

Por otra sostenibilidad, por otro desarrollo, por otro futuro. Una mirada lefebvriana hacia el pensamiento decolonial

Ester Limonad¹

¹Profesora Doctora Titular del Departamento de Geografía de la Universidad Federal Fluminense (UFF). Investigadora de Productividad del CNPq.

E-mail: ester_limonad@yahoo.com

Fecha de recepción: 12 de Abril 2024

Fecha de aceptación: 6 de junio 2024

RESUMEN

Tras más de medio siglo de su nacimiento, la sostenibilidad sigue siendo seductora y controvertida, a pesar de las 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 común mayor. Entonces, ¿porqué reconsiderarlo? Para redescubrir “la unidad entre el lenguaje y la vida real, entre la acción y el conocimiento que cambian la vida”, que exige “nada menos que la conquista de la vida cotidiana” (Lefebvre, 1991a) 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.

ABSTRACT

Nearly half a century after its emergence, and despite countless criticisms, sustainability remains an alluring and controversial word. 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; Interculturalit

La sostenibilidad parece ser un tema interminable. Tras más de medio siglo desde su nacimiento en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano (CNUMAH, 1972), ese vocablo derivado del latín *sustineri*, que significa sostener, defender, favorecer, apoyar, preservar y/o cuidar, con sus tres pilares (económico, ambiental y social), sigue siendo defendido y difundido por diversos organismos multilaterales e internacionales. Las abundantes críticas a su carácter vago e ideológico, y sus limitaciones intrínsecas, dada su amplitud y generalidad, han fundamentado incontables enfoques y reflexiones (Escobar, 1995, 1997; Esteva, 2007; Limonad, 2007, 2013a; Sachs, 1998, 2007). Pero, incluso con fuertes criticismos, esa noción sigue siendo seductora y suscitando discusiones y polémicas. Su adopción en el discurso político-institucional y académico ha servido para adjetivar términos diversos como, por ejemplo, desarrollo, crecimiento, consumo, todos con significados diametralmente opuestos a lo que presupone su significado original. Eso le ha permitido convertirse en una poderosa figura retórica, un oxímoron. Paradójicamente, es considerada una de las ideas clave del último cuarto del siglo XX, sirviendo de soporte a diferentes programas para un posible futuro común, entre los cuales se destacan los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM).

Esteva (2007, p. 16) subraya que “en su corriente principal de interpretación, el desarrollo sostenible se concibió explícitamente como una estrategia para apoyar el ‘desarrollo’, no para fortalecer y mantener una diversidad infinita de vida natural y social”. De hecho, el tema del desarrollo sostenible trata de legitimar las medidas institucionales y gubernamentales, otorgándoles una dimensión aparentemente exenta de preocupación ambiental en la relación entre la sociedad y la naturaleza (Limonad, 2007; 2013a). Es precisamente este carácter vago y su capacidad de denotar una “posibilidad favorable de cambio, de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor” (Esteva, 2007, p. 10) lo que permite su apropiación indiscriminada por parte de diferentes grupos con distintas orientaciones políticas para propósitos variados, bajo la justificación de servir a un bien mayor, o incluso a un “futuro común”.

¿Por qué reconsiderarlo entonces? ¿Por qué discutirlo una vez más? La única justificación plausible, sería repensarla en un enfoque alternativo, en parámetros y paradigmas distintos de las concepciones hegemónicas. En otras palabras, se trata de pensar en alternativas para reconceptualizar la sostenibilidad y permitir su apropiación en una perspectiva transformadora.

Vale la pena recordar que la producción del conocimiento científico tiene lugar en un proceso no lineal y tortuoso de idas y venidas, a través de la acumulación de ideas, conceptos y reflexiones pasadas y presentes. Por lo tanto, para no tirar al niño con el agua del baño, es necesario rescatar y pensar en la sostenibilidad con un sesgo crítico, con otra mirada.

Entre las posibles formas de pensar la sostenibilidad de manera alternativa y en términos diferentes a los diversos discursos del desarrollo (Gómez-Contreras, 2014; Limonad, 2013b), es necesario destacar el carácter procedimental de la transformación social en la esfera de la reproducción de la vida cotidiana, que en sí misma exige cambios en las representaciones hegemónicas (concebidas) y subordinadas (vividias) que informan las prácticas espaciales (percibidas), desde una mirada lefebvriana.

Es este horizonte el que guía y orienta la presente reflexión. Esto en sí mismo requiere un esfuerzo para imaginar, elaborar y reflexionar sobre caminos alternativos con una mirada al futuro, a la construcción de un mundo equitativo e igualitario. Lefebvre (1991b), en su crítica al socialismo real, señala que la construcción de otra sociedad se encarna en la producción lenta, en la secreción de un espacio social diferente, un espacio diferencial, que presupone y exige otras concepciones hegemónicas, otras representaciones del espacio, otro imaginario social, otros espacios de representación, que se encarnan en otras prácticas espaciales.

Se intenta aquí, por tanto, rescatar la idea de sostenibilidad desde una perspectiva que contemple el desarrollo humano, social e individual, que comprenda las relaciones sociales de la reproducción no solo en el ámbito general, sino específicamente en las prácticas espaciales cotidianas de los diferentes ámbitos de la vida social (de la familia, la sociedad, la fuerza de trabajo y los medios de producción). Pues, de acuerdo con Lefebvre (1991a, p. 82), para redescubrir “la unidad entre el lenguaje y la vida real, entre la acción que cambia la vida y el conocimiento”, es necesario “nada menos que la conquista de la vida cotidiana” para romper y evitar que se cierre “el círculo vicioso e infernal” impuesto por las necesidades de acumulación sobre los espacios, los cuerpos y los ritmos del cotidiano.

Se trata, por ende, de elaborar una reflexión que contemple en un posible horizonte futuro el carácter abierto de la utopía concreta de Bloch (2004) como motor de la transformación social, ya que “hoy más que nunca, no hay teoría sin utopía” (Lefebvre, 2009, p. 178), puesto que “la teoría explora lo posible/imposible y declara que ‘debe’ (un imperativo teórico, no un imperativo ético) querer lo imposible para lograr lo posible”, esto es, “nada más cerca y nada más lejos de lo posible” (p. 288).

De modo que, es especialmente necesario entrelazar las propuestas procesuales de Lefebvre (1991b) —para la producción de un espacio diferencial, en el ámbito de la (re)producción de la vida cotidiana y de las prácticas espaciales alternativas— con la construcción de una utopía concreta de Bloch (2004) —una utopía móvil en permanente (re)elaboración, pensada con los pies en el presente y una mirada hacia el futuro, basada en el aquí y ahora de cada momento— y el pensamiento decolonial, el cual, con aires de novedad, ha ganado alguna importancia en los recientes debates sobre la transformación social.

Se recurre aquí al pensamiento decolonial, ya que los planteamientos de la colonialidad del ser, el saber y el poder de Quijano (2000) y de la decolonialidad de Walsh (2005, 2010) se suman a la visión de Lefebvre (1978) de la colonización de la vida social, de la vida cotidiana, de las representaciones y de las prácticas espaciales.

Primero, ¿por qué decolonial y no descolonial? Para Walsh (2005b, p. 24) se trata de marcar una distinción y afirmar lo decolonial como una estrategia política dentro de una “lucha de posiciones” (Gramsci, 1999) guiada por la construcción de otra sociedad, a través de “la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder, que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas” (Walsh, 2005b, p. 24).

Los estudios sobre la colonialidad poseen una larga trayectoria con una amplia gama de

contribuciones críticas que precede al pensamiento decolonial latino-americano (Bhabha, 1993; Fanon, 1968; Guha, 1988; Said, 2003; Spivak, 2003). Y, a pesar de sus diferencias, además de compartir la preocupación por problematizar la colonialidad, los conflictos y las contradicciones que de ella se derivan, esas contribuciones pretéritas comparten una postura crítica hacia la modernidad europea occidental y su papel en la imposición del colonialismo para la estructuración de un moderno sistema mundial de dominación y explotación a escala global. Ese sistema exigía la subordinación de las prácticas espaciales, además del control del trabajo y de las subjetividades de los dominados.

El pensamiento decolonial latinoamericano toma forma a finales del siglo XX con un sesgo crítico hacia la modernidad y su reposición a la colonialidad en la constitución de los Estados nacionales latinoamericanos (Dussel, 1994; Grosfoguel, 2006; Mignolo, 2000, 2005; Quijano, 2000, 2007). Su marco teórico conceptual reside en la crítica a la colonialidad del poder, del ser y del conocimiento (Quijano, 2000) para abordar otras esferas y dominios de la reproducción de la vida social, con aportes sobre la colonialidad del conocimiento (Lander, 2000), del ser y la raza (Maldonado-Torres, 2007), del ser y el género (Lugones, 2010), de la naturaleza (Alimonda, 2011; Escobar, 2011), y de los modos de vida y estrategias de supervivencia (Walsh, 2005a, 2005b, 2010).

El pensamiento decolonial constituye de esa manera, por una parte, un despliegue teórico-conceptual de una praxis militante de enfoques críticos del (post) desarrollo y, por otra, una nueva vena de una rica línea de estudios críticos de la colonialidad. En ese contexto la idea de decolonialidad se convierte, a la vez, en un medio para diferenciar la colonialidad presente y pasada, así como para distinguir el horizonte de descolonización, en el caso de la emancipación del colonialismo y de la decolonialidad.

En el sesgo decolonial, dedicado a la reflexión crítica de las posibilidades alternativas de organización social y de la vida cotidiana, se destaca la propuesta basada en la interculturalidad (Walsh, 2005a, 2005b, 2010). Esta idea está parcialmente plasmada en la propuesta de “buen vivir” (Gudynas, 2011), esta última incorporada a las constituciones de Ecuador y Bolivia de manera distinta. La institucionalización estatal del buen vivir va en contra de sus fundamentos, lo que conlleva abordarlo con cuidado y privilegiar la interculturalidad como una práctica social no institucionalizada de abajo hacia arriba. Esto, porque la interculturalidad converge y es capaz de articularse al horizonte lefebvriano de producción de otras representaciones del espacio, de otras prácticas y de un espacio diferencial.

Por lo tanto, con el norte de contribuir a la reflexión de una concepción alternativa de la sostenibilidad, basada en una relación sociedad-naturaleza no expoliadora, se recurre inicialmente a Lefebvre (1991b), Godelier (1968), Gramsci (1978), y otros autores, para abordar algunos cuidados metodológicos relacionados con la naturalización de los conceptos y la imposición de un pensamiento hegemónico que coloniza la producción de conocimiento (knowledge), el saber (know-how) y la propia vida social. A continuación, se aborda la colonización de la vida cotidiana y la relación sociedad-naturaleza en la contemporaneidad, así como la colonialidad del poder, del saber y del ser, apoyada en los aportes de Lefebvre (1978, 1991b), Quijano (2000) y otros autores, para señalar la necesidad de superar la colonialidad impulsada por el deseo de construir un espacio diferencial, otra relación sociedad-naturaleza y otra sostenibilidad. Dicho esto, se examinan brevemente las limitaciones y posibilidades alternativas que han surgido en los últimos años. A continuación, la reflexión se centra en

la interculturalidad de Walsh (2005, 2010) y en la concepción de la relación sociedad-naturaleza del buen vivir (Gudynas, 2011) para evaluar su potencial para un desarrollo humano, social e individual sostenible, que sea propicio para la construcción de una sociedad equitativa según una perspectiva lefebvriana de un espacio diferencial.

Más allá de la naturalización de las ideas, el poder y el saber

El acto de desconcertar un concepto para su transposición de un cuerpo teórico a otro requiere un esfuerzo crítico de reflexión. Se trata de un problema que impregna toda la producción de conocimiento, ya que el conocimiento se produce sobre la base de la combinación del conocimiento previo con nuevos recortes, enfoques e interpretaciones, con otra mirada. Así pues, los conceptos y las categorías pasan por diferentes cuerpos teóricos y diferentes sesgos epistemológicos con significados cambiantes. La producción de conocimientos y prácticas científicas, directa o indirectamente, siempre ha estado atravesada por el ejercicio del poder a lo largo de la historia (Bourdieu, 1989; De Certeau, 2003; Gramsci, 1978, 1979; Lefebvre, 1991b). El poder de legitimarse carece de intelectuales propios con la responsabilidad de elaborar y transmitir una concepción de un mundo hegemónico a imagen y semejanza de las intenciones y necesidades de reproducción de su propio grupo social, coherente con su imagen social (Gramsci, 1978, 1979). Para garantizar su legitimidad, el Estado capitalista (Poulantzas, 1980), los empresarios y las corporaciones necesitan sus propios intelectuales orgánicos (Gramsci, 1979), que producen su propio pensamiento hegemónico con sus representaciones del espacio social (Lefebvre, 1991b).

El pensamiento hegemónico (correspondiente a las representaciones del espacio en la lectura de Lefebvre, 1991b), producido por intelectuales orgánicos al poder, es difundido por el Estado, los medios de comunicación dominantes y busca presentarse como portador de una verdad universal. Sin embargo, al presentarse como un pensamiento único y una verdad universal innegable, se convierte en dogma, ya que “la ciencia se pierde cuando comienza la ideología, y la ideología comienza cuando se toma una sociedad como referencia absoluta, centro de perspectivas iniciales o finales” (Godelier, 1968, pp. 279-280). De esta manera se construye una representación de la realidad que se pretende verdadera y única, aunque haya otras posibilidades de interpretación. A través de representaciones y estereotipos, el pensamiento hegemónico se sumerge en la vida cotidiana, atraviesa las diversas esferas de la vida y la reproducción social y, como no podía dejar de serlo, impregna y contamina el propio conocimiento científico y su producción.

La repetición, la frecuencia y la difusión de ciertos fenómenos generan, por así decirlo, para quienes los experimentan y presencian, una familiaridad, un *déjà vu* con la forma que los fenómenos asumen y se manifiestan. Lo mismo puede decirse de ciertas ideas, nociones y conceptos, como la sostenibilidad, que conquistan una aparente naturalidad, neutralidad y obviedad. El *déjà vu*, la familiaridad con el objeto, lo hace parecer conocido, casi de manera decisiva, como si todo sobre él ya se hubiera dicho y explicado, sin que haya más que decir y hacer. Así se construye una aparente naturalización del objeto. Él se entrafia insidiosamente en el sentido común, no solo como una explicación única, sino como una explicación en apariencia definitiva. Las relaciones de poder que impregnan la sociedad y la vida cotidiana contribuyen a esta naturalización, a este enmarañamiento e incorporación a la vida cotidiana de diferentes hechos, fenómenos e ideas.

La percepción del mundo y de las cosas difiere de un individuo a otro, de una sociedad a otra (Eco, 1971). Esta percepción interfiere no solo con la experiencia vivida y el conocimiento adquirido por cada individuo, sino también con la cultura de una sociedad y las representaciones sociales hegemónicas que definen la forma en que los hombres se relacionan entre sí y con la naturaleza. Cada sociedad, además de producir su propio espacio, construye sus propias representaciones hegemónicas y subversivas del espacio, que informan las prácticas espaciales, el lenguaje y median las relaciones que los hombres establecen entre ellos y la naturaleza para garantizar su propia reproducción material. Y, también allí, se insertan las relaciones de poder, dominación y los factores que garantizan su reproducción. Pues el dominio del espacio y su colonización, por medio de artefactos, representaciones e ideas, constituyen una manifestación explícita de poder para atender a determinados fines estratégicos (Lacoste, 1975, p. 198 y ss.). Estas representaciones, además de impregnar la vida cotidiana, los actos más simples realizados en la vida diaria (prácticas espaciales), pasan no solo por el saber hacer las cosas, sino por el imaginario social (Latouche, 2007) y la producción de conocimiento en sí. Puesto que, históricamente, la confrontación de diferentes concepciones del mundo y de las culturas es una materialización de la lucha por la hegemonía, con el establecimiento del dominio de una nación sobre otras, que se metamorfosea en la imposición de un modo de ser, hacer y pensar de los demás, con la obliteración de las lenguas, las concepciones del mundo y las culturas autóctonas originales (Gramsci, 1999).

El conocimiento científico exige la superación de afirmaciones y hallazgos de sentido común, así como el desafío de las visiones ideológicas (Godelier, 1968, p. 280; Gramsci, 1978) e ideologizantes. Es en este ámbito donde debe entenderse el discurso de desarrollo sostenible que surge con la Conferencia de las Naciones Unidas, lo cual, si bien propone la sostenibilidad económica, ambiental y social, se basa en una concepción hegemónica de la relación hombre-naturaleza, hincada en una ruptura de la interacción hombre-naturaleza introducida por la modernidad occidental. Esta ruptura fue y es necesaria para la acumulación y expansión del capitalismo. En busca de la promesa de la modernidad y la superación del colonialismo pasado, diferentes sociedades y países crearon condiciones generales de producción —y con ello sus historias— sus culturas fueron subsumidas a una visión única y hegemónica del mundo occidental, como si sus diversas culturas y civilizaciones no tuvieran importancia o contribuciones significativas para el avance de la humanidad (Quijano, 2000, 2007; Said, 2003).

Para Mignolo (2000, p. 37), la modernidad europea en América Latina se basó en la colonialidad. Sin embargo, esta colonialidad posterior a Lefebvre (1978) es generalizada y se produce en diferentes grados e intensidades. Así pues, al mismo tiempo que la modernidad surge en la contemporaneidad como horizonte y perspectiva de superación de la colonialidad (presente y pasado), las condiciones generales de acumulación y desarrollo del capitalismo exigen el mantenimiento y la perpetuación de las estructuras de explotación para el mantenimiento de las condiciones generales de acumulación y del llamado tercer mercado de Rosa Luxemburgo (1985).

Por lo tanto, la modernidad que se busca en el capitalismo es dialéctica y contradictoria. A menudo se interpreta como incompleta o no concluyente. Es una modernidad insatisfecha. Su carácter insatisfactorio es indispensable para mantener la posibilidad del desarrollo capitalista y garantizar las estructuras neocoloniales de dominación.

Pensar en la sostenibilidad, que contempla tanto lo humano como lo natural, por lo tanto, demanda comprender que el capitalismo ha colonizado todas las esferas de la vida social para imponer su representación del espacio, requiere entender la colonialidad de la vida social para buscar formas de superarla, y exige otra relación entre la sociedad y la naturaleza.

Sobre la colonización de la vida cotidiana y la relación sociedad-naturaleza

La idea de colonización —entendida como un medio de organizar la dominación, no solo económica, sino también política y cultural— no se limita a la comprensión de las relaciones de dominación durante el período colonial, ni a la del orden mundial y las relaciones internacionales (Kipfer y Goonewardena, 2014, p. 96). De modo que es igualmente pertinente para la reflexión sobre las relaciones que se establecen entre las diferentes esferas de la reproducción social en la contemporaneidad y abre un camino muy interesante para el entendimiento de las relaciones entre los diferentes espacios y esferas de reproducción de la vida social —de la sociedad, la fuerza de trabajo y la familia—, que se establecen con la expansión del capitalismo y la reorganización de los Estados hegemónicos. Lo que se despliega, sine qua non, es una colonización de las representaciones del espacio, de las prácticas espaciales y de los espacios de representación. Según Lefebvre, con el advenimiento del capitalismo, esta colonización se observa en todas las esferas de la vida social y, como no podía ser de otra manera, en la vida cotidiana, que

[...] se convierte en el plano sobre el que se proyectan la luz y la oscuridad, el vacío y el lleno, las fuerzas y las debilidades de esta sociedad. Las fuerzas políticas y las formas sociales convergen en esta orientación: consolidar la vida cotidiana, estructurarla, hacerla funcional. (Lefebvre, 1991a, p. 73)

Se trata de adaptar la producción social del espacio de una sociedad, sus prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación a las necesidades impuestas para la reproducción del capital en otros lugares. Y, por lo tanto, se trata también de adaptar el Estado y las formas de gestión del espacio en los países subordinados no hegemónicos. Así, para Lefebvre (1978) la colonización contemporánea sería una práctica espacial, desde los Estados hegemónicos articulados a organizaciones internacionales, hasta la producción de relaciones territoriales jerárquicas y la subordinación de los países no hegemónicos, a escala mundial. Esta colonización podría pensarse con respecto a todas las esferas y aspectos de la vida social, como una colonización de la vida cotidiana, de las representaciones del espacio y de las prácticas espaciales subordinadas, por ende, de la producción social del espacio (Lefebvre, 1978, p. 170-171), de la relación sociedad-naturaleza y de las representaciones sociales de la naturaleza, con la imposición de una ruptura hombre-naturaleza de acuerdo con el pensamiento fundador de la modernidad occidental. En la misma línea, Ianni (1989) señala la dimensión social de la colonialidad contemporánea.

Las formas de vida y las culturas nativas se revolucionan en las regiones más lejanas. Los bárbaros se ven obligados a civilizarse, asumiendo la barbarie del capital. Los pueblos fetichistas, panteístas e históricamente desnudos que viven en el estado de naturaleza se ven obligados a asimilar el monoteísmo bíblico, la diligencia del trabajo que produce mercancía y ganancia, la disciplina que exige la creación de plusvalía, la religión del capital. (Ianni, 1989, p. 14)

En L'État (1978), Lefebvre señala que

La colonización, semejante a la producción industrial que empezó localizada, se volvió generalizada. Alrededor de los centros no hay nada más que espacios sometidos, explotados y dependientes: espacios neocoloniales. Fuera de los Estados reconocidos, la descolonización política de los imperios europeos es sustituida por una forma de colonización aún más insidiosa: una en la que los Estados dominantes y las multinacionales imponen relaciones de dependencia y jerarquía dentro y fuera de estos llamados nuevos Estados independientes. (Lefebvre, 1978, pp. 178-179)

Ahora bien, las relaciones de subordinación y dependencia no solo se dan en relación con un conjunto de Estados hegemónicos, sino también en relación con empresas, multinacionales y organizaciones multilaterales, que regulan los acuerdos, relaciones y transacciones internacionales a nivel mundial y a diversas escalas, y que estructuran a escala mundial un complejo sistema de dominación y dependencia.

Se configura así una neocolonización que asume diferencias espaciales, etapas heterogéneas de desarrollo, que conforman, a escala global, una relación de poder centro-periferia entre los espacios hegemónicos y subordinados (Lefebvre, 1978, p. 174). Por lo tanto, históricamente, esta (neo)colonización constituiría una práctica persistente de producción de relaciones espaciales jerárquicas que forman parte de la producción social del espacio del capital, con el apoyo de los Estados hegemónicos, ya que el saqueo colonial y la acumulación primitiva son características intrínsecas inherentes al desarrollo capitalista.

Entonces, la colonialidad no se limitaría a un acontecimiento o a un período de la historia de estos países, sino que debería entenderse como una estructura continua a través del tiempo, que adopta nuevas formas, impregna y fundamenta lo que fuimos y lo que somos ahora. Se trata, pues, de una continuidad de relaciones de subordinación espacial, pero constantemente reformuladas, de manera diferente al colonialismo practicado por un Estado hegemónico sobre sus territorios coloniales, porque ese colonialismo tiende a ser sustituido por otras formas de dominación que configurarían una (neo)colonización, que, mutatis mutandi, se transforma en el espacio-tiempo.

Esta colonialidad permanece y persiste como si fuera una rugosidad, en analogía a la idea de Milton Santos que concibe la rugosidad como aquello “que queda del pasado como forma, espacio construido, paisaje, lo que queda del proceso de supresión, acumulación, superposición, con lo que las cosas se sustituyen y se acumulan en todas partes. Las rugosidades se presentan como formas aisladas o como arreglos”, añadiendo en seguida que “sin traducción inmediata, **la rugosidad nos trae los restos de las pasadas divisiones del trabajo** (todas las escalas de la división del trabajo), **los restos de los tipos de capital utilizados, y sus combinaciones técnicas y sociales con el trabajo**” (Santos, 2002, p. 140; el énfasis es nuestro).

La idea de rugosidad permite comprender la colonialidad como una resultante de la combinación de distintas colonizaciones, en la que diferentes formas de colonialidades se superponen y se manifiestan en la cualidad de una colonialidad que combina el pasado y el presente e informa el futuro, ya que define lo que fuimos y lo que somos y lo que podemos llegar a ser. La superación de esta colonialidad exige su comprensión y la búsqueda de la construcción de alternativas que permitan

avanzar hacia otra sociedad.

En esta perspectiva se inserta el pensamiento decolonial de Quijano (2000), para quien la colonialidad sería una lógica arraigada, que impregna la vida cotidiana y marca el ser, el saber y el poder. Una lógica que marca las prácticas espaciales (percibido) presentes y pasadas, así como las representaciones del espacio (concebido) y los espacios de representación (vivido) (Lefebvre, 1991b). Dicha lógica se manifiesta en el mantenimiento del patriarcado, en la defensa del patrimonialismo, en el continuo y secular despojo de la tierra y los recursos naturales, en la falta de acceso a la tierra, en el reducido control sobre la toma de decisiones, en el despojo de la naturaleza, en la extracción de recursos naturales y, sobre todo, en el desprecio a las culturas autóctonas, a lo que se suman los prejuicios y las convenciones sociales discriminatorias en la relación con el otro, el diferente.

Esta colonialidad se despliega en el establecimiento de prácticas sociales, y por lo tanto espaciales, diversas. Ahora, una nueva sociedad, un nuevo espacio, un espacio diferencial en la perspectiva utópica racional de Lefebvre (1969, 1991b) y las concretas utopías cambiantes de Bloch (2004) exigen, por principio, otras prácticas espaciales (Lefebvre, 1991b), que se comprenden desde otra relación sociedad-naturaleza, otra división social del trabajo en la familia y la sociedad, hasta el reconocimiento y respeto de las diferencias de género, raza y clase. Esto, porque la diferenciación racial constituye un elemento fundacional de la colonialidad del poder y un medio de legitimación de las relaciones de dominación colonial, superioridad e inferioridad entre dominantes y dominados (Fanon, 1968; Quijano, 2000, 2007) que se materializa espacialmente con la constitución de espacios segregados. Otra sociedad, otro espacio, exigen también la descolonización de la vida cotidiana, de las prácticas espaciales y, sobre todo, del imaginario de los espacios de representación (Lefebvre, 1991b), dominio potencial de las posibilidades de transformación.

El pensamiento decolonial de Quijano (2000, 2007) y, más tarde, de Walsh (2005, 2010), alcanza esta misma clave, destacando que la colonialidad impregna toda la vida social, como se explicita en el siguiente pasaje:

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social. (Quijano, 2014, p. 285)

La articulación de la concepción de Quijano con la tríada de Lefebvre de concebido, percibido y vivido (1991b) pone de relieve el carácter complejo y general de la subsunción colonial contemporánea que conlleva:

- Una colonialidad de representaciones hegemónicas del espacio (espacio concebido), del poder y del conocimiento hegemónico, fundada en los términos de Quijano (2000, pp. 540-541) en la expropiación de los hallazgos y avances de los colonizados, que son de interés para la acumulación, asociados a la restricción-supresión de las formas nativas de producción de conocimiento y a la imposición de formas hegemónicas de producción.
- Una colonización de los espacios de representación, dominio potencial de transformación

(Lefebvre, 1991b), con el encarcelamiento de lo imaginario y lo vivido, que se manifiesta en la colonialidad y subalternización del ser, con la diferenciación social racial y la deshumanización de los sujetos colonizados, combinada con la represión de la construcción de significados simbólicos y la subsunción de formas autóctonas de subjetividad, objetivación y expresión.

- La colonialidad de la cultura y del conocimiento, con la imposición de las prácticas espaciales (dominio de lo percibido) de la cultura hegemónica (Lefebvre, 1991b, Quijano, 2007) de manera útil para la reproducción de la dominación, empezando por la religión, la relación entre la sociedad y la naturaleza, y a menudo incluso el idioma.

Esta colonización cultural afecta a las prácticas espaciales del pasado, y todo y todos están sometidos a la religión del capital. Así, tanto la relación sociedad-naturaleza como las formas de producir el espacio social y la vida material de la sociedad, la fuerza de trabajo y la familia son cambiadas y colonizadas.

Yves Lacoste (1988, p. 28) ya señalaba que “no se trata solo de destruir o transformar las relaciones ecológicas; se trata de cambiar mucho más ampliamente la situación en la que viven miles de hombres”. Al crear la base para el saqueo y el pillaje del medio ambiente con la subsunción e incluso la destrucción de las relaciones anteriores, la colonización de la relación sociedad-naturaleza es, en sí misma, abrumadora y destructiva. Y en la época contemporánea, con la neoliberalización financiera del espacio social, la explotación de la naturaleza adquiere un fuerte impulso, ya que la naturaleza se convierte en un activo financiero potencial (Limonad, 2019; Sassen, 2016) y en una reserva de valor para el llamado futuro común.

De esta manera, las actuales acciones de apropiación del espacio social e, incluso, de la naturaleza, obedecen a lo que Lacoste llama, al referirse a la acción americana en Vietnam, “una estrategia deliberada y minuciosa, en la que los diferentes elementos están científicamente coordinados, en el tiempo y en el espacio” (Lacoste, 1988, p. 29).

La colonización de los modos de ser cotidianos y de las formas de producción y apropiación del espacio social, se despliega en una colonización de las formas de representación del espacio y de las prácticas espaciales (Mansilla-Quifones e Imilan, 2020). Esto da lugar a múltiples representaciones y prácticas espaciales, en apariencia disociadas (Lacoste, 1988. pp. 48-50) y sin sentido, pero útiles para la acumulación. Además, se hace más difícil la apropiación social del espacio, transmutado en espacio abstracto del capital.

La colonización de un país, de una sociedad, en una óptica lefebvriana, no se realiza solo en el orden lejano (de la reproducción de los medios de producción, del Estado, de las instituciones, de la Iglesia, de las representaciones del espacio), sino también, en particular, en el orden cercano (de la reproducción de la familia, de la fuerza de trabajo, de la vida cotidiana, de los espacios de representación) (Lefebvre, 1969; Limonad y Lima, 2003).

La sociedad colonizada tiende, por tanto, a no producir ya solo su propio espacio social, sino a mimetizar la producción social del espacio hegemónico del colonizador (ahora el capital) y a reproducir así las concepciones y representaciones hegemónicas imperantes. Estas tienen el potencial de interferir

en lo vivido, percibido y concebido, así como poseen la capacidad de obstruir las especificidades locales y suprimir las identidades sociales.

El imaginario social, la esfera de los espacios de representación (Lefebvre, 1991b), permanece como el reducto de la contestación social, de la posibilidad de transformación, como el germen del cambio futuro y de la producción de un espacio diferencial con potencial para superar el espacio abstracto del capital.

De manera similar a esta colonización, según Randolph (2018), existe la colonización del mundo de la vida por sistemas e instituciones, con una superposición del espacio económico al espacio vivido. La vida, por lo tanto, se reduce a un mero cálculo económico de los medios de subsistencia. Randolph (2018) señala que habría una inversión de valores, en la que la vida es equiparada al consumo, por lo que el aumento de los ingresos se traduciría en un incremento del consumo y una mayor satisfacción, aunque sea efímera.

Por la decolonización de la vida cotidiana y otra sostenibilidad

Pensar en la sostenibilidad desde la perspectiva del derecho a la ciudad, y de otra sociedad equitativa que contemple la diferencia, requiere decolonizar la vida cotidiana y superar la colonialidad impuesta de las representaciones del espacio y los espacios de representación. Requiere imaginar otra modernidad y otro desarrollo, otro espacio social, y para ello es esencial explorar propuestas alternativas.

Pensar en otra modernidad reclama comprender, desde una perspectiva crítica, que si la idea de modernidad se basa en la novedad, en el avance racional, científico y secular con todos sus desarrollos, entonces sería un fenómeno posible en cualquier sociedad en cualquier momento (Quijano, 2000). De modo que, la modernidad no sería un advenimiento exclusivo de las sociedades y países hegemónicos y podría ser concebida como un potencial inmanente en cualquier sociedad y cultura.

La posibilidad de avanzar y construir otro espacio social, un espacio diferencial, a partir de otro desarrollo más humano, sostenible y solidario para los países del llamado sur global, se encontraría aparentemente en la decolonización de la vida cotidiana, de las prácticas espaciales y en la búsqueda de alternativas a los enfoques duales, mecánicos y reduccionistas del desarrollo. Alternativas con potencial para movilizar la acción social y abrir caminos a otras prácticas espaciales basadas en otra relación sociedad-naturaleza; una relación no expoliadora que supere la ruptura entre el humano y la naturaleza impuesta por la modernidad occidental.

Es imperativo atreverse a pensar en el futuro y buscar posibilidades alternativas de emancipación y cambio, que privilegien la solidaridad, el reconocimiento de la diferencia y la diversidad, así como la empatía con los demás. Porque, según Lefebvre

Lo que la "izquierda", con la excepción de unas pocas personas, ha estado proponiendo durante años es lo mismo que el Gobierno ha estado proponiendo (con el compromiso de que hará más y mejor). [...] La izquierda no ha propuesto ningún nuevo concepto de sociedad, de Estado [...] por lo tanto, se sitúa en el terreno de aquellos contra los que lucha. (Lefebvre, 1976, p. 126)

Pensar en alternativas igualitarias, pensar en otra sostenibilidad exige abdicar de los postulados dogmáticos e ideológicos que legitiman la dominación, el mantenimiento de la explotación, que no contemplan efectivamente lo social y obstaculizan el cambio.

Al igual que Lefebvre, Walsh entiende que la búsqueda de alternativas es apremiante ya que “aparentemente los impulsos europeos para humanizar el capitalismo y su proyecto neoliberal están surtiendo efecto” (Walsh, 2010, p. 20). Por ello, es urgente hacer esfuerzos para combinar diferentes puntos de vista, alcanzar nuevos niveles de comprensión y para avanzar en la producción de un espacio diferencial, desde la perspectiva del derecho a la ciudad, del derecho a la vida, hacia otra sociedad más justa, equitativa y menos desigual.

Siguiendo esta línea de razonamiento, la posibilidad potencial de transformación social se encontraría en la vida cotidiana, en la escala de reproducción de la familia, de la fuerza de trabajo, en los espacios de representación, en el imaginario de la vida social, y en las prácticas espaciales subordinadas. Por ende, para cambiar y poder avanzar, es necesario explorar en profundidad la vida cotidiana en busca de posibilidades capaces de provocar cambios en las prácticas espaciales y en la reproducción social de la vida cotidiana, así como capaces de apuntar a futuros alternativos, más progresistas, democráticos e igualitarios. Pero esto debe hacerse desde una perspectiva crítica, porque “la vida cotidiana bajo el capitalismo está impregnada de posibilidades y esfuerzos utópicos, tanto reaccionarios como progresistas con ramificaciones premonitorias, benignas o emancipadoras” (Brenner, 2002, p. 802,).

La decolonización de la vida cotidiana es urgente, porque ahora, en la época contemporánea, “el Estado unifica todas las formas, la de los intercambios y las mercancías, la de los contratos, la de las leyes. Al homogeneizar las identidades, el Estado aplasta lo que se le resiste; hace desaparecer las diferencias” (Lefebvre, 2001, p. 774), al mismo tiempo que encubre y enmascara las clases sociales. Sin embargo, cabe señalar que el Estado no está solo, sino que está acompañado por los medios de comunicación, las instituciones y las empresas, que amplían sus representaciones, su poder y penetran profundamente en la vida cotidiana a diversas escalas. Así, se colonizan con representaciones hegemónicas, el dominio de lo concebido, los espacios de representación, el dominio de lo imaginario, la posibilidad de insurgencia, de lo vivido, de la vida cotidiana, lo que pone en riesgo las posibilidades de confrontación y resistencia, con la obliteración del derecho a la ciudad, porque

[...] una vez constituido, este Estado funciona como un sistema. Se reproduce en las relaciones de dominación; dispone de un poder ilimitado para constreñir a sus ciudadanos; por lo tanto, puede paralizar todas sus iniciativas. Tal es el peligro que amenaza al mundo moderno y contra el que hay que luchar a toda costa. (Lefebvre, 2001, p. 774)

En varios países del sur global, en los dos últimos decenios, han surgido varias propuestas alternativas que no solo comparten la crítica de los diversos sesgos del desarrollo económico, sino que también dan prioridad al carácter social del desarrollo para fomentar y fortalecer las potencialidades, capacidades y necesidades de los seres humanos en las relaciones que establecen entre ellos y la naturaleza, caracterizadas como desarrollo humano sostenible. Entre estas alternativas, se destacan las siguientes:

- Las iniciativas de la economía social y solidaria, orientadas por la solidaridad social (Coraggio, 2007, p. 37) y por la comprensión de que todos los hechos económicos son sociales, con imbricaciones en la relación entre la sociedad y la naturaleza y en la dimensión cultural y simbólica de la vida social (Coraggio, 2018, p. 14).
- El “bienestar” y el florecimiento humano, en una línea relacional entre lo material y lo subjetivo, que combina lo emocional, psicológico y social, dirigido al bienestar colectivo basado en la salud mental y la autoaceptación de los individuos (Keyes, 2002, pp. 208-210).
- El ubuntu: término xhosa sudafricano, basado en la corresponsabilidad social de los individuos en la construcción del bienestar colectivo: “una persona es una persona a través de otras personas” (Alcantara y Sampaio, 2017; Amaro, 2017).
- La “felicidad interna bruta”, de inspiración budista; proclamada por el Rey de Bhután e institucionalizada por las Naciones Unidas, entiende que el bienestar material debe acompañarse de un desarrollo espiritual basado en nueve requisitos (bienestar psicológico, salud, uso del tiempo, vitalidad de la comunidad, educación, cultura, medio ambiente, gobernanza, nivel de vida) (Naciones Unidas, 2011).
- El buen vivir (sumak kawsay) propone organizar y construir un sistema de conocimiento y vida basado en la comunión de los humanos con la naturaleza y en una armoniosa totalidad espacio-temporal de la existencia. Incorporado en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, se guía por el horizonte epistemológico de los pueblos originarios y los descendientes de la diáspora africana, con la propuesta de abrir una agenda para la acción de la sociedad y el Estado en la construcción de “nuevos mundos” (Acosta, 2016).
- La interculturalidad: propuesta que no está dada ni existe a priori, es decir, es un proyecto y un proceso continuo a construir, como práctica social de abajo hacia arriba, para establecer “una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes; una interacción que parte del conflicto inherente en las asimetrías sociales, económicas, políticas y del poder” (Walsh, 2005a, p. 45).

La mayoría de estas iniciativas están institucionalizadas, en diversos grados e intensidades, o fagocitadas por el Estado o los organismos multilaterales. Aunque algunos contribuyen a la emancipación ciudadana y ofrecen alternativas para la autogestión de la producción y para la construcción de relaciones anticapitalistas basadas en la solidaridad, a pesar de sus buenas intenciones, muchos siguen atados al condicionamiento económico de la lógica capitalista, sin llegar a tocar sus contradicciones fundacionales. El “bienestar” y el ubuntu se presentan como alternativas relacionales de aspecto psicosocial, que no necesariamente conducen a un cambio en el statu quo. Mientras que la “felicidad interna bruta” y el “buen vivir” abogan por otra relación humano-naturaleza, que rompe con la perspectiva antropocéntrica y hace hincapié en el equilibrio entre el buen vivir y la sostenibilidad de la naturaleza (Gudynas, 2011; Walsh, 2005a, 2010).

La institucionalización estatal de estas iniciativas, de la “felicidad interna bruta” como política de Estado y del “buen vivir” de origen indígena en las Constituciones de Ecuador y Bolivia, compromete, en parte, su potencial para contemplar de manera diferente las capacidades y posibilidades alternativas de la vida social colectiva. Esto es consonante con la opinión de Walsh, para quien la imposición del buen vivir por parte del Estado al conjunto de la sociedad ha permitido su articulación con ideas ajenas al desarrollo humano sostenible y cuestiona “si el buen vivir se está convirtiendo en otra herramienta

discursiva y un término cooptado funcional para el Estado y sus estructuras, con poca o ninguna importancia para la transformación intercultural, interepistémica y plurinacional real” a la vez que, dada su incorporación, “en este sentido, el buen vivir como desarrollo es el Estado. Y es el Estado el que significa en términos tecnocráticos, económicos y humanísticos lo que es el desarrollo y el buen vivir” (Walsh, 2010, p. 20).

La comprensión de Walsh (2010) del rol y la intervención del Estado está en línea con la de Lefebvre (2001, p. 774), para quien “no hay un ‘buen Estado’; hoy en día no hay ningún Estado capaz de evitar avanzar hacia este resultado lógico: el modo de producción estatal; y por eso el único criterio de la democracia es la prevención de dicho resultado”. Aquí es donde sobresale la interculturalidad que parte del cuestionamiento de las disciplinas y estructuras dominantes, ya que busca la transformación y construcción de estructuras, instituciones, relaciones sociales, y también de diferentes formas y condiciones de pensamiento (Walsh, 2005a, p. 46), de abajo hacia arriba, a partir de una interacción de saberes subalternos y hegemónicos.

Por la decolonización de la vida cotidiana y otra sostenibilidad

A continuación se explora en detalle la interculturalidad propuesta por Walsh (2005, 2010) y las potencialidades del buen vivir como práctica no institucionalizada, ya que frente a las otras alternativas señaladas me parece la opción que presenta una potencialidad capaz de conjugar la perspectiva de transformación social y de producción de otro espacio, propuesta por Lefebvre (1991b) y Bloch (2004), con la necesaria superación de la colonialidad de la vida cotidiana, basada en el ser, el saber y el hacer de Quijano (2000). En definitiva, la interculturalidad, como proceso, puede contribuir a reconstruir y hacer visibles otras lógicas y modos de pensar que el poder dominante busca invisibilizar, aplastar, eliminar, controlar y ocultar, por lo que tendría el potencial de crear condiciones para combinar la producción de un espacio diferencial, que demanda otras representaciones y prácticas espaciales (Lefebvre, 1991b) con la (re)formulación permanente de un proyecto de otra sociedad, fundado en el aquí y el ahora (Bloch, 2004).

Al definir la interculturalidad, Walsh la distingue de la multiculturalidad y de la pluriculturalidad. Entiende así que la multiculturalidad se referiría a la multiplicidad de culturas existentes en una sociedad, que no necesariamente se relacionan. Tiene por referencia el ideario de libertad, igualdad y fraternidad del Estado liberal burgués, de modo que “la tolerancia del otro es considerada central, como valor y actitud para que la sociedad funcione sin mayor conflicto [... y oculta] las desigualdades sociales, así que deja intactas las estructuras y las instituciones que privilegian a unos sobre otros” (Walsh, 2005a, p. 45). En cuanto a la pluriculturalidad, sería el “reflejo de una convivencia histórica entre pueblos indígenas y pueblos afros con blancos mestizos”. Pese a que reconoce la diversidad existente en un país, funciona como un proceso de pista única, pues opera desde una óptica sesgada por imposición de la cultura hegemónica y nacional sobre las culturas indígenas y negras, por lo que no proporciona un repensamiento del país o de sus instituciones y estructuras (Walsh, 2005a, p. 45).

La interculturalidad no se limitaría entonces solo al descubrimiento y tolerancia del otro —propio de la multiculturalidad— ni tampoco al reconocimiento, la aceptación y la adición de la diferencia —rasgo característico de la pluriculturalidad. Para Walsh (2005a, 2010) la interculturalidad se referiría a un

marco complejo de interacciones equitativas sin deificar y/o desconcertar las identidades o verlas como atributos étnicos inquebrantables.

El concepto de interrelación e intercambio equitativo de conocimientos y prácticas culturales diferentes y asimétricas, como imperativo para la construcción de otras prácticas y conocimientos distintos, está en consonancia, por así decirlo, con la perspectiva planteada por Lefebvre de la construcción de un espacio diferencial, así como con la concepción de Quijano (2000) de la colonialidad del ser, el saber y el hacer. Dado que la producción de un espacio diferencial exige, por principio, otras prácticas espaciales (hacer - percibir), que requieren otras representaciones del espacio (conocer - concebir) y otros espacios de representación (ser - vivir).

La interculturalidad surge como una alternativa que puede articular la perspectiva utópica de Lefebvre (1991b), de la producción de un espacio diferencial, basado en otras prácticas espaciales que exigen otro cotidiano. E, igualmente, muestra potencial para articularse al horizonte de la utopía concreta y al “aún no” (noch nicht) de Bloch (2004), como algo esquivo, que se (re)construye y elabora en cada momento del presente con una mirada hacia el futuro. Esto, de acuerdo a la interculturalidad de Walsh (2005a, 2005b, 2010), por:

1. Presentar un carácter alternativo, permanente y en proceso de construcción, y no constituir un producto en sí mismo, sino una práctica procesual de otra forma de ser, pensar y actuar que se construye en el juego político, poco a poco.
2. Configurarse como un proceso que se construye en la práctica, de abajo hacia arriba, en las prácticas cotidianas de los grupos no hegemónicos, lo que va en contra de su institucionalización por parte del Estado.
3. Cuestionar las premisas hegemónicas consagradas, en las que el ser, saber y hacer conocimiento de los nativos y/o de las clases subalternas son ignorados, vueltos invisibles y asociados con el pasado.

En la perspectiva de la decolonización de la vida cotidiana y de la producción de otras prácticas espaciales necesarias para la producción de un espacio diferencial, la interculturalidad asume un rasgo procedimental y socioeducativo hacia la emancipación social. Esto, pues permite la adopción de caminos, ritmos y soluciones diversas en función de los contextos y las especificidades socioculturales de los distintos grupos sociales en contextos diferentes, en contraste con la uniformidad de los modelos institucionalizados impuestos desde arriba. Además, al ser una práctica social (espacial) que se construye de abajo hacia arriba, la interculturalidad de Walsh (2005a, 2005b, 2010) puede entenderse como una posibilidad de la perspectiva de decolonización de la vida cotidiana, de las prácticas espaciales subordinadas y de la superación de la ruptura social-natural, lo que daría otro carácter a la sostenibilidad.

Al proponerse como una confrontación étnica, estratégica y política con la producción hegemónica del conocimiento, la interculturalidad podría entenderse como una lucha de posiciones. Dado que, según Gramsci (1999), toda forma de expresión social (lenguaje, representaciones, etc.) constituye una manifestación de una determinada concepción del mundo, la interculturalidad de Walsh debe interpretarse como parte del proceso de construcción de una contrahegemonía, que tiene por objeto hacer visibles las diversas concepciones del mundo y las prácticas sociales de aquellas concepciones y

prácticas hegemónicas, así como potenciar a las clases subalternas para que puedan

[...] elaborar su propia concepción del mundo de manera consciente y crítica [...] elegir el propio ámbito de actividad, participar activamente en la construcción de la historia y del mundo, ser guía de sí mismas y no aceptar ya desde fuera, de manera pasiva y servil, la marca de la propia personalidad. (Gramsci, 1999, pp. 94-95)

Así, para Walsh (2005a, 2005b, 2010) la sostenibilidad estaría asociada al desarrollo humano individual y social, en una perspectiva relacionada con los modos de vida y la reproducción de la vida cotidiana, a partir de su estudio de la condición de existencia y las estrategias de supervivencia de los movimientos sociales y grupos sociales nativos e indígenas subsumidos históricamente a la colonialidad.

Por consiguiente, según Walsh (2010, p. 16) la posibilidad de desarrollo humano y social no residiría en la sociedad misma, ni dependería de la transformación de las instituciones y estructuras sociales, sino más bien de los individuos en sus comunidades, en la forma en que asumen el control de sus vidas y actúan sobre sus condiciones de vida. Y, habría que añadir, la forma en que los individuos toman conciencia de sí mismos y se organizan para transformar sus vidas.

Aunque la interculturalidad armonice con el concepto de buen vivir como postura decolonial crítica para el desarrollo sostenible, que se encarna en una práctica social, en construcción, relativa al bienestar de los individuos en un entorno colectivo cultural-natural específico, Walsh (2010) echa un vistazo crítico a su institucionalización, que va en contra de su propio principio de ser una práctica social en construcción continua, de abajo hacia arriba y no una práctica social estandarizada y definida por el Estado. Sin embargo, no es apropiado tirar al niño con el agua del baño, hay que considerar que el buen vivir no tiene una definición única, y en la práctica “esta noción es parte integral de la cosmovisión, cosmología o filosofía de los pueblos indígenas del Abya Yala, pero también, y de una manera ligeramente diferente, de los descendientes de la diáspora africana” (Walsh, 2010, p. 18).

Para Gudynas (2011), el buen vivir es un nuevo paradigma de bienes comunes sociales y ecológicos, culturalmente sensible a pensar y practicar alternativas de una “biocivilización” en la que “el dualismo clásico que separa la sociedad de la naturaleza desaparece de esta perspectiva, ya que una contiene a la otra, y no son separables” (p. 444), pues en las concepciones nativas y originales el buen vivir

[...] denota, organiza y construye un sistema de conocimiento y vida basado en la comunión del hombre y la naturaleza y la totalidad espacio-tiempo-armónica de la existencia. Es decir, sobre la necesaria interrelación entre los seres, el conocimiento, la lógica y la racionalidad del pensamiento, la acción, la existencia y la vida. (Walsh, 2010, p. 18)

Así pues, el buen vivir requiere una postura ética diferente con la naturaleza, en la que la naturaleza pase a formar parte de la vida social; lo que va en contra de la relación actual entre la sociedad y la naturaleza, basada en las actividades extractivas (minería, exploración de hidrocarburos, agricultura, silvicultura y pesca) a escala industrial.

Hacia un futuro más humano y equitativo

Pensar en otra sostenibilidad y en otro desarrollo más humano y equitativo exige no solo abdicar del paradigma hegemónico de la sostenibilidad basado en el “régimen universal y dominante del mercado como medida de todas las cosas, como principio organizador del mundo globalizado y del significado mismo de la existencia humana” (Leff, 2008, p. 33), sino también ir más allá de la mejora de las condiciones de vida de la población y del aumento de la accesibilidad a los bienes, equipos y servicios. Por lo tanto, otra sostenibilidad, otro desarrollo, otro paradigma, requieren el reconocimiento y el respeto de la diversidad social, las especificidades territoriales, el derecho a la diferencia y las afirmaciones de identidad; así como una relación sociedad-naturaleza que no sea espoliativa y una actitud más profunda y respetuosa hacia las diferentes formas de ser, saber y hacer.

En este sentido, la interacción buen vivir-interculturalidad, como práctica espacial en construcción, podría ser asumida como una perspectiva interesante para la construcción de otras prácticas espaciales y para el empoderamiento de grupos sociales no hegemónicos, dando lugar a cambios en las relaciones sociales y políticas y a un paradigma alternativo de desarrollo humano y sostenibilidad, capaz de contribuir a la producción de otras representaciones del espacio y de un espacio diferencial. Por su calidad de práctica vivida y transformación socioecológica, el buen vivir no consiste solo en un movimiento para retomar la economía de otras maneras y el desarrollo económico, aunque promueve, alienta y conecta con movimientos de solidaridad y colaboración a diferentes escalas. De hecho, el buen vivir, no institucionalizado, basado en la interculturalidad como práctica social en la vida cotidiana, de abajo hacia arriba, puede contribuir finalmente a redefinir y politizar la sostenibilidad a partir de la transformación de los paradigmas actuales: una sostenibilidad del desarrollo humano basada en el respeto a la diversidad y la diferencia. Y, quizás, pueda permitir la construcción de otro conocimiento (episteme) a través de la interacción y combinación de diferentes conocimientos, no solo bajo los lineamientos de la modernidad y la racionalidad occidental hegemónica, que contemplen nuevos principios éticos, valores culturales y potenciales productivos (Latouche, 2007; Leff, 2000).

LISTA DE REFERENCIAS

- Acosta, A. (2016). O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. *Autonomia Literária*, Elefante.
- Alcantara, L. C. y Sampaio, C. A. (2017). Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? *DeMA: Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 40, 231-251. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v40i0>
- Alimonda, H. (coord.). (2011). La naturaleza colonizada. *Ecología política y minería en América Latina*. Ciccus, CLACSO.
- Amaro, R. R. (2017). Desenvolvimento ou Pós-Desenvolvimento? Des-Envolvimento e... *Noflay! Cadernos de Estudos Africanos*, (34), 75-111. <https://doi.org/10.4000/cea.2335>
- Bhabha, H. K. (1993). Culture's in Between. *Artforum*, 32(1), 167-214. <https://www.artforum.com/print/199307/culture-s-in-between-60599>
- Bloch, E. (2004). El principio esperanza. Trotta.
- Bourdieu, P. (1989). O poder simbólico. Bertrand Brasil.
- Brenner, N. (2002). State Theory in the Political Conjuncture: Henri Lefebvre's "Comments on a New State Form". *Antipode*, 33(5), 783-808. <http://dx.doi.org/10.1111/1467-8330.00217>
- Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, CNUMAH. (1972, 16 de junio). Declaration of the United Nations Conference on the Human Environment, Stockholm 5-16 June 1972 (A.CONF.48/14/Rev.1). Naciones Unidas.
- Coraggio, J. L. (2007). La economía social y la búsqueda de un programa socialista para el siglo XXI. *Revista Foro*, (62), 37-64.
- Coraggio, J. L. (2018). Potenciar la Economía Popular Solidaria: una respuesta al neoliberalismo. *Otra Economía*, 11(20), 4-18. <https://www.revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/14771>
- De Certeau, M. (2003). A invenção do cotidiano. Vozes.
- Dussel, E. (1994). 1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. La Paz: Plural.
- Eco, U. (1971). A estrutura ausente. Perspectiva.
- Escobar, A. (1995). *Encountering Development*. Princeton University Press.
- Escobar, A. (1997). The making and unmaking of the third world through development. En M. Rahnema y V. Bawtree (eds.), *The Post-Development Reader* (pp. 85-93). Zed Books.
- Escobar, A. (2011). Ecología política de la globalidad y la diferencia. En Alimonda, H. (coord.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina* (pp. 61-92). Ciccus, CLACSO.
- Esteve, G. (2007). Development. En W. Sachs (ed.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (pp. 26-37). Witwatersrand University Press.
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da Terra*. Civilização Brasileira.
- Godelier, M. (1968). Rationalité et irrationalité en économie. Maspero.
- Gómez-Contreras, J. (2014). Del desarrollo sostenible a la sustentabilidad ambiental. *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, 22(1), 115-136. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90931814009>
- Gramsci, A. (1978). *Concepção dialética da história*. Civilização Brasileira.
- Gramsci, A. (1979). Os intelectuais e a organização da cultura. Civilização Brasileira.
- Gramsci, A. (1999). *Cadernos do cárcere*. Civilização Brasileira.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, (4), 17-48. <https://doi.org/10.25058/20112742.245>
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*, 54(4), 441-447. <https://doi.org/10.1057/dev.2011.86>
- Guha, R. (1988). On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. En R. Guha y G. C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies* (pp. 35-44). Oxford University Press.
- Ianni, O. (1989). A Sociologia e o mundo moderno. *Tempo Social*, 1(1), 7-27. <https://doi.org/10.1590/ts.v1i1.83315>
- Imilan, W., Mansilla-Quiñones, P., Lemun, V., & Millaleo, A. (2023). Coexistencia de urbanidades más allá de la planificación moderna. *Resistencias y disputas mapuche en la Araucanía urbana*. *Revista INVI*, 38(108), 75-98.
- Keyes, C. (2002). The mental health continuum: From languishing to flourishing in life. *Journal of Health and Social Behavior*, 43(2), 207-222. <https://doi.org/10.2307/3090197>
- Kipfer, S. y Goonewardena, K. (2014). Henri Lefebvre and 'Colonization': From Reinterpretation to Research. En

- L. Stanek, C. Schmid y Á. Moravánszky (eds.), *Urban Revolution Now: Henri Lefebvre in Social Research and Architecture* (pp. 93-109). Ashgate.
- Lacoste, Y. (1975). *Geografia do subdesenvolvimento*. Difel.
- Lacoste, Y. (1988). *A Geografia — Isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*. Papirus.
- Lander, E. (comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Latouche, S. (2007). *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Icaria.
- Lefebvre, H. (1969). *O direito à cidade*. Documentos.
- Lefebvre, H. (1976). *The Survival of Capitalism: Reproduction of the Relations of Production*. St. Martin's Press.
- Lefebvre, H. (1978). *De L'État* (Vol. 4). Union Générale des Éditions.
- Lefebvre, H. (1991a). *A vida cotidiana no mundo moderno*. Ática.
- Lefebvre, H. (1991b). *The Production of Space*. Blackwell.
- Lefebvre, H. (2001). *Comments on a New State Form*. *Antipode*, 33(5), 769-782. <https://doi.org/10.1111/1467-8330.00216>
- Lefebvre, H. (2009). *State, Space, World. Selected Essays*. University of Minnesota Press.
- Leff, E. (2000). *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidad, complejidad, poder*. Siglo XXI.
- Leff, E. (2008). *Discursos sustentables*. Siglo XXI.
- Limonad, E. (2007). *A natureza da questão ambiental contemporânea: subsídios para um debate*. *Geografias*, 3(1), 7-23. <https://doi.org/10.35699/2237-549X..13214>
- Limonad, E. (2013a). *A insustentável natureza da sustentabilidade. Da ambientalização do planejamento às cidades sustentáveis*. *Cadernos Metrópole*, 15(29), 123-142. <https://revistas.pucsp.br/metropole/article/view/15819/11843>
- Limonad, E. (2013b). *Em busca do paraíso: algumas considerações sobre o desenvolvimento*. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, 15(1), 125-138. <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2013v15n1p125>
- Limonad, E. (2019). *Que diabos está havendo? Algumas breves considerações sobre a neoliberalização do espaço social*. En E. Castro (coord.), *Pensamento crítico latino-americano: reflexões sobre políticas e fronteiras* (pp. 225-252). Annablume.
- Limonad, E. (2021). *Por uma outra sustentabilidade um diálogo entre Lefebvre e o pensamento decolonial*. *Boletim Goiano de Geografia*, 41.
- Limonad, E. y Lima, I. G. de. (2003). *Entre a ordem próxima e a ordem distante: contribuições a partir da obra de Henri Lefebvre*. En E. Limonad (comp.), *Entre a ordem próxima e a ordem distante: contribuições a partir do pensamento de Henri Lefebvre* (pp. 15-33). UFF, GECEL.
- Lugones, M. (2010). *Toward a Decolonial Feminism*. *Hypatia*, 25(4), 742-759. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>
- Luxemburgo, R. (1985). *A acumulação do capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. Nova Cultural.
- Maldonado-Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Siglo del Hombre.
- Mansilla-Quiñones, P.; Imilan, W. (2020). *630. Colonialidad del poder, desarrollo urbano y desposesión mapuche: urbanización de tierras mapuche en la Araucanía chilena*. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 24.
- Mignolo, W. (2000). *Diferencia colonial y razón postoccidental*. En S. Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (pp. 3-28). Centro Editorial Javeriano.
- Mignolo, W. (2005). *Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógicas de la colonialidad y postcolonialidad imperial*. *Tabula Rasa*, (3), 47-72. <https://doi.org/10.25058/20112742.228>
- Naciones Unidas. (2011, 25 de agosto). *Happiness: towards a holistic approach to development: resolution / adopted by the General Assembly (A/RES/65/309)*. Naciones Unidas.
- Poulantzas, N. (1980). *O Estado, o poder, o socialismo*. Graal.
- Quijano, A. (2000). *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580. http://muse.jhu.edu/journals/nep/summary/v001/1.3_quijano.html
- Quijano, A. (2007). *Coloniality and modernity /rationality*. *Cultural Studies*, 21 (2), 168-178. <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder y clasificación social*. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la*

- dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder (pp. 285-326). CLACSO.
- Randolph, R. (2018). Espaço de vida, espaço econômico e as contradições no desenvolvimento regional. *Novos Cadernos NAEA*, 21(2), 57-77. <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v21i1.5806>
- Sachs, W. (1998). La anatomía política del desarrollo sostenible. En W. Sachs, J. Carrizosa, M. Ramírez-Villegas, G. Márquez, A. Ángel-Maya, y E. Hernández-Betancur, *La gallina de los huevos de oro: debate sobre el concepto de desarrollo sostenible* (pp. 15-43). Ecofondo-CEREC.
- Sachs, W. (2007). Introduction. En W. Sachs, *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (pp. 1-5). Witwatersrand University Press.
- Said, E. W. (2003). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Companhia das Letras.
- Santos, M. (2002). *A natureza do espaço*. Edusp.
- Sassen, S. (2016). *Expulsões: Brutalidade e complexidade na economia global*. Paz e Terra.
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, 39, 297-364. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010>
- Walsh, C. (2005a) Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signo y Pensamiento*, 24(46), 39-50.
- Walsh, C. (2005b). (Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad. En C. Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 13-35). Abya-Yala.
- Walsh, C. (2010) Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*, 53(1), 15-21. <https://doi.org/10.1057/dev.2009.93>