

Por uma outra sustentabilidade um diálogo entre Lefebvre e o pensamento decolonial

Towards another sustainability
a dialogue between Lefebvre and the
decolonial thought

Hacia otra sostenibilidad
un diálogo entre Lefebvre y el
pensamiento decolonial



Ester Limonad

Universidade Federal Fluminense – Niterói –

Rio de Janeiro – Brasil

ester_limonad@yahoo.com

Resumo: Após quase meio século de seu surgimento a sustentabilidade segue sedutora e polêmica, apesar das muitas críticas. Seu caráter vago permite conferir uma dimensão aparentemente neutra a questões diversas. E, igualmente, permite sua apropriação indiscriminada para fins diversos, sob a justificativa de atender a um bem maior. Então, por que reconsiderá-la? Para reencontrar “a unidade entre a linguagem e a vida real, entre a ação que muda a vida e o conhecimento”, cumpre, “nada menos que a conquista da cotidianidade e a superação da ruptura homem-natureza. Portanto, este ensaio procede a um exercício teórico de entrelaçar as propostas processuais de Lefebvre (1991b)”, Bloch (2004) com a interculturalidade decolonial, para repensar a sustentabilidade em um viés transformador alternativo, com um olhar crítico.

Palavras-chave: Sustentabilidade. Lefebvre. Decolonial. Interculturalidade.

Abstract: Nearly half a century after its emergence, sustainability remains alluring and controversial, despite countless criticisms. Its vagueness enables it to print an apparent neutral dimension on several issues. And, it also allows its indiscriminate appropriation for different purposes, on behalf of serving a greater good. So why reconsider it? To rediscover “the unity between language and real life, between action that changes life and knowledge”, demands “nothing less than the conquest of everyday life” (Lefebvre, 1991a), besides overcoming the man-nature rupture. Hence, this essay proceeds to a theoretical exercise of intertwining the procedural proposals of Lefebvre (1991b) and Bloch (2004) with the decolonial interculturality to rethink sustainability in an alternative transformative vein, with a critical eye.

Keywords: Sustainability. Lefebvre. Decolonial. Interculturality.

Resumen: Tras casi medio siglo de su aparición, la sostenibilidad sigue siendo seductora y controvertida, a pesar de las numerosas críticas. Su carácter impreciso le permite conferir una dimensión aparentemente neutra a varias cuestiones. Y, también, permite su apropiación indiscriminada para distintos propósitos, en nombre de servir a un bien mayor. Entonces, ¿por qué reconsiderarlo? Para redescubrir "la unidad entre el lenguaje y la vida real, entre la acción y el conocimiento que cambian la vida", cumple "nada menos que la conquista de la vida cotidiana" y la superación de la división hombre-naturaleza. Por lo tanto, este ensayo procede a un ejercicio teórico de entrelazar las propuestas procesales de Lefebvre (1991b) y Bloch (2004) con la interculturalidad decolonial, para repensar la sostenibilidad en un sesgo transformador alternativo, con una mirada crítica.

Palabras clave: Sostenibilidad. Lefebvre. Decolonial. Interculturalidad.

Introdução¹

A sustentabilidade é, aparentemente, um tema infundável. Passou-se quase meio século desde a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano (UNCHE, 1972), onde surge e passa a ser difundido. Abundantes críticas ao seu caráter vago e ideológico, bem como às suas limitações intrínsecas, dada sua amplitude e generalidade consubstanciaram incontáveis abordagens e reflexões (ESCOBAR, 1995, 1997; ESTEVA, 2010; LÉLÉ, 1991; LIMONAD, 2007, 2013a; SACHS, 1998, 2010). Ainda assim, segue sedutor e polêmico. Sua adoção nos discursos político-institucional e acadêmico para adjetivar termos com significados diametralmente opostos a seu significado original, como desenvolvimento, crescimento, entre tantos outros, facultou convertê-la em uma figura retórica poderosa. Um oxímoro, paradoxalmente, reputado por muitas agências internacionais e órgãos institucionais como uma das ideias chave do último quartel do século XX, na qualidade de sustentáculo de distintas agendas para um possível futuro comum, bem como para os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio.

Esteva (2010, p.13, T.A.) salienta que “em sua principal corrente de interpretação, o desenvolvimento sustentável foi explicitamente concebido como uma estratégia para dar suporte ao 'desenvolvimento', não para fortalecer e manter uma infinita diversidade da vida natural e social”. Para Limonad (2007; 2013a), esse tema faculta legitimar ações institucionais e governamentais ao imprimir uma dimensão aparentemente isenta com uma preocupação ambiental na relação sociedade-natureza contemporânea. Seu caráter vago e capacidade de denotar uma “possibilidade favorável de mudança, do simples para o complexo, do inferior para o superior, do pior para o melhor” (ESTEVA, 2010, p. 6, T.A.) permitem sua apropriação indiscriminada por diferentes grupos com distintas orientações políticas para fins diversos, sob a justificativa de atender a um bem maior, ou mesmo a um “futuro comum”. Então, por que reconsiderá-la? A produção do conhecimento científico se dá em um processo não linear, tortuoso, de idas e vindas, mediante a acumulação de ideias, de conceitos e de reflexões pretéritas e atuais. Assim, com o horizonte de resgatar a cotidianidade em uma perspectiva transformadora e de superar a ruptura homem-natureza, cabe repensar a sustentabilidade em parâmetros e paradigmas distintos dos hegemônicos. Ou seja, impõe-se recuperá-la em outro viés, com um olhar crítico, para reconceituá-la e permitir a sua apropriação

em uma concepção transformadora. Uma concepção que ilumine outras práticas espaciais, que permitam outro cotidiano, outra relação sociedade-natureza não espoliativa. Já que, em consonância com Lefebvre (1991a, p. 82), para reencontrar “a unidade entre a linguagem e a vida real, entre a ação que muda a vida e o conhecimento”, cumpre, “nada menos que a conquista da cotidianidade” de modo a quebrar e impedir que se feche “o círculo vicioso e infernal”, imposto pelas necessidades da acumulação sobre espaços, corpos e ritmos da vida cotidiana.

Entre os nortes possíveis a serem privilegiados destaca-se o caráter processual da transformação social na esfera da reprodução do cotidiano. É esse horizonte que orienta e norteia o presente exercício de reflexão, o que requer um esforço de imaginar, elaborar e refletir sobre caminhos alternativos com uma mirada na construção de uma sociedade equânime e igualitária. Consoante a crítica de Lefebvre (1991b) ao socialismo real, uma outra sociedade se consubstancia na produção lenta, na secreção de outro espaço social, um espaço diferencial, que pressupõe e demanda outras representações hegemônicas (concebido), e subordinadas do espaço, outro imaginário social, outros espaços de representação (vivido), que se corporificam e informam as práticas espaciais (percebido) nos vários âmbitos da reprodução social.

Cabe, portanto, com um olhar em um possível horizonte futuro, ensaiar uma reflexão que contemple o caráter aberto da utopia concreta (BLOCH, 2004) enquanto motor da transformação social. Pois, “hoje mais do que nunca, não há teoria sem utopia” (LEFEBVRE, 2009, p. 178, T.A.), uma vez que “a teoria explora o possível/impossível e declara que 'deve-se' (um imperativo teórico, não um imperativo ético) querer o impossível para realizar o possível. Nada mais próximo e nada mais distante do possível. A utopia assume assim um caráter urgente” (LEFEBVRE, 2009, p. 288, T.A.). Por conseguinte, é crucial buscar um caminho que contemple o desenvolvimento humano, social e individual, que compreenda as relações sociais de reprodução não só em âmbito geral, mas especificamente no cotidiano das distintas esferas da vida social (da família, da sociedade, da força de trabalho e dos meios de produção).

Portanto, dentro do contexto teórico-conceitual esboçado emerge um caminho atraente de entrelaçar as propostas processuais de Lefebvre (1991b), Bloch (2004) com a interculturalidade decolonial. A primeira diz respeito à produção de um espaço diferencial, na esfera da (re)produção da vida

cotidiana e das práticas espaciais alternativas. A segunda refere-se a uma (re)elaboração permanente de uma utopia concreta. Uma utopia com os pés assentes no aqui e agora de cada momento, olhando para o futuro. E, a última, concebida como uma prática social, de baixo para cima, em construção, que com um ar de novidade ganhou alguma evidência nos recentes debates sobre transformação social.

O giro decolonial² cabe ser encarado, tanto como um desdobramento teórico-conceitual de uma *práxis* das abordagens críticas do (pós)desenvolvimento, quanto como um novo veio de uma rica vertente de estudos críticos da colonialidade³. A ideia de decolonialidade torna-se dessa forma, tanto um meio de diferenciar a colonialidade presente da pretérita, como permite distinguir o horizonte de emancipação do colonialismo, do de superação da colonialidade. No veio decolonial, dedicado à reflexão crítica de possibilidades alternativas de organização social e de vida cotidiana, destaca-se a interculturalidade, enquanto prática social no cotidiano, em construção de baixo para cima (WALSH, 2005a, 2005b, 2010), a qual foi encampada em parte pelo "*buen vivir*" (GUDYNAS, 2011).

Diante disto, com o desejo de avançar rumo a uma sociedade equitativa, este ensaio procura delinear um conceito alternativo de sustentabilidade baseado em uma relação sociedade-natureza não espoliativa. Para este fim, alguns procedimentos são tomados, como se segue. Primeiro, expõe alguns cuidados teórico-metodológicos acerca da naturalização de conceitos teóricos e a imposição de um pensamento hegemônico que coloniza a produção do saber (*savoir*), do conhecimento (*Connaissance*) e da vida social, recorrendo a Lefebvre (1991b), Godelier (1968), Gramsci (1978), e outros autores. Em seguida, aborda a colonização da vida cotidiana e da atual relação sociedade-natureza, inspirando-se em Lefebvre (1978, 1991b), Quijano (2000), e outros autores para destacar a necessidade de superar a colonialidade. Após uma breve abordagem das limitações e potencialidades das recentes propostas alternativas de desenvolvimento social, prossegue com um exame da interculturalidade de Walsh (2005b, 2010) e da relação sociedade-natureza do "*buen vivir*" (ACOSTA; 2016; GUDYNAS, 2011), para avaliar seu potencial transformador para a produção de um espaço diferencial, em consonância com a visão de Lefebvre (1991b).

Para além da naturalização das ideias – poder e saber

O estranhamento de um conceito para transpô-lo de um corpo teórico a outro distinto requer um esforço crítico de reflexão. Esse problema perpassa toda a produção do conhecimento, visto que este se produz através da conjugação do conhecimento anterior com novos recortes, abordagens e interpretações, com um outro olhar. Em vista disso, conceitos e categorias atravessam diferentes corpos teóricos e distintos vieses epistemológicos com significados cambiantes. A produção do conhecimento e as práticas científicas, direta ou indiretamente, desde sempre estiveram atravessadas pelo exercício do poder ao longo da história (BORDIEU, 1989; CERTEAU, 2003; LEFEBVRE, 1991b; GRAMSCI, 1978, 1979). O poder para se legitimar carece de seus próprios intelectuais com a responsabilidade de elaborar e veicular uma concepção de mundo hegemônica à imagem e semelhança das intenções e necessidades de reprodução de seu próprio grupo social, condizente com o seu quadro social (GRAMSCI, 1978; 1979). De modo a garantir a sua legitimidade, o Estado capitalista (POULANTZAS, 1980), empresários e corporações necessitam seus próprios intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 1979), que produzam um pensamento próprio hegemônico com suas representações do espaço social (LEFEBVRE, 1991b).

O pensamento hegemônico (correspondente às representações do espaço, conforme Lefebvre (1991b)), produzido pelos intelectuais orgânicos ao poder, é difundido pelo Estado, pela mídia dominante e busca se apresentar como portador de uma verdade universal. Porém, ao se apresentar como pensamento único e verdade universal incontestável torna-se dogma, porque “a ciência se perde quando começa a ideologia, e a ideologia começa quando se toma uma sociedade como referência absoluta, centro de perspectivas iniciais ou finais” (GODELIER, 1968, p. 279-280, T.A.).

Constrói-se, dessa maneira, uma representação da realidade que se pretende verdadeira e única, sem embargo existam outras possibilidades. Mediante representações e estereótipos o pensamento hegemônico se imiscui no cotidiano, atravessa as diversas esferas da vida e da reprodução social, permeando e contaminando o próprio conhecimento científico. A repetição, frequência e a difusão de certos fenômenos geram, para aqueles

que os vivenciam e presenciam, uma familiaridade, um *déjà vu* com a forma que os fenômenos assumem e se manifestam. O mesmo se pode dizer de certas ideias, noções e conceitos, como a sustentabilidade, que conquistam uma aparente naturalidade, neutralidade e obviedade.

A familiaridade com o objeto, o faz parecer conhecido, quase que de modo decisivo, como se tudo a seu respeito já estivesse dito e explicitado, sem haver mais o que se dizer e fazer. Constrói-se, destarte, uma aparente naturalização do objeto. Entranha-se de forma insidiosa no senso comum, não apenas como uma explicação única, mas como uma explicação em aparência definitiva. As relações de poder que permeiam a sociedade e a vida cotidiana contribuem para essa naturalização, entranhamento e incorporação ao cotidiano de diferentes fatos, fenômenos e ideias.

A percepção do mundo e das coisas difere de indivíduo para indivíduo, de sociedade para sociedade (ECO, 1971). Nessa percepção interfere não apenas a experiência vivida e o conhecimento adquirido de cada indivíduo, mas a cultura de uma sociedade e as representações sociais hegemônicas, que definem a forma com que os homens se relacionam entre si e com a natureza. Cada sociedade além de produzir seu próprio espaço, constrói suas próprias representações do espaço, hegemônicas e subversivas, que informam as práticas espaciais, a linguagem e mediam as relações que os homens estabelecem entre si e a natureza para garantir sua própria reprodução material. E, aí também, se inserem as relações de poder, de dominação e os fatores que garantem sua reprodução. Pois, o domínio do espaço e sua colonização, por artefatos, representações e ideias, constituem uma manifestação explícita de poder para atender a fins estratégicos determinados (LACOSTE, 1975, p.198). Essas representações, além de permearem a vida cotidiana, os atos mais simples levados a cabo no dia a dia (práticas espaciais), atravessam não apenas o saber fazer as coisas, mas o imaginário social (LATOUCHE, 2007) e a própria produção do conhecimento. Historicamente, o confronto de diferentes concepções de mundo e culturas é uma materialização da luta pela hegemonia, com o estabelecimento do domínio de uma nação sobre outras, que se metamorfoseia na imposição de um modo de ser, fazer e pensar alheio, com a obliteração das línguas, das concepções de mundo e das culturas nativas originais (GRAMSCI, 1999).

O conhecimento científico demanda a superação das afirmações e constatações do senso comum, bem como a

contestação das visões ideológicas (GRAMSCI, 1978; GODELIER, 1968, p. 280) e ideologizantes. É nesse âmbito que cabe ser entendido o discurso do desenvolvimento sustentável. O qual, não obstante, defenda uma sustentabilidade econômica, ambiental e social, tem por fundamento uma concepção hegemônica da relação homem-natureza, pautada em uma ruptura introduzida pela modernidade ocidental. Ruptura essa que foi e segue essencial para a acumulação e expansão do capitalismo. Em busca da promessa de modernidade e de superação do colonialismo pretérito, diferentes sociedades e países criaram condições gerais de acumulação para o capital. E, com isso suas histórias, suas culturas foram subsumidas a uma visão única e hegemônica do mundo ocidental, como se suas culturas e civilizações diversas não possuíssem importância ou contribuições significativas para o avanço da humanidade (QUIJANO, 2000; SAID, 2003).

Para Mignolo (2000, p. 37), a modernidade europeia se construiu com base na colonialidade da América Latina. Porém, conforme Lefebvre (1978), a colonização tornou-se generalizada, e verifica-se em diferentes graus e intensidades. Ao mesmo tempo em que a modernidade desponta na contemporaneidade como horizonte e perspectiva de superação da colonialidade (presente e passada), as próprias condições gerais de acumulação e de desenvolvimento do capitalismo demandam a manutenção e perpetuação das estruturas de exploração para a manutenção das condições gerais de acumulação e a expansão espacial do mercado (LUXEMBURGO, 1985). À vista disso, a modernidade almejada no capitalismo é dialética e contraditória, muitas vezes interpretada como incompleta ou inconclusa. É uma modernidade por cumprir, por vir a ser, essencial para garantir o desenvolvimento capitalista e as estruturas neocoloniais de dominação.

Pensar em uma sustentabilidade, que contemple o humano e a natureza, portanto, requer compreender que o capitalismo colonizou todas as esferas da vida social, de modo a impor a sua representação do espaço, requer entender a colonialidade da vida social e do cotidiano para buscar formas de superá-las, requer outra relação sociedade-natureza.

Sobre a colonização do cotidiano e da relação sociedade-natureza

A ideia de colonização – entendida com um meio de organizar a dominação, não só econômica, mas política e cultural – não se restringe apenas à compreensão das relações de dominação durante o período colonial, nem à da ordem mundial e das relações internacionais como asseveram Kipfer e Goonewardena (2014, p. 96). A colonização mostra-se igualmente pertinente para a reflexão sobre as relações que se estabelecem entre as diferentes esferas de reprodução social na contemporaneidade. E abre um caminho assaz interessante para o entendimento das relações entre os distintos espaços e esferas da reprodução da vida social – da sociedade, da força de trabalho e da família, que se estabelecem com a expansão do capitalismo e a reorganização dos Estados hegemônicos. Com o advento do capitalismo, essa colonização se observa em todas as esferas da vida social e, como não poderia deixar de ser, no cotidiano que consoante Lefebvre (1991a, p. 73) “se torna o plano sobre o qual se projetam os claros e os escuros, os vazios e os cheios, as forças e as fraquezas dessa sociedade. Forças políticas e formas sociais convergem nessa orientação: consolidar o cotidiano, estruturá-lo, torná-lo funcional”.

Trata-se de adequar a produção social do espaço de uma sociedade, suas práticas espaciais, representações do espaço e espaços de representação às necessidades impostas para a reprodução do capital alhures. E, por conseguinte, trata-se igualmente de adequar o Estado e as formas de gestão do espaço nos países subordinados, não hegemônicos. Consoante Lefebvre (1978), a colonização contemporânea seria uma prática espacial, de Estados hegemônicos articulados a organismos internacionais, de produção de relações territoriais hierárquicas e de subalternização de países não-hegemônicos, em escala global. E, essa colonização poderia ser pensada com respeito a todas as esferas e aspectos da vida social, como uma colonização da vida cotidiana, das representações do espaço e das práticas espaciais subordinadas e, por conseguinte, da produção social do espaço (LEFEBVRE, 1978, p. 170-171), da relação sociedade-natureza e das representações sociais da natureza, com a imposição de uma ruptura homem-natureza em conformidade com o pensamento instituinte da modernidade ocidental. Na mesma linha Ianni (1989, p. 14) destaca a dimensão social da colonialidade contemporânea ao assinalar que “revolucionam-se [...] as culturas nativas nas mais longínquas regiões. Os bárbaros são obrigados a civilizar-se, assumindo a barbárie do capital [...] o monoteísmo bíblico, a diligência do trabalho que produz [...] mais-valia, a religião do

assumindo a barbárie do capital [...] o monoteísmo bíblico, a diligência do trabalho que produz [...] mais-valia, a religião do capital”.

Lefebvre, em *The survival of capitalism* (1976, p. 84-85, T.A.), adverte que “a colonização, tal qual a produção industrial era primeiramente localizada, tornou-se generalizada. Ao redor dos centros não há nada além de espaços sujeitados, explorados e dependentes: espaços neocoloniais”. Agora as relações de subordinação e de dependência passam a se dar não só em relação a um conjunto de Estados hegemônicos, mas igualmente em relação a corporações, a multinacionais e a organismos multilaterais, que regulam acordos, relações e transações internacionais ao nível global (ESCOBAR, 1995, 1997) em diversas escalas, que estruturam em escala global um complexo sistema de dominação e dependência.

Configura-se, então, uma neocolonização, que tem por pressuposto diferenças espaciais, estágios de desenvolvimento heterogêneos, que conformam, em escala mundial, uma relação de poder centro-periferia entre espaços hegemônicos e espaços subordinados (LEFEBVRE, 1978, p. 174). Destarte, historicamente, essa (neo)colonização constituiria uma prática persistente de produção de relações espaciais hierárquicas integrante da produção social do espaço do capital, com o suporte dos Estados hegemônicos, visto que a pilhagem colonial e a acumulação primitiva são traços inerentes ao desenvolvimento capitalista.

Por isto, a colonialidade não estaria limitada a um evento ou a um período da história desses países, e cabe ser entendida como uma estrutura contínua, que embora conquiste novas formas, perpassa e fundamenta o que fomos e o que somos agora. Trata-se, por conseguinte, de uma continuidade das relações de subordinação espacial, porém reformulada, em moldes distintos do colonialismo praticado por um Estado hegemônico sobre seus territórios coloniais, pois aquele colonialismo tende a ser substituído por outras formas de dominação que configurariam uma (neo)colonização, que se transforma espaço-temporalmente. Essa colonialidade permanece e persiste como uma rugosidade⁴, parafraseando Santos (2002), resultante da combinação de diferentes colonizações. Uma rugosidade espacial em que distintas formas de colonialidade se superpõem, mesclam e manifestam na qualidade de uma supra colonialidade intrínseca que combina o passado, e o presente e fundamenta o futuro, uma vez que define o que fomos e o que somos. A superação dessa

colonialidade, demanda a sua compreensão e a busca da construção de alternativas que permitam caminhar para uma outra sociedade.

É nessa perspectiva que se insere a abordagem de Quijano (2000), para quem a colonialidade seria uma lógica arraigada, que perpassa o cotidiano e marca o ser, o saber e o poder. Uma lógica que marca as práticas espaciais (percebido) presentes e passadas, e também as representações do espaço (concebido) e os espaços de representação (vivido) (LEFEBVRE, 1991b). E, que se manifesta na manutenção do patriarcalismo, do contínuo e secular esbulho da terra, na falta de acesso à terra, no reduzido controle sobre as tomadas de decisão, na espoliação da natureza, na extração de recursos naturais e, principalmente, no desrespeito às culturas nativas, somados a preconceitos e convenções sociais discriminatórios em relação ao outro, ao diferente.

Essa colonialidade se desdobra em estabelecer práticas sociais e, portanto, espaciais diversas. Ora, uma nova sociedade, um novo espaço, um espaço diferencial na perspectiva utopiana racional de Lefebvre (1969, 1991b) e das utopias concretas cambiantes de Bloch (2004) demandam, por princípio, outras práticas espaciais (LEFEBVRE, 1991b). Outras práticas espaciais que compreendem desde uma outra relação sociedade-natureza, uma outra divisão social do trabalho na família e na sociedade, ao reconhecimento e respeito às diferenças de gênero, raça e classe, posto que a diferenciação racial constitui um elemento fundante da colonialidade do poder e um meio de legitimar as relações de dominação colonial, de superioridade e de inferioridade entre dominantes e dominados (QUIJANO, 2000; FANON, 1968) que se materializa espacialmente com a constituição de espaços segregados. Uma outra sociedade, um outro espaço, demandam igualmente a decolonização do cotidiano, das práticas espaciais e, principalmente, do imaginário – dos espaços de representação (LEFEBVRE, 1991b) – domínio potencial das possibilidades de transformação.

Quijano (2014, p. 285, T.A.) bate na mesma tecla, ao frisar que a colonialidade perpassa toda a vida social, visto que “[...] é um dos elementos constitutivos específicos do padrão mundial de poder capitalista. Baseada na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial, opera em cada plano, âmbito e dimensão material e subjetiva, da existência social cotidiana”. A articulação da concepção de Quijano com a tríade do concebido, percebido e vivido de Lefebvre (1991b) realça o caráter complexo e geral da subsunção colonial contemporânea, que comporta:

- uma colonialidade das representações hegemônicas do espaço (espaço concebido), do poder e do saber hegemônico, fundada nos termos de Quijano (2000, p. 540-541), com a expropriação de achados e de avanços dos colonizados, que sejam de interesse para a acumulação, associada à coibição-supressão das formas nativas de conhecimento, com a imposição de formas de produção hegemônicas.
- uma colonização dos espaços de representação, domínio potencial da transformação (Lefebvre, 1991b) com o aprisionamento do imaginário e do vivido, que se manifesta na colonialidade e subalternização do ser, com a diferenciação social racial e desumanização dos sujeitos colonizados, conjugada à repressão de significados simbólicos e subsunção das formas de subjetividade, objetivação e expressão nativas.
- a colonialidade da cultura, do saber, com a imposição das práticas espaciais (domínio do percebido) da cultura dominante alienígena de forma útil à reprodução da dominação, a começar pela religião, pela relação sociedade-natureza e, muitas vezes inclusive, pelo idioma.

Essa colonização cultural afeta as práticas espaciais pretéritas, tudo e todos são submetidos à religião do capital. Altera-se e coloniza-se, em consequência, tanto a relação sociedade-natureza, quanto os modos de produzir o espaço social e a vida material da sociedade, da força de trabalho e da família. Lacoste (1988, p. 28) já assinalava que “não se trata somente de destruir ou de transformar relações ecológicas; trata-se de modificar bem mais amplamente a situação em que vivem milhares de homens”. Com a criação de condições gerais para a acumulação, espoliação e o saque ambiental, com a subsunção e mesmo destruição das relações pretéritas, a colonização da relação sociedade-natureza é, por si só, avassaladora e destrutiva. E, na contemporaneidade, com a neoliberalização financeira do espaço social, a espoliação da natureza ganha um forte ímpeto, à medida que a natureza se converte em potencial ativo financeiro (LIMONAD, 2019; SASSEN, 2016) e em reserva de valor para um chamado futuro comum.

Desse modo, as ações presentes de apropriação do espaço social e, mesmo da natureza, obedecem, ao que Lacoste (1988, p.29) designa, ao se referir à ação americana no Vietnã, de “uma estratégia deliberada e minuciosa, na qual os diferentes elementos são cientificamente coordenados, no tempo e no

espaço”.

A colonização dos modos de ser cotidianos e das formas de produção e de apropriação do espaço social desdobra-se em uma colonização das formas de representação do espaço e das práticas espaciais. Resultam daí múltiplas representações e práticas espaciais, em aparência, dissociadas (LACOSTE, 1988. p. 48-50) e sem sentido, porém úteis à acumulação. Outrossim, torna-se mais difícil a apropriação social do espaço, agora transformado em espaço abstrato do capital.

A colonização de um país, de uma sociedade, em uma perspectiva lefebvriana, não se verifica tão somente na ordem distante (da reprodução dos meios de produção, do Estado, das instituições, da Igreja, das representações do espaço), mas também, em particular, na ordem próxima (da reprodução da família, da força de trabalho, do cotidiano, dos espaços de representação) (LEFEBVRE, 1969; LIMONAD; LIMA, 2003).

A sociedade colonizada tende, destarte, não mais a produzir tão somente seu próprio espaço social, mas a mimetizar a produção social do espaço hegemônico, do colonizador (agora o capital) e a reproduzir, dessa forma, as concepções e representações hegemônicas prevalecentes. As quais tem o potencial de interferir com o vivido, o percebido e o concebido, bem como têm a capacidade de obstruir as especificidades locais e suprimir as identidades sociais. O imaginário social, esfera dos espaços de representação (LEFEBVRE, 1991b), permanece como o reduto da contestação social, da possibilidade de transformação, como gérmen da mudança futura e da produção de um espaço diferencial com um potencial de superação do espaço abstrato do capital.

À semelhança dessa colonização, de acordo com Randolph (2018), tem-se a colonização do mundo da vida pelos sistemas e instituições, com uma superposição do espaço econômico ao espaço vivido. A vida é reduzida, portanto, a um mero cálculo econômico dos meios de seu sustento. Randolph (2018) destaca que haveria uma inversão de valores, em que a vida é igualada ao consumo, de onde o aumento de renda, traduzir-se-ia em um aumento de consumo e em uma maior satisfação, ainda que efêmera.

Pela descolonização do cotidiano e por outra sustentabilidade

Pensar a sustentabilidade na perspectiva do direito à cidade, de outra sociedade equânime, que contemple a diferença, requer decolonizar o cotidiano e superar a colonialidade das representações do espaço e dos espaços de representação. Requer imaginar outra modernidade e outro desenvolvimento, outro espaço social e, para isso é essencial explorar propostas alternativas.

Pensar uma outra modernidade, demanda compreender, a partir de uma perspectiva crítica, que se a ideia de modernidade tem por base a novidade, o avanço racional, científico e secular com todos os seus desdobramentos, então seria um fenômeno possível em qualquer sociedade, em qualquer época (QUIJANO, 2000), outrossim a modernidade não seria um advento exclusivo das sociedades e países hegemônicos e poderia ser concebida como um potencial imanente a toda e qualquer sociedade e cultura.

É imperioso ousar pensar o futuro e buscar alternativas de emancipação e de mudança, que privilegiem a solidariedade, o reconhecimento da diferença e diversidade, bem como a empatia para com os demais. Visto que, consoante Lefebvre (1976, p.126, T.A.)

O que a “esquerda”, à exceção de algumas poucas pessoas, propõe há anos é a mesma coisa que o governo vem propondo (com o compromisso que fará mais e melhor). [...] A esquerda não propôs nenhum conceito novo de sociedade, de Estado [...] assim, se situa no terreno daqueles contra os quais está lutando.

Pensar em alternativas igualitárias e em uma outra sustentabilidade demanda abdicar dos postulados dogmáticos e ideológicos que legitimam a dominação, a manutenção da exploração, que não contemplam efetivamente o social e obstaculizam a mudança. Pensar em outra sustentabilidade, demanda uma outra relação sociedade-natureza e a superação da ruptura sociedade-natureza decorrente da modernidade ocidental europeia.

Da mesma forma que Lefebvre, Walsh entende que a busca de alternativas é premente, à medida que “aparentemente os

impulsos europeus para humanizar o capitalismo e seu projeto neoliberal estão surtindo efeito” (WALSH, 2010, p. 20, T.A.). À vista disso, parece imperativo envidar esforços para combinar distintos pontos de vista, para se poder alcançar novos níveis de compreensão e, igualmente, avançar na produção de um espaço diferencial, na perspectiva do direito à cidade, do direito à vida, rumo a outra sociedade equânime e menos desigual. A possibilidade de avanço e de construir um outro espaço social, um espaço diferencial, a partir de um outro desenvolvimento mais humano sustentável e solidário para os países do chamado Sul global encontrar-se-ia, aparentemente, em decolonizar o cotidiano, as práticas espaciais e em buscar alternativas às abordagens duais, mecânicas e reducionistas do desenvolvimento. Alternativas com potencial para mobilizar a ação social e abrir caminhos para outras práticas espaciais fundadas em relação sociedade-natureza não-espoliativa, que supere a ruptura homem-natureza imposta pela modernidade ocidental.

Em sequência a essa linha de raciocínio, a possibilidade de transformação social encontrar-se-ia no cotidiano, na escala da reprodução da família, da força de trabalho, nos espaços de representação, no imaginário da vida social, nas práticas espaciais subordinadas. Portanto, para mudar e ir adiante, é mister explorar a fundo a vida cotidiana em busca de possibilidades aptas a gerar mudanças nas práticas espaciais, na reprodução social do cotidiano, bem como capazes de apontar para futuros alternativos, mais progressistas, democráticos e igualitários. E, isso deve ser realizado desde uma perspectiva crítica, pois “a vida cotidiana sob o capitalismo está permeada de possibilidades e esforços utópicos, tanto de variantes reacionárias quanto progressistas com ramificações premonitórias, benignas ou emancipatórias” (BRENNER, 2002, p. 802, T.A.).

A decolonização do cotidiano urge, pois, na contemporaneidade, “o Estado unifica todas as formas, a da troca e da mercadoria, a dos contratos, a das leis. Ao homogeneizar identidades, o Estado esmaga aquilo que lhe resiste; faz desaparecer as diferenças” (LEFEBVRE, 2001, p. 774, T.A.), ao mesmo tempo encobre e mascara as classes sociais. Contudo, o Estado faz-se acompanhar da mídia, das instituições e corporações, que estendem suas representações, seu poder e penetram profundamente na vida cotidiana em várias escalas. Colonizam-se, destarte, com representações hegemônicas, domínio do concebido, os espaços de representação, domínio do

imaginário, da possibilidade de insurgência, do vivido, do cotidiano, o que coloca em risco as possibilidades de confronto e de resistência, com a obliteração do direito à cidade, porquanto para Lefebvre (2001, p. 774, T.A.)

[...] uma vez constituído, este Estado funciona como um sistema. Ele se reproduz na reprodução das relações de dominação; tem à sua disposição um poder ilimitado para constringer seus cidadãos; pode, portanto, paralisar todas suas iniciativas. Tal é o perigo que ameaça o mundo moderno e contra o qual é necessário lutar a todo custo.

Em vários países do Sul global, nas duas últimas décadas, despontaram diversas propostas alternativas de desenvolvimento humano e social, com destaque para as iniciativas da economia social solidária⁵, o “bem-estar” (*well-being*)⁶ e florescimento humano, o *ubuntu*⁷, a “felicidade interna bruta”⁸, o “*buen vivir*”⁹ (*sumak kawsay*) e a interculturalidade, cuja proposta sequer está dada como se verá adiante. Tais alternativas além de partilharem a crítica aos diversos vieses do desenvolvimento econômico, priorizam o caráter social do desenvolvimento para incentivar e fortalecer as potencialidades, capacidades, e necessidades dos seres humanos nas relações que esses estabelecem entre si e a natureza, caracterizado, por alguns como desenvolvimento humano sustentável. A maioria encontra-se ou institucionalizada, em diferentes graus e intensidades, ou fagocitada pelo Estado ou por organismos multilaterais. Embora algumas contribuam para a emancipação cidadã e ofereçam alternativas de autogestão da produção e de construção de relações anticapitalistas, como a economia solidária, várias permanecem atreladas aos condicionantes econômicos da lógica capitalista, sem chegar a atingir as suas contradições fundantes. O “bem-estar” (*well-being*) e o *ubuntu* apresentam-se como alternativas relacionais de aspecto psicossocial, as quais não necessariamente ensejam a mudança do *status quo*. Ao passo que a “felicidade interna bruta”, de inspiração budista de comunhão material e espiritual e o “*buen vivir*”, fundado no “horizonte epistemológico dos povos originários e dos descendentes da diáspora africana” (ACOSTA, 2016), propugnam outra relação homem-natureza, que rompe com a perspectiva antropocêntrica e enfatiza o equilíbrio entre o bem-viver e a sustentabilidade da natureza. O “*buen vivir*” vai mais além da “felicidade interna bruta” ao propor a organização e construção de um sistema de conhecimento e vida fundado na comunhão dos

humanos com a natureza e com uma totalidade espaço-temporal harmoniosa de existência.

A institucionalização da “felicidade interna bruta” enquanto uma política de Estado e do “*buen vivir*” de origem indígena às Constituições do Equador e da Bolívia, compromete, em parte, o seu potencial em contemplar de forma diferente capacidades e possibilidades alternativas de vida social coletiva. A imposição do “*buen vivir*”, por parte do Estado ao conjunto da sociedade, consoante Walsh (2010, p. 20, T.A.), permitiu sua articulação a ideias alienígenas de desenvolvimento humano sustentável e a faz questionar “se o *buen vivir* está se tornando outra ferramenta discursiva e um termo cooptado funcional ao Estado e a suas estruturas, com pouca ou nenhuma importância para a real transformação intercultural, interepistêmica e plurinacional” uma vez que, dada sua incorporação, “neste sentido, *buen vivir* como desenvolvimento é o Estado. E é o Estado que significa em termos tecnocráticos, economicistas e humanísticos o que é desenvolvimento e *buen vivir*” (WALSH, 2010, p. 20, T.A.).

A compreensão de Walsh (2010) em relação ao papel e intervenção do Estado se coaduna com a de Lefebvre (2001, p. 774, T.A.), para quem “não há um 'bom Estado'; hoje não há nenhum Estado capaz de evitar avançar para este resultado lógico: o modo de produção estatal; e é por isso que o único critério da democracia é a prevenção de tal resultado”. De onde se sobressai a interculturalidade, que parte do questionamento das disciplinas e estruturas dominantes, por buscar a transformação e construção de estruturas, instituições, relações sociais, e igualmente de modos e condições de pensar diferentes (WALSH, 2005b, p. 46), de baixo para cima, com base em uma interação dos saberes subalternos e hegemônicos.

Notas sobre o potencial transformador da interculturalidade

A interculturalidade, nos termos de Walsh (2005a, 2005b, 2010), associada ao ser, saber e fazer de Quijano (2000), aparentemente, apresenta um potencial transformador, por convergir para com o horizonte lefebvriano de produção de outras representações do espaço, de outras práticas e de um espaço diferencial, que demandam um outro cotidiana. E, igualmente,

para com a utopia concreta de Bloch (2004), enquanto algo fugidio, que se (re)constrói e (re)elabora a todo momento no presente com um olhar no futuro.

Ao definir a interculturalidade, Walsh (2005b, p.45) a distingue da multiculturalidade e da pluriculturalidade. A interculturalidade não se restringiria, então, ao descobrimento e a tolerância do outro – próprio da multiculturalidade – e, tampouco a um reconhecimento, aceitação e adição da diferença ao existente – traço característico da pluriculturalidade. A interculturalidade compreenderia, então, uma interação dos saberes subalternos e hegemônicos, a ser alcançada mediante um questionamento das disciplinas e estruturas dominantes, para estabelecer “uma inter-relação equitativa entre povos, pessoas, conhecimentos e práticas culturais diferentes; uma interação que parte do conflito inerente às assimetrias sociais, econômicas, políticas e de poder” (WALSH, 2005b, p.47, T.A.). Logo, a interculturalidade referir-se-ia a um quadro complexo de interações equitativas em múltiplas vias, que envolve relações sociais, negociações e intercâmbios culturais, sem reificar e/ou mistificar identidades ou vê-las como atributos étnicos inabaláveis.

A concepção de inter-relação e intercambio equitativo de conhecimentos e de práticas culturais diferentes e assimétricas, como imperativo para a construção de outras práticas e saberes distintos, entra em sintonia com a perspectiva lefebvriana de construção de um espaço diferencial, bem como com a concepção de Quijano (2000) relativa à colonialidade do ser, saber e fazer. Posto que, a produção de um espaço diferencial demanda, por princípio, outras práticas espaciais (fazer - percebido), as quais requerem outras representações do espaço (saber - concebido) e outros espaços de representação (ser - vivido).

Em suma, a interculturalidade, enquanto processo, pode contribuir para reconstruir e visibilizar outras lógicas e modos de pensar, que o poder dominante busca invisibilizar, eliminar, controlar e ocultar. Por conseguinte, teria a potencialidade de criar condições de combinar a produção de um espaço diferencial, que demanda outras representações e práticas espaciais (LEFEBVRE, 1991) com a permanente (re)formulação de um projeto de uma outra sociedade, fundada no aqui e agora (BLOCH, 2004). Ainda mais, em razão da interculturalidade de Walsh (2005a, 2005b, 2010):

- 1 apresentar um caráter alternativo, processual permanente em construção, e não se constituir um produto em si, mas em uma prática processual de outra maneira de ser, pensar e atuar que se constrói no jogo político, pouco a pouco;
- 2 configurar-se como um processo que se constrói de baixo para cima nas práticas cotidianas dos grupos não-hegemônicos, o que vai de encontro à sua institucionalização pelo Estado; e
- 3 questionar as premissas hegemônicas consagradas, em que o ser, saber e fazer nativos e/ou das classes subordinadas são desconsiderados, invisibilizados e associados ao passado.

No horizonte de decolonização do cotidiano e produção de outras práticas espaciais, o caráter processual da interculturalidade assume um traço socioeducativo no sentido da emancipação social. Além de permitir a adoção de caminhos, ritmos e soluções diversas fundadas nos contextos e especificidades socioculturais de diferentes grupos sociais, em contraposição a uniformidade de modelos institucionalizados impositivos de cima para baixo. Ademais, por ser uma prática social (espacial) contínua que se constrói de baixo para cima, a interculturalidade pode ser entendida como uma perspectiva de decolonização da vida cotidiana, das práticas espaciais subordinadas e de superação da ruptura sociedade-natureza, que conferiria outro caráter à sustentabilidade.

Por se propor enquanto um enfrentamento étnico, estratégico e político frente a produção hegemônica de conhecimento, a interculturalidade pode ser entendida, como uma luta de posição. Recordando que, para Gramsci (1999) toda forma de expressão social (linguagem, representações, etc.) representa uma dada concepção de mundo, a interculturalidade de Walsh cabe ser interpretada enquanto parte do processo de construção de uma contra hegemonia, que visa visibilizar as concepções de mundo e práticas sociais diversas das hegemônicas. O que vai ao encontro da proposta de Gramsci (1999, p. 94-95, T.A.) relativa a necessidade de se capacitar as classes subalternas a “elaborar a própria concepção de mundo consciente e criticamente” bem como a “escolher a própria esfera de atividade, participar ativamente na construção da história e do mundo, ser guia de si mesmas e não mais aceitar do exterior, passiva e servilmente, a marca da própria personalidade”.

Para Walsh (2010, p. 16) a possibilidade de desenvolvimento humano e social não residiria nem na sociedade em si, nem dependeria da transformação das instituições e estruturas sociais, mas nos indivíduos em suas comunidades, em como esses assumem o controle de suas vidas e atuam sobre suas condições de existência. E, cabe acrescentar, como os indivíduos tomam consciência de si e se organizam para transformar as suas vidas.

Logo, a possibilidade de outra sustentabilidade estaria associada ao desenvolvimento humano individual e social, em uma perspectiva que contemple os modos de vida e de reprodução do cotidiano, calcada no modo de vida, na condição de existência e nas estratégias de sobrevivência de movimentos sociais nativos, indígenas e de grupos sociais historicamente subsumidos à colonialidade. Embora a interculturalidade se harmonize com a concepção de *"buen vivir"*, Walsh (2010) lança um olhar crítico para sua institucionalização pelo Estado, que vai contra o seu próprio princípio de ser uma prática social em construção contínua, de baixo para cima. Mas, nem por isso cabe descartá-lo de imediato, há de se considerar que o *"buen vivir"* não possui uma definição única, e lembrar que na prática "esta noção é parte integrante da cosmovisão, cosmologia ou filosofia dos povos indígenas de Abya Yala mas também, e de uma maneira um pouco diferente, da dos descendentes da diáspora africana" (WALSH, 2010, p.18, T.A.).

Para Gudynas (2011) o *"buen vivir"* constituiria um novo paradigma de bens comuns sociais e ecológicos, culturalmente sensível para se pensar e praticar alternativas de uma "biocivilização", onde "o dualismo clássico que separa a sociedade da Natureza desaparece sob essa perspectiva, à medida em que uma contém a outra, e não são separáveis" (GUDYNAS, 2011, p. 444. T.A.). Nessa linha Walsh (2010, p. 18, T.A.) assinala que o "buen vivir, baseado nas concepções nativas e originárias "[...] denota, organiza e constrói um sistema de conhecimento e de vida baseado na comunhão do homem e da natureza e na totalidade espaço-temporal-harmoniosa da existência". Portanto, o *"buen vivir"* exige uma postura ética diferente para com a natureza, em que esta se torna parte da vida social em contraposição à presente relação sociedade-natureza, calcada em atividades extrativas diversas em escala industrial.

Enfim...

Pensar outra sustentabilidade e outro desenvolvimento mais humano e equânime demanda não só abdicar do paradigma hegemônico de sustentabilidade pautado, conforme Leff (2008, p. 33) no “regime universal e dominante do mercado como medida de todas as coisas, como princípio organizador do mundo globalizado e do próprio sentido da existência humana”. Outra sustentabilidade, outro desenvolvimento, outro paradigma, requerem ir além da melhoria das condições de vida da população e da acessibilidade a bens, equipamentos e serviços. E, igualmente, demandam o reconhecimento e respeito à diversidade social, às especificidades territoriais, ao direito a diferença e às afirmações identitárias; bem como, uma relação sociedade-natureza não espoliativa e uma postura mais profunda e respeitosa para com as diferentes formas de ser, saber e fazer.

Logo, a interação “*buen vivir*” - interculturalidade, enquanto prática espacial em construção, aparece como uma perspectiva interessante de construção de outras práticas espaciais e de empoderamento de grupos sociais não-hegemônicos, que resultem em mudanças nas relações sociais e políticas e em um paradigma alternativo de desenvolvimento humano e de sustentabilidade, passível de contribuir para a produção de outras representações do espaço e de um espaço diferencial. Por sua qualidade de prática vivida e de transformação socioecológica, o “*buen vivir*” não é tão somente um movimento para retomar em outros moldes a economia e o desenvolvimento econômico, pois promove, incentiva e se conecta a movimentos solidários e colaborativos, em diferentes escalas.

Enfim, o “*buen vivir*”, não institucionalizado, fundado na interculturalidade, como uma prática social cotidiana, de baixo para cima, pode contribuir para redefinir e politizar a sustentabilidade a partir da transformação dos paradigmas vigentes, uma sustentabilidade do desenvolvimento humano pautada no respeito a diversidade e diferença. E, quiçá permitir a construção de outro conhecimento (*episteme*) através da interação e combinação de diferentes conhecimentos, não apenas sob as diretrizes da modernidade e da racionalidade ocidental hegemônicas, mas que contemple novos princípios éticos, valores culturais e potenciais produtivos, como defendem Latouche (2007) e Leff (2000).

Este artigo contou com o suporte da Bolsa de Produtividade de Pesquisa do CNPq para o período 01/03/2018 a 28/02/2022

Notas

1. Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da pesquisa que deu origem a este artigo.
2. O giro decolonial latino-americano ganha corpo, ao fim do século XX com um viés crítico à modernidade e ao seu reverso a colonialidade na constituição dos Estados nacionais latino-americanos (DUSSEL, 1994; GROSFUGUEL, 2006; MIGNOLO, 2000, 2005; QUIJANO, 2000, 2014). Adota como marco teórico conceitual a crítica à colonialidade do poder, do ser e do saber (QUIJANO, 2000) para abordar outras esferas e domínios da reprodução da vida social, com contribuições sobre a colonialidade do saber (LANDER, 2000), do ser e da raça (MALDONADO-TORRES, 2007), do ser e de gênero (LUGONES, 2010), da natureza (ALIMONDA, 2011; ESCOBAR, 2011), dos modos de vida e estratégias de sobrevivência (WALSH, 2005a, 2005b, 2010).
3. As contribuições, que precedem o giro decolonial (FANON, 1968; GUHA, 1982; SAID, 2003; BHABHA, 1993; SPIVAK, 2003) não obstante suas diferenças, além de problematizarem a colonialidade, os conflitos e contradições dela decorrentes, comungam uma postura crítica em relação à modernidade ocidental europeia e ao seu papel na imposição do colonialismo para a estruturação de um sistema-mundo moderno de dominação e de exploração em escala global, que demandou a subalternização das práticas espaciais, o controle do trabalho e das subjetividades dos dominados.
4. “[...] o que na paisagem atual, representa um tempo do passado, nem sempre é visível como tempo, nem sempre é redutível aos sentidos, mas apenas ao conhecimento. Chamemos rugosidade ao que fica do passado como forma, espaço construído, paisagem, o que resta do processo de supressão, acumulação, superposição, com que as coisas se substituem e acumulam em todos os lugares. As rugosidades se apresentam como formas isoladas ou como arranjos. [...] Ainda que sem tradução imediata, as rugosidades nos trazem os restos de divisões do trabalho já passadas (todas as escalas da divisão do trabalho), os restos dos tipos de capital utilizados e suas combinações técnicas e sociais com o trabalho” (SANTOS, 2002, p. 140).
5. A economia social solidária norteadada pela compreensão de que todos os fatos econômicos são sociais, com imbricações na relação sociedade-natureza e na dimensão cultural e simbólica da vida social (CORAGGIO, 2007, p. 32; 2018, p.

14. T.A.).

6. O “bem-estar” (*well-being*) e o florescimento humano em uma linha relacional entre o material e o subjetivo, conjugam o emocional, psicológico e social, direcionados ao bem-estar coletivo fundado na saúde mental e auto-aceitação dos indivíduos (KEYES, 2002, p. 208-210).

7. Termo xhosa sul-africano, fundado na corresponsabilidade social dos indivíduos na construção do bem-estar coletivo: “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas” (AMARO, 2017; ALCANTARA; SAMPAIO, 2017).

8. Propalada pelo rei do Butão e institucionalizada pelas Nações Unidas, a “felicidade interna bruta” pressupõe que o bem-estar material deve ser acompanhado pelo desenvolvimento espiritual com base em nove quesitos (bem-estar psicológico, saúde, uso do tempo, vitalidade comunitária, educação, cultura, meio ambiente, governança, padrão de vida) (UN, 2011).

9. O “*buen vivir*” tem por meta organizar e construir um sistema de conhecimento com a proposta de abrir uma agenda para a atuação da sociedade e do Estado na construção de “novos mundos” (ACOSTA, 2016).

Referências

ACOSTA, A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

ALCANTARA, L.C.S.; SAMPAIO, C.A.C. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? **Desenvolvimento e Meio Ambiente** (UFPR), v. 40, p. 231-251, abr. 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0.48566>

ALIMONDA, H. (org.). **La naturaleza colonizada**. Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2011. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf> Acesso em: 07/11/2021.

AMARO, R.R. Desenvolvimento ou Pós-Desenvolvimento? Desenvolvimento e... Noflay!. **Cadernos de Estudos Africanos** [Online], n. 34, p. 75-111, 2017. DOI: <https://doi.org/10.4000/cea.2335>

BHABHA, H. Culture's in Between. **Artforum**, September, 167-214, sep. 1993. Disponível em <https://www.artforum.com/print/199307/culture-s-in-between-60599> Acesso em: 12 out. 2020.

BLOCH, E. **El principio esperanza**. Madrid: Trotta, 2004.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRENNER, N. State Theory in the Political Conjuncture: Henri Lefebvre's "Comments on a New State Form". **Antipode**, v.33, n. 5, p. 783-808, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8330.00217>

CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2003.

CORAGGIO, J.L. La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI. **Revista Foro**, Bogotá, n. 62, p. 37-64, oct 2007. Disponível em https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files//1279562108.la_economia_social_y_la_busqueda_de_un_programa_coraggio.pdf Acesso em 07/11/2021.

CORAGGIO, J.L. Potenciar la Economía Popular Solidaria: una

respuesta al neoliberalismo. **Otra Economía**, v.11, n. 20, p. 4-18, jul.-dic. 2018. Disponível em <https://www.revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/14771> Acesso em 07/11/2021.

DUSSEL, E. **1492 el encubrimiento del otro**. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural, 1994. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf> Acesso em 07/11/2021.

ECO, U. **A estrutura ausente**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

ESCOBAR, A. Ecología Política de la globalidad y la diferencia. In ALIMONDA, H. (org.). **La naturaleza colonizada**. Ecología política y minería en América Latina. Buenos Aires: CLACSO, 2011. p. 61-92. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/grupos/alimonda.pdf> Acesso em: 07/11/2021

ESCOBAR, A. **Encountering Development**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

ESCOBAR, A. The making and unmaking of the third world through development. In RAHNEMA, M.; BAWTREE, V. (ed.) **The Post-Development Reader**, Zed Books, 1997, p. 85-93.

ESTEVA, G. Development. In SACHS, W. (ed.) **The development dictionary**. Johannesburg: Witwatersrand, 2010. p. 1-23. Disponível em <https://shifter-magazine.com/wp-content/uploads/2015/09/wolfgang-sachs-the-development-dictionary-n-a-guide-to-knowledge-as-power-2nd-ed-2010-1.pdf> Acesso em 07/11/2021.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GODELIER, M. **Rationalité et irrationalité en économie**. Paris: Maspero, 1968.

GÓMEZ CONTRERAS, J.L. Del desarrollo sostenible a la sustentabilidad ambiental. **Revista de la Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión**, v. XXII, n. 1, p. 115-136, ene-jun. 2014. Disponível em <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90931814009> Acesso em 07/11/2021.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1.

GRAMSCI, A. **Concepção Dialética da História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GRAMSCI, A. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

GROSGUÉL, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Rasa**, n.4, p. 17-48, 2006. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.245>

GUDYNAS, E. Buen Vivir: Today's tomorrow. **Development**, v. 54, n. 4, p. 441-447, 2011. DOI: <https://doi.org/10.1057/dev.2011.86>

GUHA, R. On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. In GUHA, R.; SPIVAK, G.C. **Subaltern Studies**. pp.1-8, 1982. Disponível em <<http://jan.ucc.nau.edu/~sj6/Guha%20Some%20Aspects.pdf>>. Acesso em 07/11/2021.

IANNI, O. A Sociologia e o mundo moderno. **Tempo Social** (USP), São Paulo, v.1, .n. 1, p. 7-27, 1989. DOI: <https://doi.org/10.1590/ts.v1i1.83315>

KEYES, C. The mental health continuum: From languishing to flourishing in life. **Journal of Health and Social Behavior**, v. 43, n. 2, p. 207-222, 2002. DOI: <https://doi.org/10.2307/3090197>

KIPFER, S.; GOONEWARDENA, K. Henri Lefebvre and 'colonization': From reinterpretation to research. In: STANEK, Ł; SCHMID, C.; MORAVÁNSZKY, Á. **Urban revolution now**. Surrey: Ashgate, 2014. p. 93-109.

LACOSTE, Y. **A Geografia isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. Campinas: Papirus, 1988.

LACOSTE, Y. **Geografia do subdesenvolvimento**. São Paulo: Difel, 1975.

LANDER, E. (org.). **La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/cla>

cso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf Acesso em 07/11/2021.

LATOUCHE, S. **Sobrevivir al desarrollo**. Barcelona. Icaria, 2007.

LEFEBVRE, H. **A Vida cotidiana no mundo moderno**. São Paulo: Ática, 1991a.

LEFEBVRE, H. Comments on a new state form. **Antipode**, v.33, n.5, p. 769–782, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-8330.00216>

LEFEBVRE, H. **De L'État**. v. 4. Paris: Union Générale des éditions, 1978.

LEFEBVRE, H. **O Direito à Cidade**. São Paulo: Documentos, 1969.

LEFEBVRE, H. **State, Space, World**. Selected Essays. Minneapolis; University of Minnesota Press, 2009.

LEFEBVRE, H. **The Production of Space**. London: Blackwell, 1991b.

LEFEBVRE, H. **The Survival of Capitalism**: Reproduction of the Relations of Production. New York: St. Martin's Press, 1976.

LEFF, E. **Discursos Sustentables**. México: Siglo XXI, 2008.

LEFF, E. **Saber Ambiental**: Sustentabilidad, Racionalidad, Complejidad, Poder. México: Siglo XXI, UNAM, PNUMA, 2000.

LÉLÉ, S.M. Sustainable development: A critical review. **World Development**. v. 19, n. 6, p. 607- 621, Jun. 1991. DOI: [https://doi.org/10.1016/0305-750X\(91\)90197-P](https://doi.org/10.1016/0305-750X(91)90197-P)

LIMONAD, E. A insustentável natureza da sustentabilidade. Da ambientalização do planejamento às cidades sustentáveis. **Cadernos Metrópole**, v. 15, n. 29, p. 123-142, 2013a. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/metropole/article/view/15819/11843> Acesso em: 07/11/2021.

LIMONAD, E. A natureza da questão ambiental contemporânea: subsídios para um debate. **Geografias** (UFMG), v. 4, p. 7-23, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/geo>

grafias/article/view/13214/10447 Acesso em: 07/11/2021.

LIMONAD, E. Em busca do paraíso: algumas considerações sobre o desenvolvimento. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**. V.15, n.1, p. 125-140, 2013b. DOI: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2013v15n1p125>

LIMONAD, E. Que diabos está havendo? Algumas breves considerações sobre a neoliberalização do espaço social. In: CASTRO, E. (Org.). **Pensamento crítico latino-americano: reflexões sobre políticas e fronteiras**. São Paulo: Annablume, 2019. p. 225-252. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20200217045231/Pensamento-critico-latino-americano.pdf> Acesso em 07/11/2021.

LIMONAD, E.; LIMA, I.G. Entre a Ordem Próxima e a Ordem Distante, contribuições a partir do pensamento de Lefebvre. In: LIMONAD, E. (Org.). **Entre a Ordem Próxima e a Ordem Distante**: contribuições a partir do pensamento de Henri Lefebvre. Niterói: GECEL v. 1, 2003. p. 15-33. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Brasil/ppgeo-uff/20121204013217/dos.pdf> Acesso em 07/11/2021.

LUGONES, M. Toward a Decolonial Feminism. **Hypatia**, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>

LUXEMBURGO, R. **A Acumulação do Capital**. São Paulo: Nova Cultural, 1985

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (org.). **El giro Decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. pp.127-67. Disponível em <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfuguelcastrogomez.pdf> Acesso em 07/11/2021.

MIGNOLO, W. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógicas de la colonialidad y poscolonialidad imperial. **Tabula Rasa**, n.3, p. 47-72, 2005. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.228>

MIGNOLO, W. Diferencia colonial y razón pos occidental. In CASTRO-GÓMES, S. (ed.) **Reestructuración de las ciencias sociales en América Latina**. Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2000. p. 3-28. Disponível em <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/305.pdf> Acesso em 07/11/2021.

POULANTZAS, N. **O Estado, o poder e o socialismo**. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: QUIJANO, A. **Cuestiones y Horizontes**. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 285 – 326. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf> Acesso em 07/11/2021

QUIJANO, A. Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. **Nepantla: Views from South** (Duke University), v.1, n. 3. p. 533-580, 2000. Disponível em: <http://muse.jhu.edu/journals/nep/summary/v001/1.3quijano.html> Acesso em: 07/11/2021.

RANDOLPH, R. Espaço de vida, espaço econômico e as contradições no desenvolvimento regional. **Novos Cadernos Naea**, v. 21, p. 57-77, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v21i1.5806>.

SACHS, W. Introduction. In SACHS, W. (ed.) **The development dictionary**. Johannesburg: Witwatersrand. p. xv-xx, 2010. Disponível em <https://shifter-magazine.com/wp-content/uploads/2015/09/wolfgang-sachs-the-development-dictionary-n-a-guide-to-knowledge-as-power-2nd-ed-2010-1.pdf> Acesso em 07/11/2021.

SACHS, W. La anatomía política del desarrollo sostenible. In: SACHS, W. et al. **La gallina de los huevos de oro**: debate sobre el concepto de desarrollo sostenible. Bogotá: Ecofondo – CEREC, p. 15-43, 1998.

SAID, E. W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**. São Paulo: Edusp, 2002.

SASSEN, S. **Expulsões**: Brutalidade e complexidade na economia global. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

SPIVAK, G.C. ¿Puede hablar el Subalterno?. **Revista Colombiana de Antropología** (Bogotá), v. 39, p. 297-364, ene.- dic. 2003. Disponível em <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010> Acesso em 07/11/2021.

UN (UNITED NATIONS) **Happiness**: towards a holistic approach to development: resolution / adopted by the General Assembly. UN. General Assembly (65th sess.: 2010-2011), 2011. Disponível em <https://digitallibrary.un.org/record/715187?ln=en> Acesso em 07/11/2021.


UNCHE (United Nations Conference on the Human Environment) **Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment**, Stockholm: United Nations Environment Programme, 16. Jun. 1972. Disponível em <http://undocs.org/en/A/CONF.48/14/Rev.1> Acesso em 07/11/2021.

WALSH, C. (Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad. In: WALSH, C. (ed.). **Pensamiento crítico y matriz (de)colonial**. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Abya-Yala, 2005a. p. 13-35. Disponível em <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7426/1/Walsh%20C-Pensamiento%20cr%C3%ADtico%20y%20matriz%20%28de%29%20colonial.pdf> Acesso em 07/11/2021.

WALSH, C. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. **Development** v. 53, n.1. p. 15-21, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1057/dev.2009.93>

WALSH, C. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. **Signo y Pensamiento**, v. XXIV, n. 46, p. 39-50, ene/jun. 2005b. Disponível em <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86012245004> Acesso em 07/11/2021

Ester Limonad – Cátedra de Estudos Brasileiros (Universidade de Leiden, 2014, 2018), doutorado em Arquitetura e Urbanismo (USP), mestrado em Planejamento Urbano e Regional (UFRJ). Pesquisadora CNPq 1C, professora Titular, Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense.

 <https://orcid.org/0000-0001-7367-491X>

Recebido para a publicação em 28 de setembro de 2021

Aceito para a publicação em 20 de outubro de 2021

Publicado em 24 de novembro de 2021