b). ¿Cómo considerar el lugar y su relación con los nuevos puntos de vista relacionados con el conocimiento local y los modelos culturales ya descritos? En términos generales, lo que es más importante de estos modelos desde el punto de vista del lugar, es que se podría afirmar que constituyen un conjunto de significados-uso que, aunque existen en contextos de poder que incluyen más y más las fuerzas transnacionales, no puede ser reducido a las construcciones modernas, ni ser explicado sin alguna referencia a un enraizamiento, los linderos y la cultura local. Los modelos de cultura y conocimiento se basan en procesos históricos, lingüísticos y culturales, que, aunque nunca están aislados de las historias más amplias, sin embargo retienen cierta especificidad de lugar. Muchos de los aspectos del mundo natural se colocan en lugares. Además, muchos de los mecanismos y prácticas en juego en las construcciones de naturaleza -linderos, clarificaciones, representaciones, aprehensiones cognitivas y relaciones espaciales- son significativamente específicas de lugar. Las nociones de performatividad, adiestramiento, enacción y modelos de práctica también sugieren vínculos importantes al lugar. Pueden ser situados dentro de la antropología de las experiencias, para la cual "el uso, no la lógica, condiciona las creencias" (Jackson, editor 1996: 12). Quizás es tiempo de renovar nuestra conciencia de los vínculos entre lugar, experiencia y la producción de conocimiento. Finalmente, la misma dicotomía entre la naturaleza y la cultura emerge como una de las fuentes de otros dualismos predominantes desde los que están entre la mente y el cuerpo, y la teoría y la práctica, hasta los del lugar y el espacio, el capital y el trabajo, lo local y lo global. Que las prácticas basadas en el lugar sigan siendo socialmente significativas está quizás más claramente afirmado por Gudeman y Rivera, cuyos modelos de campesinos mantuvieron un carácter basado en el lugar, a pesar del hecho de que son el resultado de "conversaciones" y relaciones de larga data con los mercados y las economías globalizantes. En su trabajo, encontramos una visión no globocéntrica de la globalización, esto es, desde la perspectiva del lugar y de lo local.



### III. La Naturaleza del lugar: repensar lo local y lo global

Las mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el conocimiento local es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo. Sin embargo, el hecho es que en nuestro interés, con la globalización, el lugar ha desaparecido. Un conjunto de trabajos recientes intentan superar esta paradoja al resolver algunas de las trampas epistemológicas que limitan las teorías de la globalización. Al mismo tiempo, ofrecen elementos para pensar más allá del desarrollo, es decir, para una conceptualización del posdesarrollo que es más favorable a la creación de nuevos tipos de lenguajes, comprensión y acción<sup>14</sup>. Debates nuevos sobre la economía y el lugar parecen ser especialmente útiles en este aspecto. En estos trabajos, el lugar se afirma en oposición al dominio del espacio, y el no-capitalismo en oposición al dominio del capitalismo como imaginario de la vida social.

Comencemos con una crítica esclarecedora del capitalcentrismo en los recientes discursos de la globalización. Esta crítica, que nace de ciertas tendencias en la geografía postestructuralista y feminista, nos permitirá, creo, liberar el espacio para pensar acerca de la potencialidad de los modelos locales de la naturaleza. Para las geógrafas Julie Graham y Catherine Gibson, la mayoría de las teorías acerca de la globalización y el postdesarrollo son capitalo céntricas, porque sitúan al capitalismo "en el centro de la narrativa del desarrollo, por ende tienden a devaluar o marginalizar las posibilidades de un desarrollo no capitalista" (Gibson y Graham 1996: 41). De una manera más general, estas autoras presentan una argumentación poderosa contra la afirmación, compartida tanto por las corrientes dominantes como por los teóricos de izquierda, de acuerdo a la cual el capitalismo es la forma actual hegemónica, quizás la única, de la economía, y que seguirá siéndolo en el futuro previsible. El capitalismo ha sido investido de tal predominancia y hegemonía, que se ha hecho imposible pensar la realidad social de otra manera, mucho menos imaginar la supresión del capitalismo; todas las otras realidades (economías subsistentes, economías biodiversificadas, formas de resistencia del Tercer Mundo, cooperativas e iniciativas locales menores) son vistas como opuestas, subordinadas o complementarias al capitalismo, nunca como fuentes de una diferencia económica significativa. Al criticar el capitalcentrismo, estas autoras buscan liberar nuestra capacidad de ver sistemas no-capitalistas y de construir imaginarios económicos alternos<sup>15</sup>.

Esta reinterpretación pone en tela de juicio la inevitabilidad de la "penetración" capitalista que se asume en gran parte de la literatura de la globalización:

En el guión de la globalización...solamente el capitalismo tiene la capacidad de extenderse y de invadir. El capitalismo se presenta como inherentemente espacial y como naturalmente más fuerte que las otras formas de economía no-capitalista (economías tradicionales, economías del 'Tercer Mundo', economías socialistas, experiencias comunales) debido a que se presume su capacidad para universalizar el mercado para los bienes capitalistas. ...La globalización, de acuerdo a este guión, implica la violación y eventual muerte de 'otras' formas de economía no-capitalista. ...Todas las formas no-capitalistas son dañadas, violadas, caen, se subordinan al capitalismo. ... ¿Cómo podemos retar la representación similar de la globalización como capaz de 'tomar' la vida de los sitios no-capitalistas, en especial del 'Tercer Mundo'? (Gibson y Graham 1996: 125,130).

No se puede decir que todo lo que emerge de la globalización se adecua al guión capitalista; de hecho, la globalización y el desarrollo podrían propiciar una variedad de vías para el desarrollo económico, que se podrían teorizar en términos del posdesarrollo, de manera que "la naturalidad de la identidad del capitalismo como patrón para toda la identidad económica sea cuestionada" (Gibson y Graham 1996: 146). Pero, ¿sabemos lo que está ahí "en el terreno" luego de siglos de capitalismo y cinco décadas de desarrollo? ¿Sabemos, incluso, cómo ver la realidad social de forma que puedan permitirnos detectar elementos diferentes, no reducibles a los constructos del capitalismo y la modernidad y que, aún más, puedan servir como núcleos para la articulación de prácticas sociales y económicas alternativas? Y finalmente, incluso si pudiéramos comprometernos en este ejercicio de una visión alternativa, ¿cómo se podrían promover tales prácticas alternativas?

El rol de la etnografía puede ser especialmente importante en este aspecto y existen algunas

tendencias que apuntan en esta dirección. En la década de los ochenta, un grupo de etnógrafos se abocó a documentar las resistencias al capitalismo y a la modernidad en entornos variados. De esa manera se comenzó la tarea de hacer visibles las prácticas y los procesos que revelaban que había múltiples formas de resistencia activa al desarrollo mismo<sup>16</sup>. La resistencia misma, sin embargo, es sólo una insinuación de lo que estaba ocurriendo en muchas comunidades, no llegando a mostrar cómo la gente siempre crea activamente y reconstruye sus mundos de vida y sus lugares. Trabajos posteriores, como hemos visto, caracterizaron los modelos locales de la economía y el ambiente natural que han sido mantenidos por los campesinos y las comunidades indígenas, en parte arraigados en el conocimiento y prácticas locales. La atención que se le ha otorgado, en especial en Latinoamérica, a la hibridación cultural, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de las prácticas que se originan en muchas matrices culturales y temporales, y la medida en la que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de condiciones transnacionales, configuran activamente el proceso de construir identidades, relaciones sociales, y prácticas económicas<sup>17</sup>. La investigación etnográfica de este tipo -que definitivamente continuará por muchos años- ha sido importante en esclarecer los discursos de las diferencias culturales, ecológicas y económicas entre las comunidades del Tercer Mundo en contextos de globalización y desarrollo.

Si el objetivo de Graham y Gibson fue ofrecer un lenguaje alternativo -un nuevo lenguaje de clase- para abordar el significado económico de las prácticas locales, y si el objetivo de la literatura del posdesarrollo es, de igual manera, hacer visibles las prácticas de las diferencias culturales y ecológicas que podrían servir de base para alternativas, se hace necesario reconocer que estos objetivos están indisolublemente vinculados a concepciones de localidad, lugar y una conciencia basada en el lugar. El lugar -como la cultura local- puede ser considerado "lo otro" de la globalización, de manera que una discusión del lugar debería ofrecer una perspectiva importante para repensar la globalización y la cuestión de las alternativas al capitalismo y la modernidad.

Como lo ha señalado Arf Dirlik (1997), el lugar y la conciencia basada en el lugar han sido marginalizadas en los debates de lo local y lo global. Esto es doblemente lamentable porque, por un lado, el lugar es central al tema del desarrollo, la cultura y el medio ambiente, y es igualmente esencial, por el otro, para imaginar otros contextos para pensar acerca de la construcción de la política, el conocimiento y la identidad. La desaparición del lugar es un reflejo de la asimetría existente entre lo global y lo local en la mayor parte de la literatura contemporánea sobre la globalización, en la que lo global está asociado al espacio, el capital, la historia y la acción humana mientras lo local, por el contrario, es vinculado al lugar, el trabajo y las tradiciones, así como sucede con las mujeres, las minorías, los pobres y uno podría añadir, las culturas locales<sup>18</sup>. Algunas geógrafas feministas han intentado corregir esta asimetría afirmando que el lugar también puede conducir hacia articulaciones a través del espacio, por ejemplo, a través de redes de diferentes tipos. En estos trabajos, sin embargo, la relación entre el lugar y la experiencia enraizada, con alguna clase de linderos, aunque porosos e intersectados con lo global, está insuficientemente conceptualizada.

Quizás en los análisis de Dirlik son más fundamentales las consecuencias del abandono del lugar, por categorías actuales del análisis social tal como clase, género y raza (y deberíamos añadir aquí, el medio ambiente), que hacen que dichas categorías sean susceptibles de convertirse en instrumentos de hegemonía. En la medida en que han sido significativamente escindidas del lugar en "el frenesí de la globalización" de las "identidades desterritorializadas" - y en muchos discursos eso privilegia los viajes, la movilidad, el desplazamiento, y la diáspora- las nociones contemporáneas de la cultura no logran escapar a este aprieto, porque tienden a asumir la existencia de una fuerza global a la cual lo local está necesariamente subordinado. Bajo estas condiciones, ¿es posible lanzar una defensa del lugar en la que el lugar y lo local no deriven su significado de la yuxtaposición a lo global? ¿Quién habla por el "lugar"? ¿Quién lo defiende? Como un primer paso en la resistencia a la marginalización del lugar, Dirlik convoca la distinción que hace Lefebvre entre el espacio y el lugar (entre primer y segundo espacio, en el trabajo de Lefebvre), en especial su noción de lugar como una forma de espacio vivido y enraizado y cuya reapropiación debe ser parte de cualquier agenda política radical contra el capitalismo y la globalización sin tiempo y sin espacio. La política, en otras palabras, también está ubicada en el lugar, no sólo en los supra niveles del capital y el espacio. El lugar, se puede

añadir, es la ubicación de una multiplicidad de formas de política cultural, es decir, de lo cultural convirtiéndose en política, como se ha evidenciado en los movimientos sociales de los bosques tropicales y otros movimientos ecológicos<sup>19</sup>.

¿Puede el lugar ser reconcebido como proyecto? Para que esto suceda, necesitamos un nuevo lenguaje. Regresando a Dirlik, "lo glocal" es una primera aproximación que sugiere una atención pareja para la localización de lo global y para la globalización de lo local. Las formas concretas en las que este tráfico en ambos sentidos se lleva a cabo, no se conceptualizan fácilmente. Aún lo local de los movimientos sociales en contra del capitalismo y las naturalezas modernas, esta de alguna manera globalizado, por ejemplo, en la medida que los movimientos sociales toman prestados los discursos metropolitanos de identidad y ambiente (Brosius 1997). A la inversa, muchas formas de lo local se ofrecen para el consumo global, desde el parentesco hasta los oficios y el ecoturismo. El punto aquí es distinguir aquellas formas de globalización de lo local que se convierten en fuerzas políticas efectivas en defensa del lugar y las identidades basadas en el lugar, así como aquellas formas de localización de lo global que los locales pueden utilizar para su beneficio.

Construir el lugar como un proyecto, convertir el imaginario basado en el lugar en una crítica radical del poder, y alinear la teoría social con una crítica del poder por el lugar, requiere aventurarse hacia otros terrenos. Esta propuesta resuena con y se mueve un paso más allá de la idea de Jane Jacobs de que "al atender lo local, al tomar en serio lo local, es posible ver cómo las grandiosas ideas de imperio se convierten en tecnologías de poder inestables, con alcances a través del tiempo y el espacio" (1996: 158). Ciertamente, el "lugar" y "el conocimiento local" no son panaceas que resolverán los problemas del mundo. El conocimiento local no es "puro", ni libre de dominación; los lugares pueden tener sus propias formas de opresión y hasta de terror; son históricos y están conectados al mundo a través de relaciones de poder, y de muchas maneras, están determinados por ellas. La defensa del conocimiento local que se propone aquí es política y epistemológica, y surge del compromiso con un discurso anti-esencialista de lo diferente. En contra de quienes piensan que la defensa del lugar y del conocimiento local es innegablemente "romántica", uno podría decir, como Jacobs (1996:161) "que es una forma de nostalgia imperial, un deseo de lo 'nativo intocado', que presume que tales encuentros (entre lo local y lo global) solamente significan otra forma de imperialismo". Será necesario, sin embargo, extender la investigación hacia el lugar, para considerar cuestiones más amplias, tales como la relación del lugar con economías regionales y transnacionales; el lugar y las relaciones sociales; el lugar y la identidad; el lugar y los linderos y los cruces de fronteras; lo híbrido; y el impacto de la tecnología digital, particularmente Internet, en el lugar. ¿Cuáles son los cambios que se dan en lugares precisos como resultado de la globalización? Al contrario, ¿cuáles formas nuevas de pensar el mundo emergen de lugares como resultado de tal encuentro? ¿Cómo podemos comprender las relaciones entre las dimensiones biofísicas, culturales y económicas de los lugares?

#### **IV. La defensa del lugar: algunas implicaciones para la ecología política**

Como ya fue mencionado, la defensa del lugar puede ser vinculada a la práctica de un grupo de actores, desde activistas de movimientos sociales hasta arqueólogos históricos, antropólogos ecológicos, psicólogos ambientalistas, y ecólogos. Un estudio a fondo de estos vínculos está más allá del objetivo de este trabajo; más bien, esta última parte ofrece algunas consideraciones generales, en especial referidas a la investigación futura. Para comenzar con los movimientos sociales, en particular los de los pobladores de los bosques tropicales, invariablemente enfatizan cuatro derechos fundamentales: a su identidad, su territorio, a una autonomía política, y a su propia visión de desarrollo. La mayoría de estos movimientos son concebidos explícitamente en términos de diferencias culturales, y de la diferencia ecológica que ésta significa. Estos no son movimientos para el desarrollo ni para la satisfacción de necesidades, a pesar de que, por supuesto, las mejoras económicas y materiales son importantes para ellos. Son movimientos originados en un arraigo cultural y ecológico a un territorio. Para ellos, el derecho a existir es una cuestión cultural, política y ecológica. Están obligatoriamente abiertos a ciertas formas de bienes, comercio, y las tecnociencias (por ejemplo, a través de una relación con las estrategias de conservación de la biodiversidad), a la vez que resisten la completa valorización capitalista y científica de la naturaleza. De esa manera se puede considerar que adelantan, por medio de su estrategia política, unas tácticas

de racionalidad del posdesarrollo y de una alternativa ecológica, en la medida en que ellos expresan con fuerza y defienden discursos y prácticas de las diferencias cultural, ecológica y económica<sup>20</sup>.

En Colombia, los activistas negros del bosque tropical de la región del Pacífico han estado articulando progresivamente conceptos acerca del territorio y la biodiversidad en su interacción con las comunidades locales, el Estado, las ONG y los sectores académicos. Su territorio es considerado como un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de los valores sociales, económicos y culturales de las comunidades. La relación entre los significados y las prácticas -y las relaciones sociales en las que están arraigadas- está siendo transformada hoy por la acometida del desarrollismo que conlleva la pérdida de conocimiento y territorio, además de convertir la naturaleza en una mercancía. La demarcación de los territorios colectivos otorgados a las comunidades negras de la región por la nueva Constitución del país (1991) ha llevado a los activistas a desarrollar una concepción del territorio que resalta las articulaciones entre los patrones de asentamiento, uso de los espacios, y prácticas del conjunto del significado-uso de los recursos. Esta concepción se valida por los estudios antropológicos recientes que documentan los modelos culturales de la naturaleza existentes entre las comunidades negras de los ríos (Restrepo y del Valle, editores 1996). Los activistas han introducido otras innovaciones conceptuales importantes, algunas de las cuales han aparecido en el proceso de las negociaciones con el personal de un proyecto de conservación de la biodiversidad del gobierno, con el que han mantenido una relación difícil y tensa, pero fructífera de muchas maneras. La primera es la definición de "biodiversidad" como "territorio más cultura". Estrechamente relacionado a esto está una visión del Pacífico como un "territorio-región" de grupos étnicos, una unidad ecológica y cultural, que es un espacio laboriosamente construido a través de prácticas cotidianas culturales, ecológicas y económicas de las comunidades negras e indígenas. Son precisamente estas dinámicas eco-culturales complejas las que raramente son tomadas en cuenta en los programas del Estado, los cuales dividen el territorio de acuerdo a sus principios -por ejemplo, la cuenca del río, de esa manera pasando por alto la compleja red que articula la actividad de varios ríos- y que fragmenta la espacialidad culturalmente construida de paisajes particulares, precisamente porque no ven la dinámica socio-cultural<sup>21</sup>.

Se podría decir que el territorio-región es una categoría administrativa de grupos étnicos que apunta hacia la construcción de modelos alternativos de vida y sociedad. El territorio-región es una unidad conceptual y un proyecto político. Ello conlleva un intento de explicar la diversidad biológica desde adentro de la lógica cultural del Pacífico. La demarcación de los territorios colectivos encaja en este marco, incluso si las disposiciones del gobierno -que dividen la región del Pacífico entre territorios colectivos, parques naturales, áreas de utilización y aún en áreas de sacrificio donde serán construidos megaproyectos- de nuevo violan este marco. El tema del territorio lo consideran los activistas del PCN como un reto al desarrollo de las economías locales y formas de gobernabilidad que pueden servir de apoyo a una defensa efectiva. El refuerzo y transformación de los sistemas tradicionales de producción y de mercados y economías locales; la necesidad de seguir adelante con el proceso de otorgamiento de títulos de propiedad colectivos y el esfuerzo por lograr un fortalecimiento organizacional y el desarrollo de formas de gobernabilidad territorial, son todos componentes importantes de una estrategia total centrada en la región.

Está claro que la ecología política creada por estos movimientos sociales conlleva una defensa de la identidad, el lugar y la región que no da por sentado ni el lugar ni la identidad, aún si está formulada como la defensa de éstos. Una construcción colectiva de la identidad es, por supuesto, crucial en este aspecto<sup>22</sup>. De hecho, se ha llegado a esta política ecológica en el encuentro con las fuerzas y discursos nacionales y transnacionales -desde las nuevas formas del capital minero, maderero y agroindustrial que se establece en la región, hasta las estrategias de conservación de la biodiversidad originalmente concebidas por ONG ambientalistas del Norte y organizaciones internacionales- y en el contexto de un "espacio" nacional que comienza a hacer agua por todas partes, que provoca lamentables descomposiciones y recomposiciones de identidad y regiones. Si se va a considerar al territorio como "el conjunto de proyectos y representaciones en las que una serie de nuevas conductas e inversiones pueden emerger pragmáticamente, en el tiempo y en el espacio social, cultural estético y cognitivo" -un espacio existencial de autorreferencia en el que "disidencias

subjetivas" pueden emerger (Guattari 1995: 23,24)- entonces está claro que los movimientos sociales del Pacífico están impulsando este proyecto.

La visión de ecología política de los movimientos sociales del Pacífico resuena con las propuestas actuales de repensar la producción como la articulación de productividades específicas de lugar, ecológicas, y tecnoeconómicas (Leff 1992, 1995a y 1995b). Leff, en particular, defiende la incorporación de criterios culturales y tecnológicos a un paradigma alternativo de producción que va mucho más allá de la racionalidad económica dominante. Leff insiste que si es verdad que la sustentabilidad debe basarse en las propiedades estructurales y funcionales de los distintos ecosistemas, cualquier paradigma de producción alternativa conducente a ello debe incorporar las actuales condiciones cultural y tecnológicamente específicas bajo las cuales actores locales se apropian de la naturaleza. "El desarrollo sustentable encuentra sus raíces en condiciones de diversidad cultural y ecológica. Estos procesos singulares y no reducibles dependen de las estructuras funcionales de ecosistemas que sustentan la producción de recursos bióticos y servicios ambientales; de la eficiencia energética de los procesos tecnológicos; de los procesos simbólicos y formaciones ideológicas que subyacen en la valorización cultural de los recursos naturales; y de los procesos políticos que determinan la apropiación de la naturaleza" (1995b: 61). Dicho de otra manera, la construcción de paradigmas alternativos de producción, órdenes políticos, y sustentabilidad son aspectos de un mismo proceso, y este proceso es impulsado en parte por la política cultural de los movimientos sociales y de las comunidades en la defensa de sus modos de naturaleza/cultura. Es así como el proyecto de movimientos sociales constituye una expresión concreta de la búsqueda de órdenes alternativos de producción y ambientales, prevista por los ecólogos políticos.

Se puede decir que esta noción de territorio que están investigando los activistas de movimientos y ecólogos políticos representa una relación entre lugar, cultura y naturaleza. De la misma manera, la definición de los activistas de la biodiversidad como "territorio más cultura" es otro ejemplo de una conciencia-basada-en-el-lugar, aún más, de la transformación de lugar y cultura en fuente de hechos políticos. Los modelos locales de la naturaleza pueden igualmente ser reinterpretados como constitutivos de una serie de prácticas no-capitalistas, muchas, si bien no todas, ecológicas. Se puede considerar, para efectos de este análisis, que los conjuntos de usos-significados están dotados, al menos potencialmente, de un significado económico no-capitalista. Las economías de las comunidades se basan en el lugar (aunque no atados-al-lugar, porque participan en mercados translocales), y frecuentemente mantienen un espacio común que consiste de tierra, recursos materiales, conocimiento, ancestros, espíritus, etc. (Gudeman y Rivera 1990; Gudeman 1996).

Las implicaciones de la perspectiva del lugar para la antropología ecológica también son sustanciales. Etnográficamente, el enfoque estaría en la documentación de los significados-uso de lo natural como expresiones concretas de conocimiento basado-en-el-lugar. Desde una multiplicidad de conjuntos de significados-uso, los antropólogos ecológicos pudieran proponer una defensa del lugar formulada como la posibilidad de redefinir y reconstruir el mundo desde la perspectiva de una lógica de lugar múltiple. Esta es una cuestión que los antropólogos ecologistas parecen evadir, pero que debe ser abordada directamente de manera de ofrecer un discurso de la diferencia ecológica. Los activistas del movimiento social y los ecólogos políticos, como pudimos ver, ya están comprometidos en esta tarea. Al hacer énfasis en el carácter vivido, disputado, de los paisajes del pasado y el presente, los arqueólogos históricos también han desarrollado una perspectiva de lugar, apoyándose principalmente en la fenomenología y el marxismo cultural (Bender, editor 1993; Tilley 1994; Bender 1998). Estos son elementos de gran importancia para la ecología política erigida sobre la noción de racionalidades culturales, ecológicas y económicas, basadas en-el-lugar.

Por último, los psicólogos ambientalistas han comenzado más claramente a desarrollar un manejo de las herramientas del ecosistema sustentado en el concepto de lugar. Al ir más allá de la concepción instrumental dominante de gestión e inventarios, estos estudiosos hacen énfasis en los significados culturales a través de los cuales los lugares -y de hecho, los ecosistemas- se construyen. Al ver los ecosistemas como lugares socialmente construidos, concluyen que "el centro del manejo de los ecosistemas es el de guiar las decisiones que afectan un lugar usando un conocimiento abundante de su historia natural y cultural" (Williams

y Patterson 1996: 18). Igualmente, "las decisiones sobre los recursos deberían ser guiadas por una comprensión de todos los procesos sociales que definen, estructuran y alteran el significado de los paisajes" (p. 20). Esta posición dista de las opiniones convencionales impulsadas por un paradigma instrumental o mercantil; constituye una filosofía del manejo de los recursos completamente diferente. La perspectiva de lugar también nos permite dar un contenido etnográfico a la noción del "ecologismo de los pobres" (Guha 1997; Martínez Alier 1992), es decir, la resistencia cultural de facto de muchas comunidades pobres a la valorización capitalista estricta de su ambiente. En el fondo del ecologismo de los pobres está el conjunto de usos-significados que se acaban de discutir.

¿Será posible entonces, aceptar que los lugares siempre están siendo defendidos, y que siempre surgen nuevas economías? ¿Que las prácticas ecológicas alternativas no sólo pueden ser documentadas sino que siempre son objeto de pugna en muchas localidades? Atreverse a considerar seriamente estas preguntas definitivamente supone una política de lectura distinta, por parte de nosotros como analistas, con la necesidad concomitante de contribuir a las políticas diferentes de la representación de la realidad. También supone que el posdesarrollo ya está (y siempre ha estado) bajo una constante reconstrucción (Rahnema y Bawtree, editores 1997). Es en el espíritu del posdesarrollo donde podemos repensar la sustentabilidad y la conservación como aspectos claves de la política de lugar.

Queda un tema fundamental, y es el de las condiciones que hacen posible la defensa y reforzamiento del lugar. A través de redes reales y virtuales de todo tipo; a través de coaliciones de movimientos sociales; y a través de coaliciones heterogéneas de diversos actores como académicos, activistas, ONG, etc. está claro que las pugnas basadas-en-el-lugar comienzan a crear efectos y realidades supra-lugar. ¿Cómo se pueden conceptualizar estas realidades? ¿Cuáles son los efectos reales sobre lo local y lo global? ¿Tienen una verdadera oportunidad de redefinir el poder, y a cuáles niveles? ¿Cuál coalición en especial ofrece más posibilidades? Las últimas páginas de este trabajo estarán dedicadas a esta pregunta candente.

En el nivel del conocimiento, la cuestión es engañosamente clara: ¿cómo convertir el conocimiento local en poder, y este conocimiento-poder en proyectos y programas concretos? ¿Cómo pueden las constelaciones de conocimiento-poder construir puentes con formas expertas de conocimiento cuando sea necesario o conveniente, y cómo pueden ampliar su espacio social de influencia cuando son confrontadas, como es el caso con frecuencia, en condiciones locales, regionales, nacionales y transnacionales desfavorables? En una visión antropológica de la globalización se predicaba acerca de la necesidad de identificar los discursos socialmente significativos sobre la diferencia (cultural, ecológica, económica, política), y las maneras en las que pueden operar como discursos de articulación de alternativas; se examinaron las múltiples formas de construir la cultura, la naturaleza y las identidades hoy en día, así como la producción de diferencias a través de procesos histórico-espaciales que no son exclusivamente el producto de fuerzas globales -ya sea capitalismo, nuevas tecnologías, integración del mercado, o lo que sea- pero también vinculados a los lugares y a su defensa. Es importante hacer visibles las múltiples lógicas locales de producción de culturas e identidades, prácticas ecológicas y económicas que emergen sin cesar de las comunidades de todo el mundo. ¿En qué medida éstas formulan retos importantes y quizás originales al capitalismo y a las modernidades eurocentradas?

Una vez visibles, sin embargo, ¿cuáles serían las condiciones que permitirían prácticas basadas-en-el-lugar para crear estructuras alternativas que les ofrecieran una oportunidad de sobrevivir, y de crecer y florecer? Este último aspecto de la "cuestión de las alternativas" permanece bastante insoluble. Para Dirlik, la sobrevivencia de las culturas basadas-en-el-lugar estará asegurada cuando la globalización de lo local compense las localizaciones de lo global, es decir, cuando la simetría entre lo local y lo global sea reintroducida en términos sociales y conceptuales, y debemos agregar, cuando el no-capitalismo y las diferentes culturas se conviertan igualmente en centros de análisis y estrategias para la acción. Tal simetría requiere una paralela entre las abstracciones modernas y la vida cotidiana, y las consideraciones de contexto, historia y estructura. En última instancia, sin embargo, la imaginación y la realización de órdenes significativamente diferentes exigen "la proyección de lugares hacia espacios para crear nuevas estructuras de poder... de manera de incorporar los lugares a su propia

constitución" (Dirlik 1997: 39). También exige la liberación de imaginarios no-capitalistas para que formen parte de la constitución de economías y estructuras económicas, y defender las culturas locales frente a la normalización por culturas dominantes para que puedan convertirse en fuerzas políticas y de vida efectivas. Para que esto suceda, los lugares deben "proyectarse hacia espacios que son actualmente del dominio del capital y la modernidad" (Dirlik 1997: 40). Algunos movimientos sociales están apuntando en ese sentido con su redefinición de la relación entre la naturaleza y la sociedad, lo cultural y lo político.

Está claro que los lugares están siendo progresivamente sometidos a las operaciones del capital global, más aún en la era del neoliberalismo y la degradación del Estado-nación. Sin embargo, esto sólo le otorga más urgencia a la cuestión de las regiones y las localidades. Redes tales como las de los indígenas, los ambientalistas, las ONG y otros movimientos sociales se están haciendo más numerosas y de mayor influencia a niveles locales, nacionales y transnacionales. Muchas de estas redes pueden ser vistas como productoras de identidades basadas-en-el-lugar y a la vez transnacionalizadas. También se pueden considerar como productoras de "glocalidades" alternativas a aquéllas del capital, los medios y la cultura global. Todas las glocalidades son tanto locales como globales, pero no son globales y locales de la misma manera (Dirlik 1997). Es importante considerar aquéllas que promulguen una política cultural en defensa del lugar y la naturaleza. Estas glocalidades podrían propiciar reorganizaciones visibles del lugar desde abajo y la reconquista del espacio desde el mismo lugar de su arraigo. La creación de mundos regionales -regiones completas, tales como ecosistemas particulares o localidades interconectadas- se está convirtiendo en un proceso cada vez más sobresaliente y disputado con la creciente globalización. Actores emergentes, prácticas e identidades configuran el proceso de la creación de mundos socioculturales y sionaturales. Y aunque las redes de la creación de mundos socioculturales y sionaturales están más y más atadas a las redes de la economía y las tecnociencias (Castells 1996), los actores basados-en-el-lugar son cada día más capaces para negociar todo el proceso de la construcción del mundo<sup>23</sup>.

Se debe hacer énfasis en el hecho que esto no implica de ninguna manera reificar los lugares, las culturas locales y las formas de no-capitalismo como entes "intocados" o fuera de la historia. Darle atención al lugar y a las culturas locales es desestabilizar "los espacios más seguros de poder y diferencia, demarcados por perspectivas geopolíticas o de la economía política" (Jacobs 1996: 15). Jacobs añade, "la dicotomía de lo auténticamente local y lo global que todo se lo apropia tiene su peculiar nostalgia problemática. En el mejor de los casos, la categoría residual de lo local ofrece una esperanza de resistencia. En el peor de los casos, lo local es visto como sucumbiendo a lo global, un espacio comprometido de negociación" (p. 36). Hablar de activar lugares, naturalezas y conocimientos locales en contra de las tendencias imperiales del espacio, el capitalismo y la modernidad no es una operación *deus ex machina*, sino una manera de ir más allá del realismo crónico fomentado por modos establecidos del análisis. Sin duda, los lugares y las localidades entran en la política de la mercantilización de bienes y la masificación cultural, pero el conocimiento del lugar y la identidad pueden contribuir a producir diferentes significados -de economía, naturaleza y de ellos mismos- dentro de las condiciones del capitalismo y la modernidad que lo rodean. Las esferas ecológicas públicas alternativas pueden abrirse de esta manera en contra de las ecologías imperialistas de la naturaleza y la identidad de la modernidad capitalista.

Finalmente, es en esta intersección de los modelos de la naturaleza basados-en-el-lugar y la economía, por un lado, y la teorización de racionalidades productivas, por el otro, donde podremos encontrar un marco de referencia más amplio en el cual situar los debates sobre la sustentabilidad cultural y ecológica. Este marco de referencia más amplio necesita maneras nuevas de pensar acerca de las intersecciones globales/locales, tales como aquéllas aportadas por las teorías de lugar; visiones alternativas del conocimiento e innovaciones locales y su relación al conocimiento formal, global; una reinterpretación de las afirmaciones políticas de los movimientos sociales en términos de la defensa de los modelos locales de la naturaleza y los territorios biológicos con productividades culturales-biológicas específicas (Varesse 1996; Leff 1995a); y nociones de formas de gobierno de base, sustentadas-en-el-ecosistema, basadas en etnicidades ecológicas, la protección a las comunidades de ciertos aspectos del mercado y una revitalización simultánea de la ecología y la democracia (Parajuli 1997).

## V. Conclusión

¿Cuáles redefiniciones de significado y prácticas de la economía, la naturaleza y las relaciones sociales son necesarias para adelantar un proyecto que permita imaginarse las alternativas al desarrollo y a las prácticas ecológicas no sustentables y desiguales? ¿Qué tipo de investigación y cuáles prácticas políticas llevadas a cabo por intelectuales, movimientos sociales y comunidades se requieren para otorgarle fuerza social a este proyecto? La antropóloga de Malasia, Wazir Jahan Karim se expresó sin rodeos en un trabajo inspirado sobre la antropología, el desarrollo y la globalización. La antropología necesita ocuparse de proyectos de transformación social, no sea que nos convirtamos en, como lo afirma ella apropiadamente, "disociados simbólicamente de los procesos locales de la reconstrucción y de la invención" (1996: 24). Ahora podemos darnos cuenta que esta disociación está vinculada a la traducción de lugar en espacio, de las economías locales a los lenguajes no reformados de economía política y la globalización, de modelos locales de la naturaleza en dicotomías naturaleza/cultura. Karim ofrece una alternativa a este tipo de traducción semejante a lo que hemos expuesto aquí. Para ella, "el futuro del conocimiento local depende contextualmente de su potencial globalizante para generar nuevas fuentes de conocimiento desde adentro" (p. 128), y los antropólogos tienen un papel que jugar en este proceso que también exige de nosotros "un concepto diferenciado de quién es quién en lo global y lo local" porque "se hace importante la elección de cuáles definiciones uno usa" (p. 135). De lo contrario, la antropología seguirá siendo una conversación básicamente irrelevante y provinciana entre académicos en el lenguaje de la teoría social.

Afirmar que la elección de las definiciones que uno usa de lo global, el lugar, la naturaleza, la cultura y la economía, es ciertamente crucial, es el argumento principal de este trabajo y de alguna literatura en la que se basa. La crítica del privilegio del espacio sobre el lugar, del capitalismo sobre el no-capitalismo, de las culturas globales y las naturalezas sobre las locales, es una crítica de nuestra comprensión del mundo tanto como de las teorías sociales en las que nos apoyamos para obtener dicha comprensión. Esta crítica también es un intento de alinear la teoría social con los puntos de vista del mundo y de las estrategias políticas de aquéllos que existen del lado del lugar, el no-capitalismo y el conocimiento local, un esfuerzo en el que los antropólogos y los ecólogos están usualmente comprometidos. Si es cierto que las formas del posdesarrollo, del no-capitalismo y de alter-naturaleza están bajo construcción constantemente, existe una esperanza de que podrían llegar a constituir nuevas bases para la existencia y rearticulaciones significativas de subjetividad y alteridad en sus dimensiones económicas, culturales y ecológicas. En muchas partes del mundo, estamos siendo testigos de movimientos históricos inauditos de la vida económica, cultural y biológica. Es necesario pensar acerca de las transformaciones económicas que podrían convertir dicho movimiento en un viraje esperanzador de los hechos en la historia social de las culturas, las economías y las ecologías.

En última instancia -sugerida al menos por la imaginación utópica como la crítica de las actuales hegemonías- la pregunta es: ¿Puede el mundo ser reconcebido y reconstruido de acuerdo a la lógica de las prácticas de la cultura, la naturaleza y la economía? ¿Cuáles mundos regionales, y cuáles formas de "lo global" pueden ser imaginadas desde otras perspectivas múltiples, locales? ¿Cuáles contraestructuras pueden ser colocadas en su lugar para hacerlas viables y productivas? ¿Cuáles nociones de "política", "democracia", "desarrollo" y "economía" se necesitan para liberar la efectividad de lo local, en toda su multiplicidad y sus contradicciones? ¿Qué papel tendrán que jugar los distintos actores sociales -incluyendo las nuevas y viejas tecnologías-, de manera de crear redes sobre las cuales las múltiples formas de lo local puedan depender en su enfrentamiento con las múltiples manifestaciones de lo global? Es necesario considerar seriamente algunas de estas preguntas en nuestro empeño de darle forma a la imaginación de alternativas al orden actual de las cosas.

## Notas

1. Traducción del original en inglés por Eleonora García Larralde
2. Departamento de Antropología, Universidad de North Carolina.
3. El presente trabajo le debe mucho al trabajo y al diálogo con Arif Dirlik, a Julie Graham y al ecólogo mexicano, Enrique Leff, cuyo apoyo e interés aprecio enormemente. Le debo también



a Libia Grueso, Yellen Aguilar y Carlos Rosero, del PCN (Proceso de Comunidades Negras del Pacífico), a quienes les agradezco hayan compartido conmigo su sofisticado conocimiento y su comprensión de la ecología política del PCN, presentada en la última parte del trabajo.

4. Abordemos, por ejemplo, el rol del lugar en el primer volumen de *The Information Age*, de Manuel Castells, [*The Rise of the Network Society* (1996)], un libro magistral y en muchos sentidos esencial para la comprensión de la economía y sociedad actual. Para Castells, el surgimiento del nuevo paradigma tecnológico basado en la información, las tecnologías electrónicas y biológicas, está produciendo una sociedad de redes en la que "el espacio de los flujos" se impone al "espacio del lugar", y donde "no existe lugar alguno por sí mismo, dado que las posiciones las definen los flujos. ...los lugares no desaparecen pero su lógica y significado son absorbidos por la red...el significado estructural desaparece, subsumido en la lógica de la metared", p. 412. En esta nueva situación, los lugares pueden ser olvidados, lo que significa su decadencia y deterioro; las gentes y el trabajo son fragmentados en el espacio de los lugares, en la medida en que los lugares son desconectados entre sí ("las élites son cosmopolitas, las gentes son locales", p. 415. La cultura global se impone a las culturas locales, y en el mundo resultante existe sólo cultura y nada de naturaleza; lo que significa el verdadero inicio de la Historia. A pesar de que Castells expresa cierta nostalgia de lugares en los que cuentan las interacciones cara a cara y las acciones locales (como el Belville que lo vio madurar como joven intelectual), está claro que el nuevo paradigma llegó para quedarse. Esta es una de muchas instancias de la asimetría en el discurso de globalización del que Dirlik habla.

5. No se trata de repetir aquí esos debates. Algunos de los hitos de la literatura antropológica son: Hannerz (1989); Appadurai (1990, 1991); Gupta y Ferguson (1992). Estos debates se encuentran en Gupta y Ferguson, editores (1997), en los que se basan los comentarios de esta sección. Esta colección constituye, hasta ahora, la intervención colectiva más importante en esos temas. El autor de cada capítulo contribuye elementos importantes para repensar la cultura, el lugar y el poder, lo que los editores destacan en su diestra introducción.

6. En otras palabras, es posible abordar los lugares desde la dirección opuesta: no desde el lado de su crítica sino desde su afirmación; no desde el lado de lo global sino de lo local. Esto es precisamente lo que la ecología nos permite -de hecho- nos obliga- a hacer.

7. Un esquema refinado del concepto "lugar" está fuera del alcance de este trabajo. Ver: Casey (1993, 1997) para un ensayo dentro de la filosofía. Yo lo trato de una manera empírica y analítica, es decir, como una categoría del pensar y como una realidad construida.

8. Tengo en mente, particularmente, los siguientes volúmenes: MacCormack y Strathern editores, (1980); Gudeman y Riviera (1990); Hobart, editor (1993); Milton, editor (1993); Restrepo y del Valle, editores (1996); Milton (1996); Descola y Pálsson, editores, (1996). Este último volumen está dedicado exclusivamente al examen de los modelos culturales de la naturaleza y a desacreditar definitivamente la dicotomía naturaleza/cultura.

9. Esta formulación particular está en el centro del trabajo de un grupo peruano, PRATEC (Proyecto Andino de Tecnología Campesina). Ver Grillo (1991); Apfel-Marglin y Valladolid (1995).

10. En casi toda su obra, Descola (1992, 1994, 1996) se aparta significativamente del estructuralismo de Lévi-Strauss, y sin embargo se mantiene casado con él en otros aspectos, por ejemplo, en sus nociones de una lógica de combinación y de estructuras subyacentes, aunque éstas no se vean como estructuras universales de la mente.

11. Los aspectos cognitivos de las construcciones de la naturaleza no son discutidos de manera significativa en ninguno de sus trabajos revisados en esta sección, aunque por supuesto se sabe que juegan un rol central en este proceso. Al revisar algunos de los debates sobre el tema -en especial el de Atran sobre la psicología cognitiva- Bloch (1996) ha señalado tres requisitos para las explicaciones de las construcciones locales de la naturaleza: "1) límites que vienen del mundo como es y como se presenta, como oportunidad para la producción humana, conjuntamente con 2) la historia cultural especial de grupos o individuos y 3) la naturaleza de la psicología humana" (p.3). Bloch cree que los investigadores —psicólogos, etnobiólogos, antropólogos- están lejos de haber aclarado la cuestión de lo cognitivo del mundo natural, a pesar de los avances hacia una teoría satisfactoria. Estos debates no serán abordados más en este trabajo.

12. La diferencia entre formas de conocimiento nómadas y estatales ofrecida por Deleuze y Guattari (1987), y la diferencia que señala Marglin entre las formas epistémicas y técnicas (1991) ofrecen elementos para resolver algunas de estas preguntas, incluyendo la de la apropiación de una parte por la otra, un tema propuesto por Gudeman y Rivera (1990) en relación a los modelos dominantes de la economía.

13. ¿Es necesario decir que no todas las prácticas locales de la naturaleza son ambientalmente benignas, y que no todas las relaciones sociales que las articulan no son explotadoras? La media en la que el conocimiento y las prácticas de la naturaleza locales son "sustentables" o no es una cuestión empírica. Quizás sea Dahl quien haya resumido mejor este punto: "Todas las gentes necesariamente mantienen ideas acerca de, y actúan por necesidad, sobre su medio ambiente natural. Esto no quiere decir necesariamente que aquellos que viven como productores directos tienen una gran comprensión sistemática, aunque en general, los productores que subsisten tienen un conocimiento detallado del funcionamiento de muchos pequeños aspectos de su ambiente biológico. Gran parte de este conocimiento ha sido comprobado por la experiencia, algunos conocimientos son erróneos y contraproducentes, y de alguna forma incorrectos, sin embargo funcionan lo suficientemente bien, (Dahl, editor 1993: 6).
14. La noción de "posdesarrollo" es una ayuda para reaprender a ver y reevaluar la realidad de las comunidades en Asia, África y Latinoamérica. ¿Es posible disminuir el dominio de las representaciones del desarrollo cuando abordamos esta realidad? El posdesarrollo es una manera de señalar esta posibilidad, un intento de despejar un espacio para pensar otros pensamientos, ver otras cosas, escribir otros lenguajes (Crush, editor 1995; Escobar 1995).
15. El argumento es más complejo que lo presentado aquí, e implica una redefinición de clase sobre una base anti-esencialista que se apoya sobre el trabajo de Althusser y sobre el marxismo postestructuralista de Wolff y Resnick (1987). Brevemente, está en juego la reinterpretación de las prácticas capitalistas como sobre determinadas y la liberación del campo discursivo de la economía respecto al capital, como principio único de determinación. Unido a la definición transformada de clase que enfoca el proceso de producir, apropiarse y distribuir el trabajo excedente, esta reinterpretación da paso a una visión de la economía como constituida por una variedad de procesos de clase, capitalistas y no-capitalistas. Por ende, hace visible una variedad de prácticas no-capitalistas llevadas a cabo por mujeres, asalariados, campesinos, cooperativas, economías de subsistencia, etc.
16. Los más importantes son los de Taussig (1980), Scott (1985), Ong (1987), y Camaroff y Camaroff (1991). Fox y Starn, editores (1997) fueron más allá de las formas cotidianas de resistencia hasta considerar aquellas formas de movilización y protesta que se dan "entre la resistencia y la revolución". Para un repaso de alguno de estos trabajos, ver Escobar (1995), capítulo 4.
17. La literatura sobre la hibridización y su relevancia al posdesarrollo ha sido evaluada en: Escobar (1995), capítulo 4.
18. Este es claramente el caso en los discursos ambientalistas, por ejemplo, de la conservación de la biodiversidad, en la que las mujeres y los indígenas son investidos con el conocimiento de "salvar la naturaleza". Massey (1994) ya ha denunciado la feminización del lugar y de lo local en las teorías del espacio. Para un ejemplo de la asimetría de la que Dirlík habla, ver las citas del libro de Castells arriba (nota no. 2).
19. La distinción que hace Lefebvre ha sido retomada recientemente por Soja como una manera de ir más allá del dualismo de mucha de la teoría social y reinculcarle a la política consideraciones del lugar. Basándose en el trabajo de Lefebvre y de los teóricos feministas y postcoloniales, Soja sugiere la noción del tercer espacio que trasciende el dualismo del primer espacio (espacio material) de la ciencia positivista (la geografía, la planificación, etc.) y el segundo espacio (el espacio concebido de la teoría y el diseño) de las teorías interpretativas. El tercer espacio implica tanto lo material como lo simbólico; es lo más cercano al "espacio, vivido directamente, con toda su insolubilidad intacta...el espacio de 'habitantes' y 'usuarios'" (1996, 67). La "trialectica" de los espacios vividos, percibidos y concebidos de Soja, puede ser vista como proveedores del sustento para una elección política estratégica en defensa del espacio vivido. ¿Sería posible pensar acerca de la primera, segunda y tercera "naturaleza" de una manera similar (la primera naturaleza como una realidad biofísica, la segunda como la de los teóricos y gerentes, y la tercera naturaleza como la que es vivida por la gente en su cotidianidad)?
20. Estos comentarios están basados principalmente en mi conocimiento del movimiento de las comunidades negras del Pacífico colombiano que emergió en 1990, en el contexto de la reforma de la constitución nacional (la cual proporcionó derechos colectivos, culturales y territoriales a las comunidades negras e indias de la región del Pacífico), así como de la aceleración en las actividades del capital y el Estado. En la conformación de este movimiento, en especial desde 1993, es importante destacar la atención nacional e internacional hacia la región, dada su rica biodiversidad y sus recursos biogénicos. No es mi intención describir y analizar este movimiento en profundidad en este trabajo. Sólo quiero indicar los aspectos más

relevantes del movimiento para fundamentar mi argumento acerca del lugar y los modelos culturales de la naturaleza. En otro trabajo, discuto las políticas culturales de la biodiversidad (1997a), enfocando la región del Pacífico. El desarrollo del movimiento negro está registrado y analizado en Grueso, Rosero y Escobar (1998). La ecología política articulada por el movimiento, mientras enfrentan temas de conservación de biodiversidad y desarrollo sostenible, se presenta en Escobar (1997b). Ver Escobar y Pedrosa, editores (1996) para antecedentes del movimiento y la Costa Pacífica en general.

21. Esta presentación del marco de la ecología política desarrollada por el Proceso de Comunidades Negras (PCN) -que ha sido elaborada de una manera más extensa por Escobar (1997b)- se basa principalmente en conversaciones y entrevistas exhaustivas con activistas claves del PCN, en el período entre 1994-97, en especial Libia Grueso, Carlos Rosero y Yelen Aguilar;

22. Se puede decir que la construcción de identidades colectivas realizadas por el movimiento se adecuan a la dualidad de identidad que Hall (1990) encuentra en juego en el caso caribeño y el afro-británico: se considera la identidad como arraigada en prácticas culturales compartidas, una especie de ser colectivo; pero también en términos de las diferencias creadas por la historia, es decir, en términos de convertirse en vez de ser, de posicionamiento más que de esencia, y de discontinuidad más que continuidad. La defensa de ciertas prácticas culturales y ecológicas de las comunidades fluviales es un paso estratégico por parte del conocimiento, al extremo que son considerados como la personificación de una resistencia al capitalismo y la modernidad y como fuente de racionalidades alternativas. Aunque esta construcción de identidad se basa en "redes sumergidas" de significados y prácticas de las comunidades fluviales (Melucci 1989), tiene que ver igualmente con el encuentro con la modernidad (los Estados, el capital, la biodiversidad).

23. Analizo con cierto detalle la política de las redes, en especial aquéllas facilitadas por el Internet en otro trabajo cuyo foco son las redes de mujeres y las redes ecológicas (Escobar 1999).

### Referencias bibliográficas

- Alvarez, Sonia, Evelina Dagnino y Arturo Escobar, (editores): *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder, 1998.
- Appadurai, Arjun: "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture*, 2(2), 1-24, 1990.
- Appadurai, Arjun: "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, R. Fox, (editor), School of American Research, Santa Fe, Nuevo México, 1991.
- Appfel-Marglin, Frédérique, y Julio Valladolid: "Regeneration in the Andes", *Interculture*, 28(1), 1-56, 1995.
- Atran, S.: *Cognitive Foundations of Natural History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Bender, Barbara: *Book on Stonehenge*, Berg, Oxford, 1998.
- Bender, Barbara: *Landscapes, Politics and Perspectives*, Berg, Oxford, 1993.
- Berlin, Brent: *Principles of Ethnobiological Classification*, Princeton University Press, Princeton, 1992.
- Bloch, Maurice: "Why Trees, too, are Good to Think with: Towards an Anthropology of the Meaning of Life", Presentado en el seminario *The Explanation of Nature: Biology and the Ethnographic Record*, Woodrow Wilson Center, Washington, DC, 14-15 de noviembre 1996.
- Brosius, Peter: "Endangered Forest, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge", *Human Ecology*, 25(1), 47-69, 1997.
- Casey, Edward: *The Fate of Place. A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley, 1997.
- Casey, Edward: *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press, Bloomington, 1993.
- Castells, Manuel: *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Comaroff, Jean, y John Comaroff: *Of Revelation and Revolution*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- Crush, Jonathan, (editor): *Power of Development*, Routledge, Nueva York, 1995.
- Dahl, Gudrun, (editor): *Green Arguments for Local Subsistence*, Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm, 1993.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari: *A Thousand Plateaus*, University of Minnesota Press,

Minneapolis 1987.

Descola, Philippe: "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice", en *Nature and Society*, Philippe Descola y G. Pálsson, (editores), Routledge, Londres, 1996.

Descola, Philippe: *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Descola, Philippe: "Societies of Nature and the Nature of Society", en *Conceptualizing Society*. A. Kuper, (editor), Routledge, Londres, 1992.

Descola, Philippe, y Gísli Pálsson, (editores): *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, Londres, 1996.

Dirlik, Arif: "Place-based Imagination: Globalism and the Politics of Place", en Arif Dirlik, *Place and Politics in the Age of Global Capitalism*, Rowman and Littlefield, Nueva York, 2000.

Ellen, Roy: "The Cognitive Geometry of Nature: A Contextual Approach", en *Nature and Society*, Philippe Descola y Gísli Pálsson, (editores), Routledge, Londres, 1996.

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

Escobar, Arturo: "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity Conservation and Social Movements Political Ecology", Preparado para IV Ajusco Forum Whose Nature? Biodiversity, Globalization and Sustainability in Latin America and the Caribbean, Mexico, DF, 19-21 de noviembre. 1997b.

Escobar, Arturo: "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia", en *Between Resistance and Revolution*, R. Fox y O. Starn, (editores), Rutgers University Press, New Brunswick, 1997a.

Escobar, Arturo, y Alvaro Pedrosa, (editores): *Pacífico: desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico Colombiano*, CEREC/Ecofondo, Bogotá, 1996.

Escobar, Arturo: *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton, 1995. (Edición en español: *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, Bogotá, 1998)

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

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

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

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

Gudeman, Stephen: "Sketches, Qualms, and Other Thoughts on Intellectual Property Rights", en *Valuing Local Knowledge*, S. Brush, (editor), Island Press, Washington, D.C., 1996.

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

Guha, Ramachandra: "The Environmentalism of the Poor", en *Between Resistance and Revolution*, R. Fox y O. Starn, (editores), Rutgers University Press, New Brunswick, 1997.

Gupta, Akhil, y James Ferguson: "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference" *Cultural Anthropology* 7(1), 6-23, 1992.

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

Hannerz, Ulf: "Notes on the Global Ecumene", *Public Culture* 1(2), 66-75, 1989.

Hobart, Mark: "Introduction: The Growth of Ignorance?", en *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*. M. Hobart, (editor), Routledge, Londres, 1993.

Hobart, Mark, (editor): *An Anthropological Critique of Development*, Routledge, Londres, 1993.

Ingold, Tim: "The Optimal Forager and Economic Man", en *Nature and Society*. P. Descola y G. Pálsson, (editores), Routledge, Londres, 1996.

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

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

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

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

1996.

Leff, Enrique: "¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales", *Gaceta Ecológica* 37, 58-64, 1995b.

Leff, Enrique: *Green Production. Toward and Environmental Rationality*, Guilford Press, Nueva York, 1995a.

Leff, Enrique: "Ecotechnological productivity: the emergence of a concept, its implications and applications for sustainable development", Presentado en la conferencia "Implications and Applications of Bioeconomics", Palma de Mallorca, 11-13 de marzo 1994.

Leff, Enrique: "La Dimensión Cultural y el Manejo Integrado, Sustentable y Sostenido de los Recursos Naturales", en *Cultura y Manejo Sustentable de los Recursos Naturales*, E. Leff y J. Carabias, (editores), CIICH/UNAM, México D.F., 1992.

Marglin, Stephen: "Losing Touch: The Cultural Conditions of Worker Accommodation and Resistance", en *Dominating Knowledge*, F. Appfel-Marglin y S. Marglin, (editores), Clarendon Press, Oxford, 1990.

Maturana, Humberto, y Francisco Varela: *The Tree of Knowledge*, Shambhala, Boston 1987.

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

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

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

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

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

Parajuli, Pramod: "Governance at the Grassroots: From Global Civil Society to Ecosystem Communities", Sometido para su publicación a *International Social Science Journal*, 1997.

Rahnema Majid y Victoria Bawtree: *The Postdevelopment Reader*, Zed Books, Londres, 1997.

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

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

Richards, Paul: "Cultivation: Knowledge or Performance?", en *An Anthropological Critique of Development*, M. Hobart, (editor), Routledge, Londres, 1993.

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

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

Strathern, Marilyn: "No Nature, No Culture: The Hagen Case", en *Nature, Culture and Gender*, C. MacCormack y M. Strathern, (editores), Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

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

Varela, Francisco, Evan Thompson, y Eleanor Rosch: *The Embodied Mind*, MIT Press, Cambridge, 1991.

Varese, Stefano: "The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People", en *Valuing Local Knowledge*, S. Brush, (editor), Island Press, Washington D.C., 1996.