Organizando Ações Transescalares: O Lugar do Lugar no Mapeamento Eco Político do Globo

Matheus Henrique da Mota Ferreira

Resumo:

Nos interessa, neste trabalho, pensar a relação local-global a partir da perspectiva da ecologia política latino-americana, em particular do modo como ela é desenvolvida pelo cientista social colombiano Arturo Escobar, e da teoria do mapeamento cognitivo, atribuída a Fredric Jameson, como instrumento constitutivo de organizações coletivas em sua mediação baseada-em-lugares entre as funções socio-sintética (abstração real) e lógico-sintética (abstração conceitual).

Palavras-chave: lugar; ecologia política; mapeamento cognitivo; Arturo Escobar; abstração real.

Abstract:

In this work, we try to explain the local-global relationship from the perspective of Latin American political ecology, in particular the way it is developed by Colombian social scientist Arturo Escobar, and the theory of cognitive mapping, attributed to Fredric Jameson, as a constitutive instrument of collective organizations in their place-based mediation between the socio-synthetic (real abstraction) and logical-synthetic (conceptual abstraction) functions.

Keywords: place; political ecology; cognitive mapping; Arturo Escobar; real abstraction.

Introdução: mapear desde lugares para orientar ações transescalares

Nos interessa neste trabalho pensar a relação local-global a partir da perspectiva da ecologia política latino-americana, em particular do modo como ela é desenvolvida pelo cientista social colombiano Arturo Escobar, que integrou o grupo de pesquisa modernidade/colonialidade à época em que estes desenvolviam aquilo que viria a ser chamado de teoria decolonial.

Não nos limitaremos aqui, contudo, a apresentar suas ideias sobre o tema, pois tentaremos articular suas proposições com o desafio lançado por Jameson acerca da possibilidade do mapeamento cognitivo do capitalismo tardio, uma totalidade hipercomplexa e transescalar. Logo, após apresentarmos brevemente o cerne da abordagem eco-política desenvolvida por Escobar, seguiremos com uma exposição sobre o problema do mapeamento cognitivo como uma questão de geração de circuitos que medeiem as funções lógico-sintética e socio-sintética[720] a partir da produção de organizações locais. Munidos destas novas ferramentas, voltaremos então à discussão sobre a relação global-local na ecologia política escobarsiana para, por fim, extrair algumas conclusões parciais sobre os modos possíveis de gerar mapeamentos sensíveis à pluralidade de escalas e multiplicidade de dimensões pelas quais se organiza o capitalismo no momento histórico que se nos impõe.

[720] Sohn-Rethel, 2019, n.p.

Em texto publicado em uma das coletâneas mais importantes para o 'lançamento' do programa MCD[721] (*La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*), Escobar desenvolve a ligação entre os movimentos etno-ecológicos (de lutas 'eco-territoriais'[722]) e as práticas baseadas-em-lugar (*prácticas basadas-en-el-lugar*), em uma análise eco-política que muito bebe também dos trabalhos de Enrique Leff[723]. Aqui, nos convém pensar também como a descolonização, quando "aplicada" à questão ambiental, dá ensejo a uma linhagem de desdobramentos que começam a desfazer quaisquer divisões qualitativas entre o epistemológico e o ontológico. A descolonização do saber ambiental/natural implica não apenas uma crítica epistêmica à cientificidade/racionalidade modernas, mas também uma remodelação do próprio significado de ambiente/natureza e, por conseguinte, de todos aqueles processos que adjetivamos como ambientais/naturais. Desde territórios/lugares outros, o que significa falar em natureza? Liberar seus modos teórico-práticos de interação e compreensão de seu meio do jugo moderno-colonial-capitalista significa também *descolonizar a(s) própria(s) natureza(s)*. Por isso vale a pena falar aqui do "lugar da natureza e [d]a natureza do lugar"[724].

Se a condição moderna está marcada por um "sentido de atopia", o lugar – "como a experiência de uma localidade específica com algum grau de enraizamento, fronteiras (*linderos*) e conexão com a vida diária, mesmo que sua identidade seja construída e nunca fixa" – é o conceito que se deve retomar em sua "relação com o entendimento básico de ser e conhecer"[725]. Reconhecendo a importância de novos "termos de mobilidade – a desterritorialização, o deslocamento, a diáspora, a migração, as viagens, o cruzamento de fronteiras, a nomadologia etc" – para a análise dos processos sociais, Escobar destaca a assimetria, em especial nos discursos sobre globalização, "nos quais o global é igualado ao espaço, ao capital, à história e à sua agência, e o local, com o lugar, o trabalho e as tradições"[726]. Na nova "sociedade de redes", um "espaço de fluxos" teria vindo se impor sobre o "espaço do lugar", levando a um "embaçamento (*desdibujamiento*) do lugar", sua dissolução na transição para um foco global incapaz de perceber o nível-micro. O movimento triplo da modernização/globalização/desenvolvimento prometia dar fim aos lugares e suas especificidades: "a cultura global se impõe às culturas locais, e no mundo resultante existe apenas cultura e nada de natureza; o que significa o verdadeiro início da História"[727]. Diante dessa incursão, os "movimentos de apego ecológico e cultural a lugares e territórios" se tornam espaços de resistência e de produção de "modelos de natureza baseados no lugar, assim como [de] práticas e racionalidades culturais, ecológicas e econômicas que as acompanham". Aliadas a tais movimentos, as "teorias do pós-desenvolvimento e a ecologia política" se tornam "espaços esperançadores para reintroduzir uma dimensão baseada no lugar nas discussões sobre globalização"[728]; ou seja, espaços teórico-práticos

[721] Principal proponente da noção de decolonialidade, conceito que se liga às lutas por descolonização em geral, o programa MC (modernidade/colonialidade), MD (modernidade/decolonialidade) ou MCD (modernidade/colonialidade/decolonialidade) é um grupo de pesquisadores transnacionais que se reuniu de fins dos anos 90 até cerca de 2010. Diante da modernidade como totalidade onipresente na teoria social, os pesquisadores do programa buscaram expor a colonialidade como condição oculta exteriorizada para esse fato social total. Foi essa empreitada que conferiu o nome de "programa modernidade/colonialidade" ao grupo. Dois pensadores centrais em seu primeiro momento foram Enrique Dussel e Aníbal Quijano (ambos falecidos na última década), aos quais vieram a se associar, com maior ou menor grau de aproximação teórica ou institucional, a intelectuais como María Lugones, Cristina Rojas, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel e Nelson Maldonado-Torres.
[722] Para mais sobre usos recentes do termo para caracterizar movimentos sociais na América Latina, ver Svampa, 2011.
[723] Leff, 2003; 2013.
[724] Escobar, 2000.
[725] *Ibidem*, p.113.
[726] *Ibidem*, p.114.
[727] *Ibidem*, p.114.
[728] *Ibidem*, p.114-115.

"para reconceber e reconstruir o mundo desde uma perspectiva de práticas baseadas-no-lugar"[729] – práticas que poderíamos chamar localizadas/situadas/lugarizadas/territorializadas.

Os lugares, contudo, não devem ser tomados por entidades *dadas*, fixadas e imutáveis, pois são "criações históricas (...) [cuja] explicação deve levar em conta as maneiras pelas quais a circulação global do capital, o conhecimento e os meios configuram a experiência de localidade". Lugares são produzidos *e* produzem as gentes que os (re)produzem através dos "vínculos múltiplos entre identidade, lugar e poder" que existem de forma dinâmica para além de qualquer noção de autenticidade essencializante[730]. Os lugares não precisam ser reificados como sinônimos de "permanência, presença, atadura", pois também são os lugares que "permitem as viagens, o cruzamento de fronteiras e as identidades parciais", e é a vinculação de lugares que pode "constituir redes, espaços desterritorializados e mesmo rizomas"[731]. A essencialização do lugar não deixa de ser uma consequência de sua dominação pelo "espaço" como "dispositivo epistemológico" capaz de pôr "a construção cultural do lugar a serviço do processo abstrato e aparentemente universal da formação do capital e do Estado"; processo este que operou também no interior da teoria social e que invisibilizou "formas subalternas de pensar e modalidades locais e regionais de configurar o mundo", assim como "os modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas"[732].

Diante da complexidade do capitalismo tardio com seus acelerados fluxos de circulação global, qual é o lugar dos lugares? Partindo da noção de que cada organização social que vise uma intervenção no real se situa em um lugar singular, a partir do qual ela inicia seus procedimentos de mapeamento, pretendemos esboçar uma reflexão sobre os modos como mapeamentos mais finos e situados podem servir à ampliação do espectro de possibilidades de ação e transformação dessa realidade social de formas imprevisivelmente transescalares.

Do Mapeamento Cognitivo

Nenhum agente social pode encontrar seu lugar no espaço (principalmente um que se estende global e multidimensionalmente) sem um mapa. Partindo dessa premissa, nos parece necessário revisitar o debate sobre mapeamento cognitivo. Em 1988, Fredric Jameson utilizou a ideia de mapeamento cognitivo diante do problema da complexidade social[733]. O mapeamento cognitivo seria um fator mediador, um modo de conceber a totalidade social para tornar possível uma intervenção política eficaz em seu interior. A aposta do autor é de que a saída para esse impasse deveria se dar por uma nova forma estética, um modo de figurar a realidade que auxiliasse os indivíduos em seu interior a melhor circular por e intervir nela.

Em sua análise, o capitalismo moderno encontrou modos na arte e nas ciências de representar o conflito entre a experiência individual e as estruturas sociais que se agigantaram. A experiência se torna incapaz de, individualmente, produzir a síntese cognitiva necessária para compreender esse mundo, ou seja, torna-se incapaz de fazer seus próprios mapeamentos. No capitalismo pós-moderno, a situação se agrava na visão de Jameson, de tal modo que já não há como figurar um contexto cada vez mais fragmentado e multidimensional.

À complexidade da totalidade social, pode-se acrescentar a complexidade dos modos de hibridação "naturossociais" na era do Antropoceno, um tema caro à ecologia política e cada vez mais

729 *Ibidem*, p.115.
730 *Ibidem*, p.115.
731 *Ibidem*, p.116.
732 *Ibidem*, p.116.
733 Jameson, 1988.

premente diante da catástrofe climática global e dos modos politicamente mediados de respostas sociais a suas manifestações locais. Como mapear um emaranhado causal tão complexo? É possível gerar mapas tão emaranhados que ainda sirvam para orientar-nos na busca por transformação social?

Se, para Jameson, não é possível isolar as produções estéticas de uma época do ordenamento capitalista do mundo, o qual produz uma ruptura entre a experiência individual e a compreensão abstrata de uma causalidade global na estrutura capitalista-colonialista-imperialista[734]; então, na era pós-moderna ou do capitalismo tardio em que vivemos, a relação afigurativa entre as produções pontuais e o ordenamento da totalidade social torna-se cada vez mais complexa e mediada. Não há como imaginar *um* complexo de relações entre forças, influências e modos de conceber/fazer o mundo. Esta lacuna cognitiva que se apresenta é o que impulsiona nossa busca por outros paradigmas de mapeamento.

Contudo, não podemos nos deixar levar pela ideia de que o mediador cognitivo que denominamos mapeamento seja literalmente um mapa. A correspondência entre o espaço metafórico e o material não precisa (ou talvez não deva) ser assim tão unívoca[735]. Essa difícil situação levou alguns a perder a esperança de mapear o todo. Só nos resta compor uma enorme série de imagens das partes e produzir mosaicos pragmaticamente conforme a necessidade se apresentar, obviamente jamais o mosaico total, pois este seria esteticamente indesejável e praticamente inútil. Apesar do questionamento ser válido, não seguiremos esse caminho por aqui. O Capital é uma totalidade social. De modo impessoal, ele se organiza para muito além da capacidade de qualquer grupo humano de acompanhá-lo.

Para Tupinambá[736], se a síntese social no capitalismo ocorre de forma abstrata e impessoal (a partir da abstração real do valor, por exemplo), então, o modo de intervenção ou de emancipação precisa ter a mesma consistência ontológica, ou seja, precisa ser também abstrato e impessoal (a ação de um coletivo social). A questão colocada pode ser vista em termos informacionais, conforme se pergunta o quanto um dado mapeamento preserva da realidade ou, ainda, quantos cursos de ação em relação ao real um dado mapeamento permite. Como criar um modo de intervenção impessoal (ou mesmo transindividual) ainda pode ser traduzido na questão "há uma função epistemológica da organização coletiva?"[737]. A organização coletiva, nessa proposta, pode atuar como um órgão sensível, como modo não individual de produzir sínteses (sociais) ou de construir novos mapeamentos cognitivos do mundo.

O mesmo autor sugere em outro trabalho que a organização deve aparecer como mediador concreto da relação entre teoria e prática, substituindo o conceito transhistórico de práxis, o qual, em sua visão, apareceria como um terceiro termo sem um necessário desenvolvimento histórico. O mesmo é afirmado da pesquisa científica, ou seja, que falta uma categoria mediadora entre a atividade prática e a teórica, a qual apareceria na dimensão experimental, o modo de articulação nas ciências entre o impessoal e geral e os eventos localizados e singulares dos experimentos. A restituição da categoria de organização aparece como desejável, na medida em que ela pode criar um campo para experimentar politicamente, modulando diferentes articulações entre teoria e prática, gerando aprendizado coletivo e o transmitindo na história concreta desta[738].

---

[734] Sobre a relação entre capitalismo, colonialismo e imperialismo, remetemos ao texto de Ballestrin (2017), uma rara aproximação à literatura decolonial (ou crítica ao colonialismo) sob a perspectiva do imperialismo como estágio da organização do capitalismo global.
[735] Toscano; Kinkle, 2015.
[736] Tupinambá, 2019.
[737] *Ibidem*, 2019, n.p.
[738] Tupinambá, 2017.

Substituir a práxis pela ontologia da organização coletiva que transforma o binômio teoria/prática em uma articulação complexa e historicizada, essa é a proposta que o autor denomina de "princípio da articulação imanente"[739], conforme uma organização se torna a forma concreta de imbricação teórico-prática. Alternativamente e embasados em Morin, poderíamos falar em uma práxis organizacional ou organização práxica como um modo ativo de intervenção coletiva que, simultaneamente, adquire caráter existencial, ou seja, constitui-se como um ser social mais ou menos delimitado. Para o francês, conceber as organizações ativas, aquelas que originam seres organizados e organizadores, demanda a articulação de produção-transformação-trabalho-práxis. Nesse contexto, a práxis é sempre organizacional, um conjunto de atividades que efetuam performances de acordo com uma aptidão organizacional[740]. Na dimensão de coletivos humanos, esse circuito práxico assumiria facilmente a função de modo de articulação teoria-organização-prática/ação.

Assim, a estratégia de Tupinambá diante da complexidade social poderia ser sintetizada como a busca por um modo de organização formal que faça a mediação entre a organização psíquica de um indivíduo e a organização social como totalidade que condiciona as existências individuais. O que seria esse novo aparato que pode servir para fazer a síntese da realidade complexa da contemporaneidade? A sugestão deste trabalho é que a produção de novas ferramentas teórico-práticas a partir das problemáticas encontradas por organizações em seus contextos de atuação singulares e sua disseminação por redes sociais de troca e transformação de conhecimento poderiam servir a essa função de síntese cognitiva, ou de produção de mapeamentos mais eficazes. Novos modelos heurísticos sensíveis à variação contextual podem permitir a emergência de ideias novas para condições específicas, auxiliando na orientação de novas ações e organizações políticas, as quais, por sua vez, retroativamente criariam as condições necessárias para a produção de outras e frutíferas ideias

A questão não é criar ideias que mudarão a realidade, mas explorar o real de modo experimental, notando suas transformações e extraindo informação desse encontro. A partir de uma visão complexa e organizacional, as novas ideias surgem como elementos já internos a organizações socio-epistêmicas, elas são resoluções dos tensionamentos entre grupos que buscam um fim e a realidade que impõe obstáculos, que gera problemas em acoplamento a esses grupos. Assim é que os modos de organização coletiva, os quais operam como expansões das capacidades individuais de agentes neles inseridos, se tornam eles mesmos a corporificação do aparato técnico-formal necessário para fazer o mapeamento da realidade. Da mesma forma que uma máquina incorpora o trabalho material-intelectual acumulado de inúmeros trabalhadores, se inserindo de volta na organização social que a produziu, também a organização coletiva como órgão sensível (um grupo de pesquisa-ação buscando transformação social, por exemplo) incorpora as ações dos indivíduos e, simultaneamente, se torna mediadora entre seus componentes e a totalidade social que ela mesma compõe.

Um novo paradigma de ação-pesquisa-reflexão aparece nesse contexto como processo recursivo: ele é produto das organizações que se complexificam e transmutam em relação a tempos prévios; e também é fator determinante na produção dessas organizações. Para não sermos inundados pela complexidade emaranhada transescalar da totalidade capitalista, precisamos, todavia, partir de algum lugar. Por isso, partimos aqui das abordagens baseadas-em-lugar (*place-based*), segundo a leitura que Arturo Escobar faz delas. Mas antes de nos aprofundar nesse tópico da articulação transescalar entre o local/global, cabe aqui elaborar outra articulação transescalar: aquela entre as formas da síntese social e a gênese do pensamento individual, mediada pela inserção dos agentes pensantes em organizações práxicas situadas (sempre em algum lugar).

[739] *Ibidem*, p.348.
[740] Morin, 2003, p.198-202.

Da Origem Social do Pensamento

Em curto texto, Alfred Sohn-Rethel destaca o que denomina como segunda natureza, a esfera social, onde rege a lei da propriedade e aparece a forma-valor das mercadorias, em oposição à primeira natureza, a da esfera efetivamente natural, onde rege a lei da causalidade e onde objetos não podem aparecer para mais que seu uso imediato:

> A peculiaridade do ato de troca, em contraste com todas as outras formas de atividade humanitária, reside em sua separação precisa de toda atualização da primeira natureza. Quando a troca de mercadorias começa, o uso dessas mercadorias deve ser suspenso para que possa recomeçar para outra pessoa assim que a troca for concluída. "Uso", aqui, refere-se a qualquer tipo de "metabolismo material entre os seres humanos e a natureza" (Marx), seja no processo de trabalho, ou seja, na produção das coisas, no consumo pessoal, ou mesmo, na simples contemplação por prazer. O uso, no sentido mais abrangente da natureza primeira – tanto dentro quanto fora de nós e de nossa atividade física – fica suspenso por mercadorias enquanto elas circulam. Quando uma mercadoria é oferecida a um certo preço, ela não é apenas retirada da transformação pela atividade humana; ela também é considerada excluída da causalidade natural dentro de seu próprio corpo. Um preço inalterado consigna a constituição física da mercadoria a um status não menos inalterável. Na esfera da troca, não é mais a natureza, mas a propriedade que governa as mercadorias. O tempo e o espaço que as mercadorias atravessam na circulação são o tempo e o espaço abstratos do capital. Essa é a esfera da "segunda natureza"[741].

Apartada da natureza comum, essa dimensão, puramente social, possui um outro tipo de objetividade, uma que é criada pelas relações humanas que a determinam. O ato de troca funda a abstração objetiva que é a segunda natureza enquanto forma-valor. Posta essa segunda natureza historicamente pela abstração mercantil, ela será posteriormente modificada pela ordem do capital. Nessa dimensão, as ações dos indivíduos que se engajam com a esfera da troca e circulação são inconscientemente abstratas, de modo que suas consciências participam no ocultamento do caráter socialmente objetivo de suas ações. A abstração do pensamento aparece, assim, como derivada da abstração social enquanto ato não consciente que se manifesta em um contexto social de indivíduos interagentes e participantes de uma totalidade concreta.

O autor vê na cunhagem das moedas e fundação da forma-dinheiro o momento de transição em que a abstração conceitual aparece como independente da abstração real (momento esse também necessário para o desenvolvimento futuro do conceito de abstração real). Com a moeda, pela primeira vez, ocorre a inversão da relação de subordinação da forma valor à sua forma natural (o valor sendo dado pelo uso da coisa), passando a ser a forma natural aquela que está subordinada à forma valor (um metal como ouro, prata etc. serve à finalidade social do dinheiro, garantindo substrato material para sua manifestação real).

Assim é que surge uma função lógico-sintética, a abstração do conceito de dinheiro como mercadoria universal e atemporal, derivado historicamente da função socio-sintética da abstração real da mercadoria. No contexto de uma sociedade individualista regida pela propriedade privada, a abstração conceitual aparece então como modelo do pensamento – um produto privado do trabalho isolado de indivíduos em acordo com a falsa consciência estabelecida nessa forma de socialização. Oculta-se, dessa forma, o pensamento como processo coletivo que envolve momentos de

[741] Sohn-Rethel, 2019, n.p.

internalização[742], a partir dos quais indivíduos isolados são capazes de reter em suas mentes o produto conceitual-coletivo de grupos produtores de conhecimento em uma práxis situada e orientada a determinada finalidade.

A lógica vigente no capitalismo, a da apropriação, determina, para Sohn-Rethel, a migração da potência social do coletivo ao dinheiro e, ultimamente, ao capital, ao mesmo tempo que garante a aparição do pensamento como correlato do trabalho individual atomizado. Já uma lógica da produção, dos próprios produtores sociais, indicaria o pensamento como momento da práxis unificada, dominante na sociedade sem classes. Sobre a relação entre a abstração conceitual e a real, ou a função lógico-sintética e a socio-sintética, esclarece Tupinambá:

> [A] abstração ideal é indispensável para a compreensão do funcionamento da abstração real como pivô da síntese social: não podemos considerá-la separadamente, pois uma condição da consistência e autonomia da idealidade é que a passagem da abstração real para a abstração ideal opere também o desaparecimento da determinação da segunda pela primeira. Em sua análise da obra de Sohn-Rethel, Žižek esclarece esse ponto brilhantemente: "O paradoxo crucial da relação entre efetividade social da troca de mercadorias e a 'consciência' do mesmo é que esse não-saber da realidade é parte de sua própria essência: a efetividade social do processo de troca é um tipo de realidade que é possível somente sob a condição de que os indivíduos que participam dela não estejam cientes de sua lógica real; isso é, uma realidade cuja própria consistência implica um certo desconhecimento por parte de seus participantes" (Žižek, 1999: 21)[743].

O fator determinante do pensamento, os condicionamentos sociais que produzem a abstração real reproduzida no pensamento intelectual, é apagado por aquilo que ele próprio determina. A relação entre ambos será importante para desenvolvermos a possibilidade de um pensamento socio-organizacional, não-limitado ao indivíduo.

Brassier[744] destaca o caráter material das abstrações reais. Elas são geradas pelas práticas sociais, sendo imanentes ao próprio processo de organização social. A produção social humana é a determinante última do processo ideativo e a atividade humana é determinada pelas condições materiais existentes, ao mesmo tempo que produz novas condições. Forma-se assim um circuito no qual o pensamento é determinado pela atividade situada que é determinada pelas condições dadas. Por sua vez, tanto novas ideias e pensamentos podem deslocar os processos práxicos, as atividades humanas, assim como estas podem alterar as condições sociais. O espaço histórico-material é sempre aberto a mudanças. As relações sociais, determinadas pelo modo de atividade humana, geram as próprias condições históricas do pensamento ou da consciência humana (esta última sendo sempre mediada pelo sistema social em que se localiza).

Brassier destaca que o método da crítica de Marx consiste em dois passos:

> primeiro a decomposição do concreto abstraído (representado) em seus componentes elementares (abstrações simples); depois a recombinação das abstrações simples em uma abstração concretamente determinada: a totalidade das determinações como concreto-pensado. O que é *representado* como concreto-real é um todo

[742] Outro importante filósofo defensor da origem sócio-prática (na linguagem) do pensamento individual é Wilfrid Sellars. Sobre as relações entre este filósofo e a tradição marxista que tem pensado a noção de abstração real, ver Caron (2023), texto que foi também influente no modo como passamos a pensar conexões entre ciências cognitivas, filosofia da linguagem e teoria social crítica.
[743] Tupinambá, 2016, n.p.
[744] Brassier, 2018.

> indeterminado. O que é *reproduzido* como concreto-pensado é uma totalidade determinada. O movimento da representação abstrata para a reprodução concreta é lógico [do pensamento] e não material. Logo, é necessário distinguir o movimento ideal do *ato* real de produção[745].

A abstração como um primeiro momento dissociativo é necessária para um segundo momento reintegrativo na formação do concreto-pensado, daquilo que reproduz o movimento do real na dimensão intelectual. O pensamento integrado a uma atividade específica, está, portanto, fadado a uma abstração limitada por um dado contexto. A primeira apropriação intelectual de um objeto no mundo se associa a uma finalidade específica, sendo apenas a necessidade de reconstrução da totalidade – como conjunto de determinações concretas que enriquecem o modelo mental da complexidade presente no real – que garante a passagem da mera abstração representacional à complexa concreção reproducional. O real-em-si é uma construção em etapas que passa necessariamente por uma abstração rude para-o-ator/observador/trabalhador.

Diferentes modos de pensamento, aparecem, portanto, mediados por diferentes modos de ação em relação ao mundo, por diferentes práxis espaço-temporalmente e socio-historicamente localizadas. Partindo de distintos lugares, cada coletivo organizacional, que medeia a relação entre a abstração real que os insere na totalidade social e os pensamentos individuais produzidos para lidar com seu meio imediato, será responsável pela produção de suas ferramentas mediadoras, de seus mapas e meios catalisadores de ações transformativas da realidade. Com isso em mente, podemos tomar a própria teoria marxista, sobre os vínculos entre organização revolucionária e o tipo de pensamento (dialético) a ser desenvolvido pelos seus integrantes, como um exemplo de ferramenta produzida por um coletivo que visa facilitar ações transformativas no mundo a partir da disponibilização de ferramentas para seus integrantes que melhor fechem o circuito entre as funções lógico-sintética e socio-sintética, expondo seus enlaces constitutivos.

O caminho do pensamento dialético é revelado em correlação com uma práxis revolucionária, aquela verdadeiramente capaz de ultrapassar a aparência do real, percebendo-o como plástico produto da atividade coletiva humana. Tal movimento da inteligência que se auto-atualiza, do pensamento que reproduz cada vez mais concretamente uma realidade em transformação é o mesmo movimento que Marx e Engels denominaram de comunismo, ou seja, o movimento que abole o estado de coisas presente, que não aceita totalidades fechadas, concluídas, e que as dissipa em sua permanente auto-atualização[746].

E o próprio movimento comunista, como práxis social, não pode ser contido na atividade de um indivíduo singular. O pensamento que se manifesta nas partes do coletivo comunista, da organização ou partido, não é produto de uma consciência individual, mas de uma construção coletiva. O processo se dá conforme agentes práxicos individuais encontram um meio já eivado de formas espirituais previamente estabelecidas, de um caldo cultural gerado pelo trabalho das prévias gerações, o qual seleciona e informa essas partes, tornando-as retroativamente mais adequadas a exercer funções em seu interior. Há um *nós* social responsável pela produção dos *eus* individuais. Não há qualquer possibilidade de uma existência humana singular, esta não passa de pura abstração, no sentido de uma simplificação, de uma extração de formas determinadas unilateralmente e incapazes de revelar o modo de funcionamento da realidade em si.

Logo, o movimento de concretização, de demonstração da unidade da diversidade, no caso do pensamento, começa verdadeiramente no movimento real da sociedade como produtora de abstrações

[745] *Ibidem*, p.119.
[746] Negarestani, 2018, p.485.

reais, de uma substância social com movimento próprio; para, em seguida, gerar abstrações conceituais nos indivíduos, as quais eles assumem fetichisticamente serem produtos de seu trabalho singular, e, por fim, culminar com a observação de que todo pensamento lógico-sintético, toda síntese individual, é parte de um pensamento socio-sintético, de uma produção coletiva-interativa, uma emergência social que, se no primeiro momento é inconsciente, agora deve se fazer recursivamente presente nas consciências individuais de suas partes, de modo a amplificar suas capacidades práxicas individuais e coletivas. Para isso, servem bons mapeamentos transescalares.

Discorrendo sobre o pensamento em Marx, Eleutério Prado afirma que "assim como o cérebro da pessoa individual pensa, a sociedade que está formada por muitas pessoas, também é capaz de pensamento"[747]. O pensamento é "um produto coletivo das interações sociais que não pode ser completamente reduzido aos pensamentos das pessoas", ainda que seja deles dependente. Ele não é produto de uma individualidade, mas se individua socialmente, se concretiza/atualiza a partir da ação humana como ser histórico e social. Ele atua como um mediatizador da transindividualidade social e do agente humano individual, uma manifestação do espírito, enquanto totalidade cultural produzida objetivamente pelos indivíduos, na dimensão individual.

Assim, vemos que a gênese do pensamento que se manifesta objetivamente como pertencente a um indivíduo mimetiza o processo de formação do valor. Exploremos mais uma vez a caracterização desse segundo processo para assim, recursivamente, voltar a caracterizar a questão do pensamento. Para Prado, enquanto sistema complexo, o valor não pode ser apreendido por modos unilaterais de pensamento. Compreender a realidade como multiplamente determinada, de modo que agente e sistema econômico se determinem reflexivamente, depende, para o autor, de um modo dialético de pensamento que ultrapasse os limites do individualismo e do holismo metodológicos (limitados a abstrações vazias de indivíduo ou sistema social).

Inserindo a categoria de emergência nesse modo de pensamento, Prado sugere que sistema e agente devem deixar de ser concebidos como externos um ao outro, notando-se os "nexos internos que os mantêm como realidades efetivas, ou seja, como seres reais no mundo da sociedade". Na emergência, afirma o autor citando Lucien Sève, "cada lado da relação interioriza completamente o outro, de tal modo que os dois se tornam idênticos em sua diferença: todo-de-partes, partes-do-todo"[748]. Ou seja, não há na verdade um todo e não há, também, partes, mas o complexo das partes e do todo[749].

As propriedades emergentes são propriedades do sistema irredutíveis às de suas partes, porém dependentes destas. A emergência ocorre, de tal modo que as partes perdem parte de sua autonomia, na medida em que o todo emergente se autonomiza (parcialmente) e se volta sobre as partes, determinando-as. Mas como todo e partes podem simultaneamente ser autônomos um em relação ao outro, e também manterem um nexo intrínseco de co-dependência constitutiva? Para Prado:

> Essas duas condições põem um enigma que apenas se resolve quando se descobre que as propriedades do nível inferior, isto é, dos indivíduos constituintes do sistema econômico, sem serem abolidas, sofrem uma transformação ao se manifestarem no nível superior, ou seja, no nível do sistema. E que isto acontece porque as partes se encontram entrelaçadas por meio de um *modo de organização* que lhes impõem uma lógica própria. Essa organização – formada por uma estrutura de relações sociais, as quais condicionam por meio das instituições toda uma diversidade de interações sociais – sobredetermina os elementos constituintes do todo. E, ao mesmo tempo, ela

[747] Prado, 2014, p.41.
[748] Sève, 2005, p.131-132.
[749] *Ibidem*, p.33-34.

> constitui o todo enquanto tal. Nessa perspectiva, o todo e os indivíduos considerados puramente em si mesmos são apenas abstrações – às quais, diga-se de passagem, são necessárias como momentos do pensamento. *As partes e o todo, ademais, não apenas formam a totalidade, mas também participam de um processo de determinação recíproca* que se desenrola no tempo histórico[750].

A organização aparece aí também como terceiro elemento, como o possibilitador da emergência do novo. É o modo de organização que transforma as partes no interior do novo e que gera a nova totalidade emergente no interior de uma processualidade de determinações recíprocas, ou seja, a própria organização é um processo histórico que muda suas condicionantes e o que é condicionado. Na relação recíproca de condicionamentos entre sistema econômico e agentes, Prado demonstra a emergência do valor, uma substância social constituída por trabalho humano abstrato e que cristaliza esse trabalho na mercadoria. No processo de reprodução material da sociedade, a partir do trabalho concreto dos indivíduos, emerge o trabalho abstrato como uma abstração objetiva, como substância não observável oclusa na realidade social – a medida do valor que se manifesta em valores de troca e preços específicos. Para o autor, "se o valor de uso e o valor de troca são sensíveis, o valor é suprassensível, de tal modo que a mercadoria configura-se como uma coisa sensível suprassensível", ou seja, "o valor de uso e o valor de troca e, assim, os preços em geral, são categorias do consciente social, mas o valor é uma categoria do inconsciente social". O valor é uma abstração real criada implícita e coletivamente pelas ações humanas, em outras palavras, uma "objetividade espectral", como um totem que se manifesta como espírito antepassado para uma comunidade, acrescenta Prado[751].

A noção de objetividade espectral refere-se àquilo que efetivamente existe, sem ter consistência material direta, ou seja, aquilo que se apresenta como real e tem poder causal no mundo, mas que oculta seu verdadeiro processo genético. O processo social que constitui os pensamentos é objetivo, contudo, aparece por vezes espectralmente como um inconsciente mítico, uma trama etérea de pensamentos. Como é possível tornar o processo de constituição e circulação social de pensamentos mais consciente? Como ter mais controle sobre essas socio-epistêmicas que operam como disparadores para gênese de pensamentos como "abstrações reais", como produtos de um pensamento coletivo que se manifesta conscientemente para seus participantes?

Tupinambá destaca como, a partir da obra de Hayek, pode-se mostrar que o preço, como uma expressão do valor que aparece à consciência, tem a função de mediador cognitivo, "de formas de síntese alternativa aos indivíduos"[752]. O preço serve como mediador, como forma que aparece socialmente e permite extração de informação de um processo social. Similarmente, o pensamento individual é um mediador entre indivíduo e mundo, porém nessa concepção sua forma social fica oclusa. Combinando as teses de Sohn-Rethel e Lukács, Augusto sugere a emergência do pensamento conceitual pela complexificação do processo de trabalho na sociedade:

> por um lado, as atividades cognitivas associadas à busca dos meios se autonomizam da atividade manual (Tese de Lukács). Mas essa autonomização se dá de uma forma específica, a do pensamento conceitual abstrato que tem propriedades novas completamente ausentes da busca de meios associada ao trabalho imediato. Essa forma só é possível devido à abstração presente na troca mercantil regular, o que está de acordo com a tese de Sohn-Rethel[753].

[750] *Ibidem*, p.34-35, destaques nossos.
[751] *Ibidem*, p.40-42.
[752] Tupinambá, 2019, n.p.
[753] Augusto, 2011, p.22.

Combinando ainda as teses de Augusto e Tupinambá, é possível sugerir que, diante da crescente complexificação da realidade em suas sobreposições transescalares naturais/sociais/conceituais, revela-se como necessária uma correspondente complexificação dos modos de concepção individual. Estes devem se modificar ao inserir-se em uma nova totalidade emergente, qual seja, um paradigma práxico-organizacional que mobilize seus participantes para ações e retroativamente inscreva o conhecimento produzido experimentalmente como pensamentos nas partes.

Deste modo, o pensamento supera a concepção limitadora de si como trabalho individual privado e se atualiza como processo organizacional socio-tecnicamente estendido e extensível. Não se pensa com a cabeça, mas socio-interacionalmente e ecologicamente (em contato com o meio ao redor). A organização coletiva como órgão sensível sugerida por Tupinambá não é meramente um aparato formal para sínteses extra-individuais, mas o próprio modo social do pensamento até então ocluso pela forma de sociabilidade capitalista. Cabe – no interior de uma virada paradigmática que tenciona reconectar local-global a partir da vinculação entre mapeamentos produzidos por distintos coletivos organizacionais desde seus lugares – explicitar os modos pelos quais os pensamentos podem ser emancipados de suas prisões individuais para se recompor à totalidade processual eco^3-política[754]. Esta, operando como espaço transindividual de organização ontogenética dos pensamentos, catalisa sua percolação e cristalização, de tal modo que eles se manifestem às consciências individuais de agentes práxicos revolucionários, aqueles que objetivam botar abaixo a sociabilidade moderno-capitalista-colonial constituída e agir organizacionalmente de múltiplas frentes para fazer emergir uma nova.

Novas organizações como mediadores ou mapeamentos cognitivos ou extensões do pensamento consciente em direção à sua substância socio-genética e genérica (a substância social como gênese e modelo geral do pensamento) são necessárias.

Da Complexidade Heterárquica

Após explicitarmos a problemática do mapeamento cognitivo e seu lugar na mediação entre as funções lógico- e socio-sintéticas – como conjunto ferramental de coletivos organizados a partir de determinados locais e de acordo com certas finalidades – retornamos à perspectiva decolonial para adquirir ferramentas para o mapeamento de uma totalidade multidimensional e poli(i)lógica.

De volta à concepção decolonial do sistema-mundo capitalista, pode-se dizer que este não é nem um sistema econômico, nem um sistema cultural, mas "uma *rede global de poder*, integrada por processos econômicos, políticos e culturais, cuja soma mantém todo o sistema". É este sistema complexo heterárquico que exige a produção de "novos conceitos e uma nova linguagem que dê conta da complexidade das hierarquias de gênero, raça, classe, sexualidade, conhecimento e espiritualidade dentro dos processos geopolíticos, geoculturais e geoeconômicos do sistema-mundo"[755]. E é precisamente por isso que é importante "buscar 'fora' de nossos paradigmas" pelo que podem fornecer formas não-ocidentais de conhecimento e novas teorias da complexidade em termos da elaboração de um "*pensamento heterárquico*", capaz de conceber o mundo como *totalidade heterárquica relacional*: "As heterarquias são estruturas complexas em que não existe um nível básico que governa sobre os

[754] Em outro trabalho (Ferreira, 2024), desenvolvemos a passagem de um pensamento eco-político "meramente" ecológico a um pensamento eco²-político que explicita os vínculos entre a economia política e a ecologia política; e, por fim, propomos o conceito de eco³-política para nos referir a conexão entre esse binômio eco²-político e a nova dimensão ontológico-política de uma ecologia pluriversal de mundos, como apresentada, por exemplo, por De La Cadena e Blaser (2018). Por questões de espaço e escopo, não nos aprofundaremos mais nesse conceito aqui, por mais que sigamos fazendo uso dos mesmos.

[755] Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p.17.

demais, pois que todos os níveis exercem algum grau de influência mútua em diferentes aspectos particulares e atendendo a conjunturas históricas específicas"[756].

Uma totalidade heterárquica não segue uma lógica, pois opera com uma "série de dispositivos heterônomos vinculados em rede", com a integração dos diversos elementos ao sistema sendo sempre parcial, já que existem "processos complexos, heterogêneos e múltiplos, com diferentes temporalidades, dentro de um só sistema-mundo de longa duração"[757]. Uma vez que o capitalismo global é tomado como uma rede de sistemas complexos *qua* dispositivos de poder, "a ideia de uma lógica 'em última instância' e do domínio autônomo de uns dispositivos sobre outros desaparece"[758]. Há apenas dominações parciais, co-determinações e toda autonomia (parcial) passa a implicar uma heteronomia (por parte do agregado de dispositivos enredados).

Na leitura dos autores, essa seria a principal contribuição da noção de colonialidade de Quijano ao que se elaborava pelos dependentistas ou pelos analistas do sistema-mundo: há muitas lógicas imbricadas em um sistema único, e não uma "só lógica de acumulação capitalista que instrumentalize as divisões étnico/raciais e que preceda a formação de uma cultura eurocêntrica global"[759]. A dimensão simbólico-ideológica ou cultural-epistemológica "não é aditiva, mas sim *constitutiva* da economia política do sistema-mundo capitalista"[760], o que se pode observar nos discursos desenvolvimentistas (*desarrollistas*) ditos 'científicos', que oferecem "uma receita colonial de como imitar o 'Ocidente'"[761].

É nesse contexto que o eurocentrismo aparece enfim como uma "*atitude colonial* diante do conhecimento", articulada às relações centro-periferia e às hierarquias étnico/raciais. A postura do programa de pesquisa MC diante desse cenário não é a de buscar um resgate de autenticidade ou da exterioridade absoluta, nem de produzir "sincretismo ou 'mestiçagem'", mas sim de pôr a diferença colonial no centro da produção de conhecimentos, gerando um espaço interseccional/intersticial/fronteiriço/de contato "entre o tradicional e o moderno". O objetivo do pesquisador alinhado com tal projeto seria criar modos de "*resistência semiótica*" a partir de uma relação de "cumplicidade subversiva" entre as subjetividades subalternas e o conhecimento hegemônico. Essa zona, para os autores, é o que configura "um espaço 'transmoderno' em que se estão criando formas alternativas de racionalidade ética e também novas formas de utopia"[762].

Na perspectiva MC, "conhecimentos submetidos/subalternizados" pelo eurocentrismo são "o conhecimento prático dos trabalhadores, mulheres, sujeitos racializados/coloniais, gays e movimentos anti-sistêmicos". Isso significa que todo conhecimento é "in-corporado, encarnado em sujeitos atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação", de tal modo que toda análise, para além da geo-política do conhecimento, deve considerar a sua "*corpo-política*"[763].

Os lugares geo- e corpo-políticos são determinantes do tipo de ferramental epistêmico-abstrativo que se pode produzir, e este, por sua vez, é o que habilita (ou não) a mediação entre uma totalidade social e as subjetividades agenciais em seu interior. Da corpo-política à totalidade heterárquica, adquirimos ferramentas conceituais para melhor mapear a relação local/global e, assim,

[756] *Ibidem*, p.18.
[757] *Ibidem.*
[758] *Ibidem.*
[759] *Ibidem*, p.19.
[760] *Ibidem.*
[761] *Ibidem*, p.20.
[762] *Ibidem,* p.20-21.
[763] *Ibidem*, p.21.

ampliar a capacidade de transformação social dos coletivos que se organizam no interior desse sistema poli-(i)lógico que é a modernidade-capitalista-(pós-)colonial. Faltam ainda, todavia, recursos para situar essa discussão no interior de uma abordagem eco-política mais ampla, densificando nossos circuitos organizativos-cognitivos com as conexões com os sistemas naturais que nos determinam e que determinamos por nossos mapeamentos ou usos.

Da Natureza Eco-política do Lugar

O ambientalismo e a ecologia implicam diferentes formas: de pensar (situadas, históricas, relacionais); de ler a modernidade; de epistemologia (crítica ao reducionismo e ao logocentrismo); e de articulação da diferença (econômica, cultural ou ecológica). Tais articulações têm sido reverberadas no desenvolvimento de "uma perspectiva geopolítica sobre a questão da natureza", "um enquadramento latinoamericano da ecologia política"[764]. Nessa perspectiva, a crise ecológica aparece simultaneamente como crise da modernidade (que "fracassou em possibilitar mundos sustentáveis") e como crise do pensamento (que alimentou "práticas ecologicamente destrutivas"). As dimensões ecológica, econômica, política, cultural e epistêmica são integradas em uma crise multidimensional da totalidade do sistema moderno-colonial-capitalista – não fazendo sentido isolar uma dessas dimensões para a compreensão da crise ecológica(-política). "A crise ambiental, então, indica os limites da moderna racionalidade instrumental; reflete o fracasso da modernidade em articular biologia e história mantendo a capitalização da natureza e do trabalho"[765]. O que é posto do lado da natureza (na dicotomia natural/cultural moderna) "aparece assim do outro lado da diferença colonial, com certas naturezas – naturezas coloniais/terceiromundistas, corpos de mulheres, corpos negros – localizadas na exterioridade da Totalidade do mundo eurocêntrico masculino"[766]. O que é natural é o que está disponível como recurso para a capitalização, seja natureza, trabalho escravizado, pauperizado, assalariado… Outros regimes de articulação biologia-história ou natureza-sociedade são subalternizados, em especial aqueles que "representam – através de seus modelos e práticas locais da natureza – uma continuidade culturalmente-estabelecida – oposta a uma separação – entre os mundos naturais, humanos e sobrenaturais"[767]. Escobar chama tais regimes de articulação de "modelos locais do natural", os quais seriam hoje responsáveis por embasar lutas ambientais dos "movimentos sociais etno-ecológicos", cujas "lutas precisam ser entendidas como *lutas pela defesa da diferença cultural, ecológica e econômica*"[768].

Prospectivamente, reitera Escobar, "o esforço latinoamericano da ecologia política tenta construir uma ética e cultura da sustentabilidade", o que incluiria um modo de produção segundo uma "nova racionalidade ambiental" e o "diálogo entre outras formas de conhecimento" a fim de construir "novas racionalidades ambientais". O questionamento à modernidade e ao desenvolvimento é peça-chave dessa "perspectiva ética da ecologia", privilegiando "conhecimentos subalternos do natural" e articulando "as questões de diversidade, diferença e interculturalidade"[769]. A 'política da diferença' que vai sendo produzida nessa tradição é cultural, ecológica e econômica, indo "além da desconstrução do antropo-logocentrismo", rumo à "reapropriação cultural da natureza" segundo as estratégias dos movimentos sociais alinhados com "as lutas e conhecimento indígenas, campesinos, étnicos e [de] outros grupos subalternos"[770]. Essa ecologia política latinoamericana pretende, por fim, "imaginar outras formas de ser com uma multiplicidade de seres vivos e não-vivos, humanos e não-humanos" e

764 Escobar, 2003, p.77.
765 *Ibidem*, p.78.
766 *Ibidem.*
767 *Ibidem.*
768 *Ibidem.*
769 *Ibidem.*
770 *Ibidem.*

"articular um pensamento sobre a reconstrução de mundos locais e regionais de formas mais sustentáveis"[771]

A modernidade/colonialidade aparece, desse modo, como um "projeto sistemático de reconversão cultural, ecológica e econômica em torno a linhas eurocêntricas", convertendo as ecologias antropo-bio-físicas do mundo segundo os "desígnios/*diseños*/*designs*"[772] globais euro-modernos capitalistas-colonialistas. A descolonização (ou a decolonialidade) como resposta a tal projeto pode ser, portanto, descrita como um conjunto de "projetos de transformação mundial com base em *práticas de diferença cultural, ecológica e econômica* – tendentes a mundos e conhecimentos de outro modo"[773].

Ao incluir as dimensões dos corpos enculturados (e culturas corporificadas), das naturezas/ambientes e economias(-políticas) subalternizadas, Escobar pretende *dar carne e lugar* ao programa MC. "Lugarizar (*emplace*)[774] o projeto MC", dar-lhe um lugar junto a projetos locais, uma vez que a escala-local – dos *lugares/places* – é "a dimensão excluída das preocupações modernas com o espaço, universalidade, movimento"[775] – a escala sempre pensada segundo uma polarização que rebaixa sua relevância. A política (que devém econômica, ecológica e cultural) de produção de sujeitos e lugares funcionaria segundo redes de articulação de "práticas baseadas-em-lugar – mesmo que, novamente, não limitadas-ao-lugar – de identidade, natureza e economia", em uma "convergência entre os projetos do feminismo, da ecologia e das economias alternativas"[776] e o vetor-descolonial.

Lugarizar (*emplace*) o projeto MC é ligar a crítica à colonialidade do poder global a projetos concretos de transformação que sempre devem partir de algum lugar. Isso implica também a explicitação da *construtividade de todo lugar*, o modo como todo e qualquer espaço (de enunciação, percepção, ação ou produção) é sempre historicamente produzido de um modo que impede a legitimação de ideais de pureza ou homogeneidade inconteste. Do mesmo modo, não há "um 'outro absoluto' em relação à modernidade", nada que possa pensar-se como "totalmente fora da totalidade" colonialista-capitalista[777]. Uma orientação decolonial latino-americana dos modos de mapeamento e transformação do mundo pode ser descrita, com as palavras de Escobar, como "uma política da diferença, precisamente porque deveio novamente consciente da diferença constitutiva que a habita e que a história produziu"[778]: a diferença colonial (ecológica-econômica-cultural) que a trespassa e que a fez um espaço mobiusiano externo/interno ao projeto hegemônico de universalização euro-moderna-colonialista-capitalista, assim como simultaneamente local/global, conforme articula as organizações envolvidas na gênese de formas lógicas do pensamento individual e a organização social da totalidade

---

[771] *Ibidem.*
[772] A noção de *designs* (alternativamente traduzíveis como desígnios ou desenhos/projetamentos) globais é desenvolvida por Mignolo (2000) e lhe permite discutir precisamente a relação entre o projeto moderno/colonial que busca se globalizar e as histórias locais, "não-modernas", que este submete e oculta. São estas também que podem servir, para o autor, como ferramentas para organizações sócio-genéticas alternativas, associadas a um tipo de pensamento (de função lógico-sintética) que ele defende como necessário para a transformação social: o pensamento de fronteira (*border thinking*).
[773] *Ibidem,* p.79.
[774] Na versão em espanhol do artigo usada como nossa fonte nessa investigação, há uma nota do tradutor avisando sobre a escolha de traduzir os termos *emplace* e *emplacement* no original em inglês para *lugarizar* e *lugarización*. Escolhemos expor essa conexão genética entre os termos também para expor o caráter translinguístico e transnacional da investigação decolonial e suas produções, que se tornam ferramentas deslocáveis e intervenções articuláveis entre diferentes lugares do globo.
[775] *Ibidem,* p.79.
[776] *Ibidem,* p.80.
[777] *Ibidem,* p.81.
[778] *Ibidem,* p.82.

hipercomplexa heterárquica que poderíamos chamar de sistema-mundo moderno-colonialista-capitalista(-imperialista).

Que novas formas do global podem ser imaginadas do ponto de vista da reconstrução do mundo por práticas locais? É possível, partindo dos modelos locais de natureza, "elevar os imaginários (...) à linguagem da teoria social, e projetar seu potencial a tipos novos de globalidade, de maneira que se erijam formas 'alternativas' de organizar a vida social?"[779]. Reinventar pensamento e mundo de acordo com "novas esferas ecológicas públicas nas quais as racionalidades alternativas podem ser articuladas e postas em marcha"[780]: esse é o objetivo da lugarização/territorialização como procedimento teórico-prático de (re)construção de mundos.

A investigação dos modelos culturais da natureza bebe também de contribuições anteriores da etnobotânica, etnociência e antropologia ecológica, e passa a fornecer registros cada vez mais sofisticados de "construções da natureza elaboradas pelo povo [*gente*]", de "práticas – significativamente diferentes – de pensar, relacionar-se, construir e experimentar o biológico e o natural", que mostram o quanto a própria divisão socio-analítica entre natureza/cultura é um construto epistêmico-cultural particular[781]. Em muitos destes modelos "culturais" de natureza se encontram "vínculos de continuidade" entre três esferas importantes: a humana, a biofísica e a sobrenatural. Há neles comunidades socio-econômicas para além da esfera humana, uma continuidade de relações e trocas que "está culturalmente arraigada através de símbolos, rituais e práticas e está plasmada em especial em relações sociais que também se diferenciam do tipo moderno, capitalista"; produzindo, sem a "oposição de esferas", uma "comunidade socioeconômica" de regras que podem incluir seres vivos não-humanos e seres sobrenaturais[782].

A diversidade de modelagens práticas é grande, porém, segundo Escobar, em geral elas costumam se arraigar em "um território concebido como uma entidade multidimensional que resulta dos muitos tipos de práticas e relações"; e também estabelecer "vínculos entre os sistemas simbólico/culturais e as relações produtivas"[783]. Muitos antropólogos, tal qual Descola, investigam "princípios gerais de ordem que nos permitem comparar a aparentemente infinita, empírica diversidade de complexos da natureza/cultura"[784]. Descola chama esses "procedimentos estruturantes que combinam modos de identificação, (...) modos de relação (...), e modos de classificação" de "esquemas de práxis", os quais "regulam a objetivação da natureza e constituem um conjunto finito de possíveis transformações"[785]. Os mecanismos subjacentes que Descola busca (estruturas culturalmente variantes e ontogeneticamente elaboradas para a organização transcendental da experiência) dependem de uma

[779] *Ibidem*, p.117.
[780] *Ibidem.*
[781] *Ibidem*, p.118.
[782] *Ibidem*, p.119.
[783] *Ibidem*, p.120.
[784] Descola, 1996, p.84 *apud* Escobar, 2000, p.120.
[785] Escobar, 2000, p.120. Descola parece desenvolver um tipo de esquematismo (transcendental) kantiano-straussiano-piagetiano, onde há formas socialmente instituídas que modulam o campo experiencial a partir de um aprendizado interacional entre indivíduos inseridos em um campo socioambiental e com os demais agentes moduladores e mediadores de tal campo (Descola, 2015, p.180). Seus "esquemas de práxis" são avaliados segundo uma "análise praxeológica das formas da experiência", que pretende expor a "morfologia das práticas" (*Ibidem*, p.169). Assim, aquilo que o autor chama de "regimes ontológicos" parece ser equivalente ao que ele denomina de "modos dominantes de relação estruturante da *práxis*" (*Ibidem*, p.659). Em outro texto, Descola afirma que o "ontológico" em seu uso do termo se refere a um "nível analítico antepredicativo (...) onde inferências básicas são feitas sobre os tipos de seres de que o mundo é feito e como eles se relacionam uns com os outros" (*Ibidem*, p.33-34). O mundo descolasiano é uma "vasta quantia de qualidades e relações que podem ser atualizadas ou não por humanos de acordo com como filtros ontológicos discriminam *affordances* ambientais" (*Idem.*)

reconstrução etnográfica que especificaria os processos histórico-linguístico-culturais que os particularizam.

As investigações antropológicas, nesse contexto, convergem com as de outros tantos campos das ciências antropossociais que parecem apontar para uma reorientação da pesquisa epistemológica às práticas, tratando "o conhecimento como 'uma atividade prática, situada, constituída por uma história de práticas passadas e mutáveis'"; ou seja, assumindo que "o conhecimento local funciona mais através de um conjunto de práticas que dependendo de um sistema formal de conhecimentos compartilhados, livres de contexto"[786]. A "virada prática" da concepção do processo cognitivo parece retomar e relacionar abordagens da fenomenologia, do pragmatismo ou mesmo a "epistemologia da práxis" marxista. Para esse ponto de vista, "os seres humanos (...) estão arraigados na natureza e imersos em atos práticos, localizados", fazendo mais sentido tomar sua constituição cognitiva como "capacidades corporificadas que estão em jogo na execução de tarefas e que ocorrem em contextos sociais, configurados por lógicas culturais específicas"[787]. Os seres humanos se constituem em seus mundos de práticas situadas em lugares socio-naturais, em pontos específicos, nós de uma rede a partir dos quais seu conhecimento se corporifica pelas interações com o meio, *na* prática, passo a passo, compondo um registro corporificado desse saber em cada indivíduo e nas redes coletivas de trocas metabólico-interacionais entre eles e com seu meio.

Isto são os "modelos locais": "conhecimento corporificado, prático", "experimentos de vida" que se "desenvolvem através do uso" e na imbricação entre "práticas locais, com processos e conversações mais amplos", gerando um sistema localmente eficaz (e eficazmente localizado) de compreensão do mundo[788].

Em um movimento com que tendemos a concordar profundamente, Escobar liga essa virada na teorização social à biologia fenomenológica de Maturana e Varela, e ao enfoque enativista das ciências cognitivas (posteriormente desenvolvido por Varela, Thompson e Rosch)[789], no qual a cognição aparece como "experiência enraizada (*arraigada*) que se leva a cabo em um plano de fundo histórico e que sempre se deve teorizar desde o ponto de vista da 'coincidência ininterrupta de nossa existência, nosso fazer e nosso saber'"[790]. A cognição "se converte em enação de uma relação entre a mente e um mundo baseada na história de sua interação"[791]. O corpo aparece aqui como um sistema duplo – corpo como "estrutura experimental vivida e como contexto da cognição" –, o que reconecta o processo cognitivo às ações do corpo e ao mundo que os condiciona. Atos cognitivos devêm atos de produção de mundos em uma circularidade constitutiva entre experiência/existência/*práxis* (ou entre saber/existir/fazer) em acoplamento com os processos do mundo circundante:

> cada ato de conhecimento, de fato, produz um mundo. Esta circularidade constitutiva da existência que emerge da corporeidade não deixa de ter consequências para a investigação dos modelos locais da natureza, ao ponto de que nossa experiência – a *práxis* de nosso viver – está acoplada a um mundo circundante, o qual aparece cheio de regularidades, que são a cada instante, o resultado de nossas histórias biológicas e sociais[792].

---

[786] Escobar, 2000, p.121.
[787] Escobar, 2000, p.121-122.
[788] *Ibidem*.
[789] Não teremos tempo ou espaço para adentrar essa discussão por aqui, mas o leitor poderá se referir a Maturana e Varela (1992) para mais sobre sua fenomenologia e epistemologia biologicamente orientadas; e a Varela, Thompson e Rosch (2016) para a reedição do trabalho que inaugurou a abordagem enativista nas ciências cognitivas.
[790] Maturana; Varela, 1987, p.25.
[791] Escobar, 2000, p.123.
[792] *Ibidem.*

Na abordagem da biologia fenomenológica de Maturana e Varela, uma tradição bio-cultural estipula um "pacote" de regularidades próprias ao vínculo de um grupo social, uma base comum a partir da qual séries de divergências podem se acumular, em uma deriva (*drift*)[793] de acoplamentos entre coletivos humanos e seus mundos.

A partir de tal perspectiva, a própria "ecologia se converte no vínculo entre o conhecimento e a experiência (a ecologia como a ciência da experiência transformativa, baseada no reconhecimento da continuidade da mente, o corpo e o mundo)"[794], em um conjunto de operações capazes de remodelar nossos modos de articular os sistemas naturais, nossos sistemas histórico-práticos sociais que geram nossos quadros conceituais e nossos próprios sistemas sensório-motores. A ecologia como ciência da transformação do contínuo cultura/*Geist*-mente-corpo-mundo. Performatividade, adestramento[795], modelos-baseados-na-prática e enação são todos conceitos de ampla circulação em áreas diversas do conhecimento que parecem contribuir para os debates em torno do *lugar* e do "conhecimento local". A partir deles, é possível tomar a própria natureza como um fenômeno *lugarizado*, sempre dependente de mecanismos e práticas locais que condicionam sua aparição – "fronteiras, clarificações, representações, apreensões cognitivas e relações espaciais"[796]. O *lugar da natureza* se deve compreender também a partir do *uso*, que podemos entender segundo uma "antropologia das experiências" que parte da noção de que "'o uso, não a lógica, condiciona as crenças'"[797].

Mentes dependem de "lugares concretos", existindo a partir de uma relação de "conhecimento local", de "uma maneira lugar-específica de outorgar sentido ao mundo". Isso significa que a superação de um imaginário capitalocêntrico (um único sistema econômico e seu modo de desenvolvimento *espacializado* pelo globo) depende do desenvolvimento de "novos tipos de linguagens, compreensão e ação", que permitam *lugarizar*/*localizar* economias alternativas e modos de conhecer/pensar/transformar o mundo que sejam pós-capitalistas/pós-desenvolvimentistas[798]. Enquanto nos limitarmos a um roteiro que permite apenas ao capitalismo se globalizar/universalizar (pela invasão e violação invicta de todos os demais sistemas socio-eco²-políticos), não haverá futuro de "generalização" de outros modos de vida.

A composição de uma linguagem alternativa, associada a práticas outras (desde diferenças culturais, ecológicas, econômicas ou epistemológicas), é um passo reconhecidamente importante na luta contra um modo de espacialização-global capitalista/modernista/colonialista. O lugar, como

---

[793] O conceito da evolução de sistemas biológicos autopoiéticos por *deriva natural* (*natural drift*) aparece pela primeira vez em Maturana e Varela (1992). Ver também Maturana e Mpodozis (2000) para desenvolvimentos posteriores.
[794] Escobar, 2000, p.124.
[795] A noção de adestramento/*training*/*Abrichtung* também aparece de forma interessante, e com consequências relevantes para essa mesma discussão, em Wittgenstein, como é muito bem desenvolvida na discussão de Williams (2010). É curioso pensar – entrando no terreno das especulações translinguísticas – que a palavra *Richtung* do alemão é comumente traduzida por direção/tendência/orientação, enquanto o prefixo *ab* frequentemente indica uma separação, algo que se põe para longe (como em *abgeben* ou *abnehmen*), mas também pode indicar uma *re*-produção, uma cópia (como em *abschreiben*, *abmalen* ou *ablesen*). Quiçá então podemos imaginar a *Abrichtung* como a ruptura de uma orientação 'intrínseca' a um indivíduo (ou uma que supostamente seria anterior) e a (re)produção de uma nova. Treinar ou adestrar é sobre *des*-orientar e *re*-orientar, como todo processo de ensino-aprendizagem em geral. Isso reforça a própria ideia de que a *inserção em uma organização coletiva* se vincula a um processo de reorientação das capacidades perceptivas-cognitivas-afetivas de um indivíduo, que se torna parte dessa comunidade histórica de práticas que coletivamente tem passado adiante seus modos de mapear e agir no mundo. Essa ecologia de que fala Escobar, como ciência da experiência transformativa, também fala desse lugar das estruturas do mundo e do conhecimento (sempre aí em relações recíprocas) e das possibilidades de reorientação: reorientar estruturas transforma experiências, assim como experiências transformativas podem reorientar estruturas.
[796] Escobar, 2000, p.124.
[797] Jackson, 1996, p.12 *apud* Escobar, 2000, p.124.
[798] Escobar, 2000, p.125.

"forma de espaço vivido e enraizado" deve ser reapropriado na agenda política radical de luta contra o capital. Ao ser tomado como modo de "localização (*ubicación*) de uma multiplicidade de formas de política cultural, isto é, do cultural convertendo-se em política"[799], o lugar cria o sítio perfeito para a materialização da cisão de um contínuo pela diferença *lugarizada*/*situada*, que pode se fazer manifestar como *política* na medida em que interrompe o sistema de sentido estabilizado e dá lugar a conflitos múltiplos no tecido social/cultural/ambiental/natural/global mais amplo.

Quando o lugar devém *projeto* político de mapeamento e intervenção transescalar, torna-se possível "converter o imaginário baseado no lugar em uma crítica radical do poder, e alinhar a teoria social com uma crítica do poder pelo lugar". Os movimentos sociais organizados a partir de "discursos e práticas das diferenças cultural, ecológica e econômica", aqueles "originados em um enraizamento cultural e ecológico a um território" e cuja existência é de início uma questão eco-político-cultural, adiantam em suas estratégias questões postas por uma "racionalidade do pós-desenvolvimento (*posdesarrollo*) e de uma alternativa ecológica" [800]. Quatro direitos fundamentais são enfatizados, em particular pelos movimentos "dos moradores das florestas tropicais" estudados por Escobar: 1.a sua identidade; 2.a seu território; 3. à autonomia política; 4.a sua própria visão de desenvolvimento. O próprio modo de conceber seus direitos desafia o imaginário moderno convencional, conforme noções comuns a ele reaparecem deslocadas: a identidade que não é bem a mesma das lutas nacionais; o território que não é bem o mesmo que a terra fisiocrática ou a propriedade soberana de um Estado-nação; a autonomia política que é luta emancipatória reescrita para além de qualquer simples direito à participação nos ritos da política representacional-democrático-liberal; e o desenvolvimento, que já não pode ser o mesmo do progresso modernizante ou dos índices baseados em PIB per capita, mas que propõe (como experimentalmente listado na Constituição boliviana) conceitos "nativos" (lugarizados) de bem-estar e boa vida.

Em relação ao exemplo das comunidades negras no Pacífico colombiano – sujeitos de estudo privilegiados de Escobar – seu "território é considerado como um espaço fundamental e multidimensional para a criação e recriação dos valores sociais, econômicos e culturais das comunidades"[801]. Nesse caso, o avanço da mercantilização por projetos desenvolvimentistas desvincula práticas e significados que orientavam determinadas populações a partir de seus territórios. A demarcação dos territórios outorgados às comunidades negras da região iniciada pela nova Constituição colombiana de 1991 levou os "ativistas a desenvolverem uma concepção do território que ressalta as articulações entre os padrões de assentamento, uso dos espaços e práticas do conjunto do significado-uso dos recursos"[802]. De acordo com esse cenário de disputas por reconhecimento estatal e enfrentamento de projetos desenvolvimentistas-mercadológicos, as comunidades locais precisam inovar conceitualmente, como na produção de uma noção de "biodiversidade" como "território mais cultura" (diante da interpelação por um projeto de conservação da biodiversidade governamental), ou de "territórios-regiões", que são unidades ecológico-culturais "laboriosamente construídas através de práticas cotidianas culturais, ecológicas e econômicas das comunidades negras e indígenas"[803]. Funcionando como "categoria administrativa de grupos étnicos", um "território-região" é "uma unidade conceitual e um projeto político" que aponta "para a construção de modelos alternativos de vida e sociedade", na busca por "explicar a diversidade biológica desde dentro da lógica cultural do Pacífico"[804].

---

[799] *Ibidem*, p.128.
[800] *Ibidem*, p.130.
[801] *Ibidem*.
[802] *Ibidem*, p.131.
[803] *Ibidem*.
[804] *Ibidem*.

Se o território é "o conjunto de projetos e representações nas quais uma série de novas condutas e investimentos podem emergir pragmaticamente, no tempo e no espaço social, cultural, estético e cognitivo"[805] – um tipo de "espaço existencial de autorreferência" onde emergem processos de subjetivação dissidentes – então "está claro que os movimentos sociais do Pacífico estão impulsionando este projeto"[806]. O território como projeto de emergência pragmática de um outro espaço existencial; o projeto territorial como conjunto de procedimentos para fazer proliferar espaços existenciais dissidentes, projeto de lugarização das práticas e de sua implementação na configuração de coletivos de práticas transescalarmente articulados para a crítica *deste* mundo e geração de *um outro mundo possível*.

Conclusão: um mapa que parta de uma eco-política trans-organizacional

As concepções de território em jogo na eco³-política dos movimentos sociais do Pacífico colombiano, reinterpretando as articulações entre as noções de lugar-cultura-natureza, se implicam também com práticas e "conjuntos de usos-significados" de potencial econômico não-capitalista, frequentemente mantendo "um espaço comum que consiste de terra, recursos materiais, conhecimento, ancestrais, espíritos, etc."[807]. Na defesa do lugar "como possibilidade de redefinir e reconstruir o mundo desde a perspectiva de uma lógica de lugar múltipla"[808], se põe também a questão de como "tornar visíveis as múltiplas lógicas locais de produção de culturas e identidades, práticas ecológicas e econômicas", de como gerar "estruturas alternativas que lhes [a essas múltiplas lógicas de produção polidimensional] oferecessem uma oportunidade de sobreviver, e de crescer e florescer"[809].

Partindo dos usos-significados disponíveis a uma dada comunidade em sua história natural e cultural – em sua história de produção de mapeamentos e cognições que orientem atividades (re)organizativas do mundo – encontramos a possibilidade de fornecer oportunidades para sobrevivência e florescimento (que aqui substitui o "desenvolvimento") de lugares. Estas passam também por questões práticas sobre a possibilidade de converter conhecimentos locais em *poder*; e este "conhecimento-poder em projetos e programas"; e de como constelar unidades de conhecimento-poder-locais e gerar traduções entre estas unidades e em relação a formas de conhecimento(-poder) especializado (*experto*), de modo a facilitar a criação de "efeitos e realidades supra-lugar"[810].

A estratégia que Escobar destaca a partir do trabalho do historiador Arif Dirlik é a de "simetrizar" as relações local/global, ou seja, de compensar os processos de localização do global (que subsumem em cada localidade os processos vigentes à lógica da globalização moderno-capitalista) com processos de globalização do local, o que exigiria que diferentes complexos histórico-prático-culturais (ou unidades locais de organização que medeiam as funções lógico- e sócio-sintéticas) se convertessem "igualmente em centros de análises e estratégias para a ação"[811]. As abstrações modernas precisariam ser contrabalanceadas pela projeção das lógicas de lugares até os domínios moderno-capitalista-coloniais; e isto deve implicar também a redefinição das relações entre natureza/sociedade/cultura/política.

Políticas de contato e fricção entre modos distintos de fazer-mundos vêm produzindo "glocalidades" (modos de vincular local-global ou lugares-concretos particulares e espaços-abstratos

[805] Guattari, 1995, p.23 *apud* Escobar, 2000, p.132.
[806] Escobar, 2000, p.132.
[807] *Ibidem*, p.133.
[808] *Ibidem*.
[809] *Ibidem*, p.135.
[810] *Ibidem*, p.134.
[811] *Ibidem,* p.135.

gerais) alternativas que reorganizam lugares e reconquistam o espaço. Movimentos indígenas e ambientalistas são atores privilegiados nessas redes múltiplas baseadas no lugar, cujo poder relativo tem aumentado no cenário político global. Os movimentos que partem do lugar/território podem "ativar lugares, naturezas e conhecimentos locais contra as tendências imperiais do espaço, do capitalismo e da modernidade", indo além do "realismo crônico fomentado pelos modos estabelecidos de análise". A questão se torna também uma de produção de rincões de resistência e variação significativa (dos sentidos de economia, natureza, lugar, identidade), abrindo "esferas ecológicas públicas alternativas" contra as "ecologias imperialistas"[812] – principalmente se nos lembramos que a ecologia é uma ciência também da relação entre experiência/abstração, entre mentes-concepções-ações-mundos.

Uma ecologia (política) ampliada existe na interseção entre 1. modelos da natureza e da economia baseados-em-lugar/*lugarizados* e 2. a "teorização de racionalidades produtivas" alternativas (que delimitam *o que é* produzir, *para quê* e *como* fazê-lo)[813]; encontramos aí vínculos entre modelos da *razão* (que não precisa ser moderna-desenvolvimentista) e da *re-produção* (que não precisa ser capitalista-mercantilizada), onde os primeiros legitimam e organizam os segundos, enquanto os últimos embasam e condicionam as possibilidades disponíveis aos primeiros. Este é um ponto nevrálgico para a intervenção eco³-política contra o Capital-Espacial-Global a partir de naturezas-culturas *locais qua lugares não-capitalistas* de reprodução de organizações que experimentam com a transformação de seu meio. É também aí que "uma tentativa de alinhar a teoria social com os pontos de vista do mundo e estratégias políticas" baseadas-em-lugar pode-se fazer, um esforço que deve incluir antropólogos/ecólogos[814] comprometidos com as "formas do pós-desenvolvimento (*posdesarrollo*), do não-capitalismo e da alter-natureza" em (re)construção[815].

Tal compromisso, fortemente vinculado ao projeto de descolonização de todas as esferas da existência, se traduz, no jargão adotado por Escobar, em um compromisso com a constituição de "novas bases para a existência e rearticulações significativas de subjetividade e alteridade em suas dimensões econômicas, culturais e ecológicas"[816]. A subjetividade e alteridade aqui operam também como significantes para a relação entre modernidade e colonialidade, entre o espaço sobre o qual se afirma a subjetividade moderna e sua condição oculta, a alteridade polimórfica de infinitas dimensões.

Se os modos econômico, cultural e ecológico são aqui destacados, isso diz muito da tradição da ecologia política, cuja formulação inicial se dá por apropriações neo- ou pós-marxistas da linguagem da economia política atravessada pelas questões da distribuição de recursos e territórios em conflitos ecológicos ou eco-sócio-metabólicos. Seu segundo momento a vê atravessada pelos "pós-estruturalismos", pela "virada linguística" ou "cultural", e a dimensão cultural da diferença a partir de então, já não pode ser ignorada[817]. Ao encadear o econômico-cultural-ecológico, portanto, Escobar busca ampliar o escopo de uma crítica decolonial que nem se limita ao econômico (como Grosfoguel e Castro-Gómez falavam da teoria da dependência e dos sistemas-mundo) nem ao cultural (como os mesmos autores falavam dos "*postcolonial studies*")[818], pois parte de *lugares* diversos ao redor do globo, com seus modos singulares de vincular a esfera produtiva – onde abstrações reais socio-

[812] *Ibidem*, p.136.
[813] *Ibidem.*
[814] Ecólogos e antropólogos são destacados por serem dois grupos de pesquisadores (e militantes potenciais) privilegiados na pesquisa de Escobar nesse momento, conforme ele elabora um tipo de campo que atravessaria preocupações centrais destes dois. Contudo, cremos que muitos outros poderiam aparecer nessa lista, de filósofos a geólogos, de historiadores a climatologistas, de economistas a agrônomos etc.
[815] Escobar, 2000, p.138.
[816] *Ibidem.*
[817] Para mais detalhes sobre a história da ecologia política como uma (trans)disciplina, ver Biersack (2011).
[818] Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p.15.

genéticas são gestadas –, a esfera da circulação – onde tais formas são plasmadas em teorias e mapas que percolam pela atividade organizada de indivíduos até suas consciências parciais de seu meio – e a esfera natural – do engendramento socio-metabólico que condiciona as próprias formas disponíveis para a articulação de uma "segunda natureza" situada.

Há um 'lugar certo' para o *lugar* nos necessários mapas globais da totalidade transescalar e multidimensional capitalista. Uma vez que os mapeamentos sempre partem de organizações situadas, a possibilidade de reproduzir uma figuração concreta (síntese de múltiplas determinações) acurada depende de uma ecologia organizacional de agentes e seus coletivos organizados a partir de seus lugares e ecossistemas (econômicos, culturais e ecológicos) próprios. Esta ecologia organizacional só pode se dar como um esforço secundário (pois vem sempre *depois*), porém, necessário, de composição de mapas mais amplos a partir das múltiplas ferramentas em circulação cujas origens se vinculam à diferença local (colonial) em sua multiplicidade e contraditoriedade. A localidade/alteridade/colonialidade como tríptico da diferença se apresenta finalmente como condição subjugada pela globalidade/ipseidade/modernidade e, na mesma toada, como fonte profícua para a concretização da utopia pluriversal: o projeto-problema do mundo de muitos mundos[819], cuja realização prática depende de um grande aumento de nossas capacidades de organização, mapeamento e intervenção no real – para além da capacidade de articulação transescalar dessas organizações, mapas e ações. A descolonização das naturezas/ecologias aparece como dimensão necessária desse projeto e elemento central da produção eco-política latinoamericana: a promessa de um mapa do globo pluriversal desde uma eco-política da articulação trans-organizacional.

Bibliografia

Augusto, André Guimarães, 2011, 'Gênese da Ciência em Lukács e Sohn-rethel: Proposta de Uma Síntese a Partir da Categoria da Emergência'. In: *Marx e o Marxismo: Teoria e Prática*. Niterói, UFF. Disponível em: https://tinyurl.com/33p45a94.

Ballestrin, Luciana Maria De Aragão, 2017, 'Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"? O Elo Perdido do Giro Decolonial'. *Dados*, v. 60, n. 2, p. 505–540.

Biersack, Aletta, 2011, 'Reimaginar la ecología política: cultura/poder/historia/naturaleza'. In: Montenegro Martínez, L., *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.

Blaser, Mario; De la Cadena, Marisol, 2018,'Pluriverse: Proposals for a World of Many Worlds'. In: De la Cadena, M.; Blaser, M. (orgs.). *A World of Many Worlds*. Durham: Duke University Press.

Brassier, Ray, 2018,'Concrete-in-Thought, Concrete-in-Act: Marx, Materialism and the Exchange Abstraction'. *Crisis & Critique,* v.5, n.1, p.110-129.

Caron, J-P, 2023, 'A abstração real e o dado'. *Crise e Crítica*, v.3, n.3, p. 253–316.

Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón, 2007, 'Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico'. In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. (orgs.). *El giro decolonial.*

[819] Frequentemente citada por grupos diversos, a expressão "mundo onde caibam muitos mundos" pode ser traçada ao Exército Zapatista de Libertação Nacional (1996), e foi incorporada como mote central por defensores de uma 'política pluriversal' (e.g., Escobar; De la Cadena; Blaser, 2017; Escobar, 2020; Kothari *et al*., 2019).

Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Descola, Philippe, 2014, 'Modes of being and forms of predication'. In: Van Dijk, C., *et al*. (orgs.). *Under Influence - Philosophical Festival Drift*, Omnia.

_____2015, *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

Escobar, Arturo, 2020, 'A Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas'. *Tabula Rasa*, n. 36, p. 323–354.

Escobar, Arturo, 2000, 'El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar:¿globalización o postdesarrollo?'. In: Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - Perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO.

_____2003, 'Mundos y Conocimientos de Otro Modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano'. *Tábula Rasa*, v. 1, p. 51–86.

Escobar, Arturo; De la Cadena, Marisol; Blaser, Mario, 2017, 'Breve nota sobre el "Pluriverso"', *Pluriverso*, v.1.

EZLN, 1996, 'Cuarta Declaración de la Selva Lacandona'. *Enlace Zapatista*. Disponível em: https://tinyurl.com/bddtk888.

Ferreira, Matheus Henrique da Mota, 2024, 'Educação ambiental libertadora e pluriversal: como educar-nos uns aos outros mediatizados pelo mundo de muitos mundos?'. *ClimaCom*, v. 11, n. 27, p. 1–16.

Jameson, Fredric, 1988, 'Cognitive Mapping', In: Nelson, C.; Grossberg, L., *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 347–360.

Kothari, Ashish; Salleh, Ariel; Escobar, Arturo; Demaria, Federico; Acosta, Alberto, 2019, *Pluriverse: A Post-Development Dictionary*, New Delhi: Tulika Books.

Leff, Enrique, 2013, 'Ecologia Política: uma perspectiva latino-americana'. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 27, p. 11-20.

_____2003, 'La ecología política en América Latina: un campo en construcción'. *Sociedade e Estado*, v. 18, n. 1–2, p. 17–40.

Maturana, Humberto; Varela, Francisco, 1992, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala.

Maturana-Romesín, Humberto; Mpodozis, Jorge, 2000, 'The origin of species by means of natural drift'. *Revista chilena de historia natural*, v.73, n.2, p.261-310.

Mignolo, Walter, 2000, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.

Morin, Edgar, 2003, *O método 1 - A natureza da natureza*, 3ª ed. Porto Alegre: Sulina.

Negarestani, Reza, 2018, *Intelligence and Spirit*. Falmouth & New York: Urbanomic x Sequence Press.

Prado, Eleutério, 2014, *Economia e Complexidade: tomo III*, São Paulo: Plêiade.

Sohn-Rethel, Alfred, 2019, 'As Características Formais da Segunda Natureza'. *LavraPalavra*. Traduzido por Rodrigo Gonsalves. Disponível em: https://tinyurl.com/5n659swu.

Svampa, Maristella, 2011, 'Modelos de desarrollo, cuestión ambiental y giro eco-territorial'. In: Alimonda, Héctor, *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO.

Toscano, Alberto; Kinkle, Jeff, 2015, *Cartographies of the Absolute,* Winchester: Zero Books.

Tupinambá, Gabriel, 2016, 'Abstração real e Autonomização do Valor', *LavraPalavra*. Disponível em: https://tinyurl.com/2s3t3p87.

_____2017, 'Organization and Political Invention'. *Continental Thought & Theory*, v.4, n.1, p.347-364.

_____2019, 'Organização coletiva e mapeamento cognitivo'. In: III Colóquio Althusser, Campinas, UNICAMP. Disponível em: https://tinyurl.com/msdx6k8k.

Varela, Francisco; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor, 2016, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, 2 ed., Cambridge, MA: The MIT Press.

Williams, Meredith, 2010, *Blind Obedience: Paradox and Learning in the Later Wittgenstein*, New York: Routledge.