

DESCOLONIZANDO A JUSTIÇA TERRITORIAL

Ivaldo Lima

Universidade Federal Fluminense
ivaldogeo@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8282-3259>

Recibido: 8 febrero 2023; Devuelto para correcciones: 30 enero 2024; Aceptado: 30 mayo 2024

Descolonizando a justiça territorial (Resumen)

No artigo, a justiça territorial é concebida como a situação socioespacial na qual os vetores que promovem espaços opressores são, efetivamente, combatidos e eliminados ou, idealmente, não existem. A relação entre geografia e ética fundamenta a abordagem ensejada ressaltando o reconhecimento do outro como sujeito legítimo na formação de uma sociedade decente. A questão central gira em torno da crítica à colonialidade da justiça territorial. O conceito de justiça territorial é tratado na perspectiva epistêmica do giro decolonial, reconhecendo as marcas estruturais da ferida moderno-colonial na produção social do espaço. Articula-se a aproximação entre a opção decolonial e a pedagogia das encruzilhadas visando à construção de uma contraepistemologia do Sul, na interface de cosmovisões latino-americana e africana. Por fim, mobilizam-se as noções de comum, bem viver e convivialidade para consubstanciar a leitura da decolonialidade da justiça territorial, com o objetivo de confrontar a matriz capitalista moderno-colonial patriarcal, racista, heteronormativa.

Palavras-chave: Colonialidade; Justiça territorial; Comum; Bem viver; Convivialidade

Descolonitzant la justícia territorial (Resum)

En l'article, la justícia territorial es concep com la situació socioespacial en què els vectors que promouen espais opressors són, efectivament, combatuts i eliminats o, idealment, no existeixen. La relació entre geografia i ètica fonamenta l'enfocament destacant el reconeixement de l'altre com a subjecte legítim en la formació d'una societat decent. La qüestió central gira al voltant de la crítica a la colonialitat de la justícia territorial. El concepte de justícia territorial es tracta des de la perspectiva epistèmica del gir decolonial, reconeixent les marques estructurals de la ferida modern-colonial en la producció social de l'espai. S'articula l'aproximació entre l'opció decolonial i la pedagogia de les encreuades amb l'objectiu de construir una contraepistemologia del Sud, a la interfície de cosmovisions llatinoamericanes i africanes. Finalment, es mobilitzen les nocions de comú, bon viure i convivialitat per consubstanciar la lectura de la decolonialitat de la justícia territorial, amb l'objectiu de confrontar la matriu capitalista modern-colonial patriarcal, racista i heteronormativa.

Paraules clau: Colonialitat; Justícia territorial; Comú; Bon viure; Convivialitat

Decolonizing territorial justice (Abstract)

In the article, territorial justice is conceived as the socio-spatial situation in which the vectors that promote oppressive spaces are, effectively, combated and eliminated or, ideally, do not exist. The relationship between geography and ethics underlies the proposed approach, highlighting the recognition of the other as a legitimate subject in the formation of a decent society. The central issue is the critique of the coloniality of territorial justice. The concept of territorial justice is treated from the epistemic perspective of the decolonial turn, recognizing the structural marks of the modern-colonial wound in the social production of space. The rapprochement between the decolonial option and the pedagogy of the crossroads is articulated, aiming at the construction of a counter-epistemology of the South, at the interface of Latin American and African worldviews. Finally, the notions of common, "bien vivir", and conviviality are mobilized to substantiate the interpretation of the decoloniality of territorial justice, with the aim of confronting the patriarchal, racist, heteronormative modern-colonial capitalist matrix.

Key-words: Coloniality, Territorial justice, Common, Good life, Conviviality

Uma das vantagens do projeto acadêmico-político da descolonialidade reside na sua capacidade de esclarecer e sistematizar o que está em jogo, elucidando historicamente a colonialidade do poder, do ser e do saber e nos ajudando a pensar em estratégias para transformar a realidade. (Bernardino-Costa et al. 2020, 10)

Em primeiro lugar, neste texto, ensaiamos uma aproximação entre o conceito de justiça territorial e o pensamento decolonial para esclarecer e sistematizar melhor o que está em jogo. Acatamos que a colonialidade consiste numa lógica inerente à modernidade inaugurada com a expansão europeia do século XVI, trazendo em seu bojo um conjunto de impactos nocivos à ética que concebe o outro como interlocutor legítimo numa economia política de trocas simbólicas e materiais. A colonialidade é “uma matriz, isto é, um tipo de estrutura trans-histórica de dominação” (Añon 2021, 103). Por conseguinte, a opção decolonial exige uma descolonização epistêmica que liberte o pensamento latino-americano do *carrego colonial* e coloque em prática uma visão de mundo em que outros mundos sejam possíveis ou, em outras palavras, uma visão de mundo em que o mundo do outro seja possível. A opção decolonial consiste, então, numa luta contra a lógica da colonialidade constitutiva da retórica da modernidade que lhe corresponde; enfim, trata-se de uma luta contra os efeitos da moderno-colonialidade. No pensamento latino-americano, é possível identificar claramente a valorização de uma pluralidade epistêmica com a qual se exerce a capacidade de ver e fazer de uma perspectiva outra de combate ao metarrelato colonial e imperial da modernidade (Lander 2005, 34).

A justiça territorial é um horizonte de desejo formado na interface da Geografia com a Ética. No rastro de uma geografia moral, a justiça territorial adquire grandeza civilizacional e potencial político para a produção de uma sociedade eticamente situada e democraticamente orientada. Por isso, a contextualização do debate sobre a justiça territorial no pensamento decolonial fortalece ainda mais a grandeza e o potencial referidos. Descolonizar a justiça territorial implica desvelar as armadilhas epistêmicas que insistem em perpetuar os efeitos perversos da ferida colonial. A descolonialidade como perspectiva da justiça territorial permite, com efeito, expandir o horizonte de desejo em prol de uma sociedade decente, isto é, aquela onde as humilhações são desautorizadas. Trata-se de um horizonte político-geográfico libertador haja vista que a relação entre ética, política e espaço se nos interpõe. Assim, a noção de bem viver extraída da matriz epistêmica decolonial torna-se oportuna e eficaz como instrumental da luta por uma vida digna, plena, doce, inclusiva, sublime. Danilo Assis Clímaco sistematiza analiticamente a perspectiva crítica à colonialidade do seguinte modo:

Se em Aníbal Quijano a colonialidade foi todo o tempo colonialidade do poder, com a qual sempre fez referência à totalidade histórico-social em toda a sua heterogeneidade, buscando corrigir justamente uma percepção particularista ou empirista do social, dentro de outras estratégias intelectuais, com suas próprias defesas frente ao empirismo, se propõem expressões mais direcionadas. Assim, Edgardo Lander propôs colonialidade do saber como título da mais importante recompilação de estudos coloniais na América Latina e a expressão ganharia força em numerosos textos posteriores para referir-se à colonialidade no âmbito intersubjetivo e epistemológico. Walter Mignolo propôs a expressão colonialidade do ser posteriormente desenvolvida por Nelson Maldonado-Torres. Arturo Escobar propôs colonialidade da natureza para dar conta do estreito viés coisificante dos entes não humanos na ótica eurocêntrica. Propostas originais [...] vêm do campo do feminismo. María Lugones propôs “colonialidade de gênero” para explicitar que o próprio gênero, entendido como distinção social entre homens e mulheres, foi uma imposição heteronormativa e colonial. (Assis Clímaco 2023, 51).

Tudo começa por um desprendimento que forja a atitude decolonial e que envolve o sujeito colonizado em sua nova e urgente condição de sujeito-cidadão da mudança, estejamos falando de cientistas, artistas, ativistas ou de quaisquer indivíduos que desafiem a colonialidade de gênero, da natureza, do ser, do saber e do poder. Evita-se o eurocentrismo da modernidade que é “a confusão entre a universalidade abstrata com a mundialidade concreta hegemônica pela Europa como ‘centro’” (Dussel 2005, 63). Trata-se de uma situação de encruzilhada em que outros caminhos são vislumbrados pela energia que o giro decolonial¹ emana e que se corporifica nesses sujeitos-cidadãos. A produção científica não deve se esquivar dessa atitude; daí, essa nossa proposta de releitura da justiça territorial com base nos mapas epistêmicos da opção decolonial e da pedagogia das encruzilhadas que lhe enriquece desde uma perspectiva da cultura afrocentrada. Especificamente o auxílio dos aportes emanados de Exu exercem papel crucial nesse enriquecimento. Portanto, nesse trabalho, buscamos apontar caminhos teórico-metodológicos que animem uma contraepistemologia capaz de orientar os passos de uma sociedade justa e decente. Nessa busca, a produção do espaço é uma condição *sine qua non*.

O texto está estruturado em três partes principais. A primeira é dedicada ao esclarecimento do pensamento decolonial, abordando a sua genealogia, os seus fundamentos epistêmicos e, sobretudo, a sua perspectiva pragmática de combate à colonialidade do ser, do saber e do poder. Ainda nessa primeira parte, estabelecemos uma aproximação entre a opção decolonial e a pedagogia das encruzilhadas, sinalizando uma articulação com uma contraepistemologia brasileira. Na segunda parte, apresentam-se os fundamentos do conceito teórico de justiça territorial, explicitando a sua trajetória bem como os seus desdobramentos na direção dos direitos sociais que se devem assegurar visando à constituição de uma relação sociedade / espaço democrática. Por fim, uma terceira parte do texto é reservada às vinculações entre as noções de *buen vivir*, convivialidade, *common* e decência no

1 Expressão cara a Castro-Gómez e Grosfoguel (2007), explícita em *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*.

intuito de corroborar a contextualização da justiça territorial na interface das contranarrativas da decolonialidade e da epistemologia de Exu.

Contraepistemologia: desprendimento decolonial e encruzilhada de Exu

O “desprendimento” é o nome que reúne diversos ensaios guiados pela ideia do ativo abandono das formas de conhecer que nos sujeitam, e modelam ativamente nossas subjetividades nas fantasias das ficções modernas. (Mignolo 2014c, 7)

A prática das encruzilhadas como um ato decolonial não mira a subversão, a mera troca de posições, mas sim a transgressão. (Rufino 2019, 75)

Optamos por uma epistemologia que concebe a colonialidade como o lado invisível, escuro, perverso e constitutivo da modernidade, seguindo os principais autores responsáveis pela construção de um pensamento decolonial, cujas referências fundantes se remetem à experiência da ferida colonial da América Latina². Segundo Walter Mignolo, a matriz colonial do poder é “a especificação do que o termo ‘mundo moderno-colonial’ significa: a ideia de mundo moderno-colonial adquire seu sentido através de e mediante à matriz colonial” (Mignolo 2014a, 65). E ainda: tal matriz é a “expressão que engloba a ordem moderna do mundo desde as experiências de quem recebe os desenhos imperiais [...] isto é, a matriz colonial do poder é o conceito-chave da opção decolonial” (Mignolo 2014a, 73).

A colonialidade é “o dispositivo de poder que gera o sistema-mundo moderno/colonial e que é reproduzido no interior de cada um dos Estados nacionais” (Castro-Gómez 2005, 177). Em suma, não pode haver modernidade sem colonialidade, pois elas são contrafaces de um mesmo processo histórico e epistêmico. Nesse contexto, emerge o colonizado como sujeito questionador e potencial agente da descolonização; um sujeito expresso por sua atitude decolonial que levanta questões sobre o mundo moderno-colonial e a matriz colonial de poder que o configura. “A decolonialidade, portanto, tem a ver com a emergência do condenado como pensador, criador e ativista e com a formação de comunidades que

² Esclarecemos que optamos pela grafia da palavra decolonial, reconhecendo que há intercâmbio com a grafia descolonial, sem perda de significado. Nomeadamente, mencionamos alguns desses autores e autoras do pensamento decolonial: Anibal Quijano, Walter Mignolo, Rita Segato, Santiago Castro-Gomes, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, María Lugones, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Gloria Anzaldúa, Alberto Acosta, Carlos Walter Porto-Gonçalves, Zulma Palermo. Do mesmo modo que optamos por América Latina sem perder de vista o significado epistêmico de Abya Yala.

se juntem à luta pela descolonização como um projeto inacabado” (Maldonado-Torres 2020, 46).

Vejam os a necessária distinção entre colonialismo, colonialidade e descolonização. De acordo com Boaventura Sousa Santos, o colonialismo moderno é um modo de dominação que articula o capitalismo e o patriarcado, de tal modo que, para serem consistentes e eficazes, o pensamento e a ação descolonizadores têm de ser igualmente anticapitalistas e antipatriarcais. O termo “descolonização” refere-se a “um amplo processo histórico de recuperação ontológica, ou seja, o reconhecimento dos conhecimentos e a reconstrução da humanidade”, admitindo-se que “a descolonização do pensamento tem sido sobretudo desconstrutiva, devedora muitas vezes da desconstrução eurocêntrica de Foucault e de Derrida” (Sousa Santos 2018, 190 e 208).

Na perspectiva da pedagogia das encruzilhadas – como detalharemos adiante –, a colonialidade é “a condição da América Latina submetida às raízes mais profundas do sistema mundo racista/capitalista/cristão/patriarcal/moderno europeu e às suas formas de perpetuação de violências e lógicas produzidas na dominação do ser, saber e poder” (Rufino 2019, 12). Para Aníbal Quijano (2014, 62), a colonialidade é “o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo como ordem política explícita foi destruído”. Também, a colonialidade “refere-se aos padrões de poder duradouros que surgem como resultado do colonialismo. [...] a colonialidade sobrevive ao colonialismo” (Maldonado-Torres 2007, 243).

Colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais; o colonialismo moderno pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo desde a “descoberta”; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais.[...] Outra forma de se referir à colonialidade é pelo uso dos termos modernidade/colonialidade, uma forma mais completa de se dirigir também à modernidade ocidental. (Maldonado-Torres 2020, 36)

Nos horizontes possíveis da descolonização – sobretudo epistêmica –, consideramos igualmente relevante a distinção entre os termos decolonial e pós-colonial. De acordo com Mignolo, o projeto decolonial difere do projeto pós-colonial, ainda que mantenham “boas relações de vizinhança”. Para este autor, “colonialidade e decolonialidade introduzem uma fratura entre a pós-modernidade e a pós-colonialidade como projetos a meio caminho entre o pensamento pós-moderno francês de Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida” (Mignolo 2014a, 19). E complementa:

A teoria pós-colonial ou os estudos pós-coloniais estão alinhados entre a teoria crítica europeia (Foucault, Lacan, Derrida) sobre cujo pensamento se construiu a teoria pós-colonial e/ou os estudos pós-coloniais e as experiências da elite intelectual nas ex-colônias inglesas da Ásia e da África do Norte. (Mignolo 2014b, 61)

A decolonialidade é a energia que resiste à racionalidade moderna e contesta a própria colonialidade que essa racionalidade sustenta, a partir de uma epistemologia outra, fronteira, uma contraepistemologia³. Reorienta-se o giro do radar: outros pontos de observação e interpretação são definidos; um retorno crítico à produção do conhecimento científico se rearranja. “A decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos, [...] uma luta que busca alcançar não uma diferente modernidade, mas alguma coisa maior que a modernidade” (Maldonado-Torres 2020, 36).

Para Mignolo (2014a, p. 31), a decolonialidade pode ser “entendida como conjunto de processos ética e epistemicamente orientados, politicamente motivados e economicamente necessários”, significando, assim, a superação de “uma visão da vida humana que não dependa da imposição de um ideal de sociedade sobre os que diferem dele, como o faz a modernidade-colonialidade” (idem, p. 33). Para o autor, “a decolonialidade é então a energia que não se deixa manejar pela lógica da colonialidade nem acredita em contos de fadas da retórica da modernidade” (Mignolo 2014b, 64). Nesse sentido, ele esclarece:

O argumento básico é o seguinte: se a colonialidade é constitutiva da modernidade posto que a retórica salvacionista da modernidade pressupõe a lógica opressiva e condenatória da colonialidade, essa lógica opressiva produz uma energia de descontento, desconfiança, desprendimento entre aqueles que reagem ante à violência imperial. Essa energia se traduz em projetos de descolonialidade. (Mignolo 2014b, 63)

Daí falar-se de um giro ou viragem decolonial como reação à formação e à instauração da matriz colonial do poder. Maldonado-Torres (2020, p. 49) atesta que “o giro decolonial requer a suspensão da lógica de reconhecimento e uma renúncia das instituições e práticas que mantêm a modernidade-colonialidade”, afirmando ainda que “a mais básica expressão do giro decolonial está no nível da atitude, levando à formação de uma atitude decolonial” (Idem, p. 44). Esse giro produz, então, um pensamento decolonial que é abertura em direção às brechas que a diferença colonial continuamente gera. Na esteira desse giro, autores defendem um feminismo decolonial ou feminismo de política decolonial amplo, transnacional e plural “que tenha por objetivo a destruição do racismo, do capitalismo e do imperialismo” e que contribua “na luta travada durante séculos por parte da humanidade para afirmar seu *direito à existência*” (Vergès 2020, 28 e 35. Grifo no original). Nesse inciso, uma crítica antirracista bastante prudente encontra-se no trabalho da feminista dominicana Ochy Curiel (2007), abordando os entraves de uma teoria pós-colonial.

Na sua crítica feminista à diferença colonial, Karina Bidaseca defende o pluralismo jurídico para a afirmação de direitos humanos de negros e indígenas na

3 Tomamos de empréstimo a Clément Akassi o termo contraepistemologia, concebido como contradiscurso que pretende descolonizar o imaginário e os saberes, em tensão com a epistemologia construída desde a colonialidade do saber e do poder, conforme exposto em Akassi (2022).

Argentina, sobretudo o direito à autodeterminação da identidade cultural que revira de ponta a cabeça o absolutismo étnico. A autora critica a subalternidade feminina admitindo que “racismo e colonialidade constituem as relações de gênero” (Bidaseca 2011, 95). No exemplo da província argentina de Jujuy, Bidaseca considera que os povos indígenas podem ser reféns de uma política indigenista que se aproxima de um “Estado etnográfico”, aquele no qual “as populações teriam o estatuto de ‘sujeitos de políticas públicas’, não de cidadãos” (Bidaseca 2010, 159). O que se depreende dessa análise de Bidaseca é a afirmação de direitos na promoção de territórios legítimos, por meio do reconhecimento do outro como sujeito socialmente válido e livre de humilhações, sejam elas intersubjetivas ou institucionais. Nessa promoção de territórios e sujeitos legítimos, identificamos o cerne da decolonialidade da justiça territorial.

E como afirma Rita Segato:

O giro descolonial não é outra coisa que a viragem na relocalização da posição de sujeito em um novo plano histórico, emergente de uma releitura do passado, que reconfigura o presente e tem como projeto uma produção democrática de uma sociedade democrática. (Segato 2014, 33)

O giro epistêmico decolonial proporciona epistemologias localizadas, entrecruzadas. E não ficamos por aqui. Elas contemplam ainda a possibilidade de uma teoria crítica decolonial⁴ que aspira um desprendimento. Trata-se da descolonização do saber e do ser em prol da pluriversalidade como projeto universal. Daí justificar-se o título de nosso trabalho: “descolonizando a justiça territorial”. Nelson Maldonado-Torres argumenta a favor de uma teoria decolonial que

reflete sobre nosso senso comum e sobre pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização. (Maldonado-Torres 2020, 29)

Nesse sentido, a noção de desprendimento é o ponto de partida da opção decolonial e uma maneira de se entender o giro epistêmico decolonial. Distintamente da noção de *delinking* ou *déconnection* – tal qual apresentada por Samir Amin – a noção de desprendimento no âmbito do pensamento decolonial tem como horizonte um mundo transmoderno⁵, global e diverso. Consoante Quijano, “a crítica do

4 A teoria crítica decolonial aspira o desprendimento não apenas da teoria tradicional como também da teoria crítica da Escola de Frankfurt, tal qual representada por Horkheimer. O desprendimento conduz a teorias críticas decoloniais e à pluriversalidade não eurocentrada de um paradigma-outro. A respeito ver Mignolo (2014a, p. 81).

5 O pensamento decolonial é crítico em relação a modernidades alternativas, companheiras do império; em câmbio, pressupõe alternativas à modernidade, com base no desprendimento. A noção

paradigma europeu da racionalidade/modernidade é indispensável. Mais ainda, urgente. [...] é necessário desprender-se das vinculações da racionalidade-modernidade com a colonialidade” (Quijano 2014, 69).

Para Mignolo, o desprendimento consiste em cambiar os termos mais que o conteúdo da conversação, sobretudo o câmbio das ideias hegemônicas sobre o que são o conhecimento e o entendimento do mundo. O desprendimento visibiliza rupturas na geografia e na história da razão monotópica; o desprendimento político e epistêmico é o oposto da assimilação em inferioridade de condições, isto é, por subalternização e, por conseguinte, pressupõe mover-se em direção a uma geopolítica e uma corpo-política do conhecimento (Mignolo 2014a, 34)

Então, verificando-se o contínuo colonial a atitude decolonial é imprescindível para a construção de contraespistemologias. Em outras palavras, sabendo-se que a “colonialidade do poder, ser e saber objetiva manter os condenados em seus lugares, fixos, como se estivessem no inferno”, o desprendimento é libertador e permite “animar a formação de uma atitude decolonial e gerar a ideia de decolonialidade como um projeto. [...] A atitude decolonial é crucial para o projeto decolonial e vice-versa” (Maldonado-Torres 2020, 45). E mais: “o condenado precisa aproveitar a multiplicidade de atividades, pensamento, criatividade etc., e torná-los parte de estratégias e esforços para efetivamente descolonizar o poder, o saber e o ser” (Idem, p. 49). Essa é a atitude assumida no presente texto.

Para tanto, registre-se que há uma genealogia⁶ do pensamento decolonial a ser reconhecida. O pensamento decolonial “emergiu desde a fundação mesma da

de transmodernidade é cogitada por Enrique Dussel para explicar que a modernidade é na realidade transmodernidade histórica, ou seja, a história da qual a matriz colonial de poder é sua estrutura básica. O autor questiona o mito da modernidade universalizada a partir da Europa, contrapondo dois paradigmas: o da mera “Modernidade” eurocêntrica, e o da “Modernidade” *subsumida* de um horizonte mundial. Para o autor, a realização do segundo paradigma é um processo de “Trans-Modernidade”. (Dussel 2005). Mignolo (2014a, 103) afirma que a transmodernidade seria “a orientação geral para os projetos de decolonização e de desprendimento, uma orientação em direção à pluriversidade como projeto universal”. Referindo-se às Epistemologias do Sul – em diálogo com o pensamento decolonial, Boaventura Sousa Santos adverte, contudo, para “o risco de transformar o Novo Mundo numa centralidade alternativa (transmodernidade), caindo assim na armadilha da modernidade eurocêntrica” e a necessidade de evitar “transformar as centralidades alternativas, territoriais, em lugares de novas narrativas-mestras epistemológicas” (Sousa Santos 2018, 205).

6 Embora se atenha mais às colaborações de Waman Puma e Ottabah Cugoano, Walter Mignolo esclarece que a genealogia do pensamento decolonial é planetária e não se limita a indivíduos, recordando que os fundamentos dessa narrativa epistêmica se encontram em Mahatma Gandhi, Juan Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Gloria Anzaldúa, no Movimento dos Sem Terra no Brasil, dos Zapatistas no México, dos indígenas na Bolívia, no Equador e na Colômbia, no Fórum Social Mundial e no Fórum Social das Américas. (Mignolo 2104b, 74). Ao enfatizar que esta genealogia é planetária, o autor esclarece que “a genealogia do pensamento decolonial se estrutura no espaço planetário da expansão colonial/imperial, contrariamente à genealogia da modernidade europeia que se estrutura na linha temporal de um espaço reduzido, da Grécia e de Roma, da Europa Ocidental e dos Estados Unidos. O giro decolonial (descolonização epistêmica) de Waman Puma e Cugoano teve lugar no horizonte das monarquias, anterior à emergência do estado moderno (burguês), e da emergência das três ideologias seculares imperiais:

modernidade-colonialidade, como sua contrapartida”; ele “surgiu e continua gestando-se em diálogo conflitivo com a teoria política da Europa, para a Europa e daí para o mundo”, afirma Mignolo (2014b, 64 e 72). Desse diálogo conflitivo surge o pensamento fronteiriço. Para Mignolo, Wamam Puma e Ottobah Cugoano abriram um espaço-outro, na direção do pensamento decolonial, estabelecendo os seus fundamentos. Eles abriram as portas a um pensamento-outro; o primeiro, a partir da experiência e memória do Twantinsuyu; o segundo, a partir da expectativa e da memória da brutal escravidão negra do Atlântico.

Puma efetivamente propunha um bom governo baseado na “nova crônica” necessária para desvelar os limites das crônicas castelhanas. O manuscrito de sua tese geral foi enviado a Felipe III, mas, Waman Puma foi silenciado ou invisibilizado por quatrocentos anos! Em sua crítica ao sistema classificatório imperial que subjugava os grupos humanos não-europeus, Puma definiu critérios para a convivência, para o *buen vivir*, vislumbrando um espaço de coexistência. A última seção do “bom governo” foi dedicada à descrição dos “trabalhos e dos dias” em Tawantinsuyu, à convivência em e com a natureza na harmonia do “bem viver”.

Mignolo comenta que se Waman Puma é uma porta de entrada ao lado mais escuro do Renascimento, Ottobah Cugoano é uma porta de entrada ao lado mais escuro do Século das Luzes. Cugonao foi ex-escravo das colônias inglesas do Caribe que logrou letrar-se na Inglaterra da segunda metade do século XVIII. Ele disfer críticas diretas aos comerciantes de escravos e aos exploradores brancos, à desumanização que promoviam dos negros e indígenas. Críticas dirigidas às formas de governo e à comunidade imperial formada por Espanha, Portugal, França e Inglaterra. Por isso, a crítica de Cugoano e Puma se situam no giro decolonial, segundo Mignolo (2014b). A transformação de vidas humanas em vidas descartáveis, em “vidas que não têm valor”, é um ponto focal da crítica de Cugoano⁷.

No final dos anos 1980, o sociólogo peruano Aníbal Quijano inova a formulação decolonial. Para Mignolo (2014a, 18), o projeto de Quijano se move em duas direções simultâneas: i) uma analítica, na qual “o conceito de colonialidade é aberto à reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados em nome da modernidade”; e ii) outra programática expressa pela orientação do desprendimento.

conservadorismo, liberalismo e socialismo/marxismo”. (Mignolo 2014b, 88). Uma observação precisa sobre a influência das ideias “decoloniais” de Aimé Césaire, Frantz Fanon e Édouard Glissant no processo de descolonização do Caribe encontra-se em William (2022).

⁷ Nesse sentido, Mignolo considera que a crítica de Cugoano é algo mais que Giorgio Agamben expressaria com “vidas nuas”. “Agamben recorre a Hanna Arendt ou a Heidegger, mas por certo ignora Aimé Césaire. Em 1955, Césaire podia ver o que poucos (se alguns) pensadores europeus podiam ‘ver’, tão despossuídos estavam e estão do arquivo construído pela ferida colonial. [...] Assim, a ‘vida nua’ que ‘descobriu Agamben e que tanto entusiasmou a mentalidade branca da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, é tardiamente o que indígenas e negros sabiam desde o século XVI: que vida de gente branca seja descartável foi uma novidade para Europa e Anglo-América. Essa novidade é também parte da cegueira do ‘homem branco’”. (Mignolo 2014b, 83-84).

“Nesse cruzamento entre o analítico e o programático da colonialidade, a descolonialidade se distancia ao mesmo tempo que subsome a crítica pós-colonial” (Idem, *ibidem*).

Quijano explicita magistralmente a vinculação da colonialidade do poder nas esferas econômica e política com a colonialidade do conhecimento, argumentando: “se o conhecimento é um instrumento imperial de colonização, uma das tarefas urgentes que temos à frente é descolonizar o conhecimento” (Quijano 2005 *apud* Mignolo 2014a, 16). Em seu texto “La perspectiva de la colonialidad del poder”, a antropóloga argentina Rita Segato é magistral em suas ponderações sobre esse resgate levado a cabo por Quijano, definindo os eixos argumentativos do pensamento decolonial do autor.

Segato identifica um eixo que denomina “reordenamento da história”, no qual recupera o enunciado de Quijano de que a América inventa a Europa, funda o espírito da modernidade e da novidade – inventa o próprio *Mundo Novo*. Daí a necessidade de se refletir sobre a reoriginalização da América, de uma subjetividade e identidade que coloquem em marcha “caminhos ancestrais, projetos históricos próprios, comunais e cosmocêntricos” (Segato 2014, 22). Segato recupera a crítica de Quijano segundo a qual a subjetividade dos povos subalternizados deve ser valorizada, a partir de seus saberes e línguas, símbolos e experiências, seus valores, pautas estéticas, seus padrões de sociabilidade e relações rituais. Daí a defesa que Quijano faz, em seu giro decolonial, “implicada nas propostas da decolonialidade global do poder e do bem viver como uma existência social alternativa” (Segato 2014, 35). Trata-se, efetivamente, de afirmar a existência como um ato de qualificação epistêmica” (Bernardino-Costa et al. 2020, 13).

Nessa oportunidade, faremos uma digressão que aproxima o pensamento decolonial da pedagogia das encruzilhadas, que igualmente assume o *status* de uma contranarrativa epistêmica, ou seja, de uma contraepistemologia, como discutimos em outro lugar (Lima 2022a). A pedagogia das encruzilhadas é uma proposta defendida pelo pedagogo brasileiro Luiz Rufino e se aproxima bastante da epistemologia de Exu⁸, apresentada por Renato Noguera⁹. Luiz Rufino entende que o “colonialismo produziu violências em todos nós, porém o seu projeto de ser um paradigma hegemônico monocultural e monorracionalista apresenta fissuras,

8 Os Orixás são divindades intermediárias entre o Deus supremo (Olorum) e o mundo terrestre, encarregadas de administrar a criação. Eles se comunicam com os homens através de rituais complexos. “Com sua natureza andrógina, Exu é o primeiro a ser citado servindo como em uma espécie de função diplomática entre todos os Orixás e os seres humanos. Exu é regulador do cosmos, o deus da ordem. É o recadeiro das divindades para fins úteis, passando a ser brincalhão quando sua ajuda é solicitada para uma questão fútil. Seu símbolo são os sete ferros voltadas para cima representando os sete caminhos do homem. Não é dele a responsabilidade de decidir o que é certo ou errado; apenas realiza a tarefa para a qual foi invocado. Tem o mesmo papel do deus Mercúrio, o mensageiro dos deuses do Olimpo, encarregado de todos os negócios, até mesmo dos desonestos, na mitologia grega” (Buonfiglio 2004, 75-76).

9 A respeito, consultar o texto de Reis Neto (2019).

fraturas expostas, hemorragias, sangrias desatadas” (Rufino 2019, 36), e, por isso, o autor aposta na fresta, em outros caminhos possíveis, numa pedagogia concebida como “um balaio tático de saberes”.

Para Rufino, “a pedagogia encruzada, encarnada pelas potências, opera como sabedoria de fresta” (Idem, p. 35). O autor concebe a colonialidade como um *carrego colonial*, “o legado das desigualdades e *injustiças produzidas pelo colonialismo europeu*” e, por isso, enfatiza “a dimensão da colonialidade que recai sobre o caráter epistemológico” (Idem, p. 37. Grifo nosso). Atento à diversidade de linguagens e de saberes, Rufino propõe uma pedagogia / epistemologia centrada na noção de encruzilhada e na figura do orixá Exu que fundamenta uma teoria da vida, perspectivando-a enquanto pulsão de fartura e diversidade. A própria ideia de pluriverso - um mundo onde cabem muitos mundos; onde o mundo do outro é possível - está aqui presente. Em sentido mais estreito, Zulma Palermo, valorizando o pensamento de Paulo Freire, afirma que “na medida em que nos descobramos ‘alojando’ dentro de nós o opressor é que poderemos contribuir para a construção de uma pedagogia libertadora, quer dizer, decolonial” (Palermo 2014, 16).

A perspectiva apresentada pelas encruzilhadas de Exu se orienta pela noção de *cruzo*. Assim, essas encruzadas e as suas respectivas práticas não versam meramente sobre a subversão. O que se propõe não é a negação ou ignorância das produções do conhecimento ocidental e de seus acúmulos, tampouco a troca de posição entre Norte e Sul, entre o colonizador e o colonizado, entre os eurocentrismos modernos e outras opções emergentes. O que versa nas potências de exu é a esculhambação das lógicas dicotômicas para a reinvenção cruzada. (Rufino 2019, 37)

A encruzilhada está para a epistemologia de Exu tal qual o desprendimento está para a opção decolonial. “A encruzilhada é ambivalente, não define lado, é o palco de todos os tempos e das possibilidades. [...] o cotidiano colonial fez da encruzilhada o campo de possibilidades e mandingas, a reinvenção da vida, a morada de Exu” (Rufino 2019, 39). Exu é esfera de saber, a própria linguagem, é “o ato criativo e responsável pelas dinâmicas que pluralizam o mundo”, ele é “a esfera que representa os golpes aplicados e a transgressão necessária à colonialidade. Não só simboliza, como é, em suma, um princípio e potência de descolonização” (Idem, p. 38). O autor busca possibilidades de transgressão à colonialidade, defendendo o intercruzamento de conhecimentos que coexistem no mundo, de “saberes que em seus encontros, confrontos, atravessamentos e diálogos gerem possibilidades de pensarmos o mundo percorrendo suas esquinas” (Idem, p. 40). Assim, estrutura-se uma defesa contra o eurocentrismo, concebido como “uma tendência penetrante localizada na autoconsciência do si da modernidade” (Serequeberhan 2014, 242).

De acordo com Veronica Gago, “a potência [...] nunca existe desapegada de seu lugar de enraizamento, do corpo que a contém. Por isso, potência feminista é potência do corpo sempre individual e coletivo e em variação; isto é, singularizado” (Gago 2020, 10). Talvez por isso, também Natalia Sierra Freire valoriza a natureza relacional da potência do sujeito e considera que essa potência “existe na capacidade

de gerar mundos de maneira coletiva no fluxo e na circulação do cotidiano” (Sierra 2018, 45). Trata-se de uma potência para (re)existir. A autora considera que as sociedades em movimento fraturam o discurso colonial e que a territorialização é uma das características de maior importância para essas sociedades em movimento. Logo, reforça-se aqui o princípio da potência de descolonização em sua dimensão territorial, tal qual o movimento de Exu embasa. A justiça territorial figura como o horizonte dessas sociedades em movimento, uma vez que “o território se converte em uma sorte de trincheira desde a qual os povos podem resistir às tentativas de aniquilação cultural” (Sierra 2018, 36).

“A potência da encruzilhada é o que chamo de *cruzo*, que é o movimento enquanto sendo o próprio Exu. O *cruzo* é o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível” (Rufino 2019, 18). Para o autor, “o *cruzo* é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital” (Idem, *ibidem*). Nesse inciso, evidencia-se a interculturalidade epistêmica também defendida no bojo do pensamento decolonial, como atesta Catherine Walsh: “a interculturalidade assinala e significa a construção de conhecimentos ‘outros’, de uma prática política, poder social e sociedade ‘outros’, e uma forma ‘outra’ de pensar sobre e atuar em relação a e contra a modernidade/colonialidade” (Walsh 2014, 46). Dito isto, consideramos explicitado o pensamento decolonial bem como a sua interface com a pedagogia das encruzilhadas com base no qual pretendemos estender o alcance da justiça territorial.

Situando o conceito de justiça territorial entre Geografia e Ética

A relação entre geografia e ética envolve um duplo movimento: o giro ‘ético’ da geografia, mas ao mesmo tempo o giro ‘geográfico’ da ética. O primeiro supõe a irrupção do aspecto normativo ou valorativo do fazer geográfico; enquanto o segundo reflete a necessária espacialização ou territorialização da ética. (Correa et al. 2018, 12)

Nessa parte do texto, recuperamos as discussões apresentadas alhures, em Lima (2020a, 2022a). Para refletirmos sobre a justiça, cabe de antemão um esclarecimento tão difícil quanto irrecusável. O justo deriva de uma causa primeva da injustiça que é o sentimento provocado por “promessas traídas, partilhas desiguais, punições ou retribuições desproporcionais” para consigo e, contudo, mais ainda, para com outrem, segundo Paul Ricoeur (Abel; Porée 2010, 72). “Cumprir a promessa dada é um dever moral”, enunciava Kant para exemplificar o imperativo categórico (Camps 2012, 200). Promessas, partilhas, imputações e punições inadequadamente realizadas formam a trama bem urdida da injustiça, constituindo mesmo o seu núcleo duro.

O termo injustiça em si “já é fruto de juízo ético de alguém que percebe que a realidade não é o que deveria ser” (Sung; Silva 2017, 16). Segundo Michela Marzano (2009, 31. Grifo no original), “a pergunta mais imediata da justiça é a da *injustiça*”. Não por acaso, para escrutinar os meandros da justiça, Manuel Reyes Mate parte da condição de injustiça, declarando que o “tratado ou tratamento da injustiça se aproxima da justiça reconhecendo a significação das experiências de miséria material ou de humilhação moral, como se no sofrimento dessas experiências estivesse o segredo da justiça” (Reyes Mate 2011, 9). Inspirado em Hannah Arendt, Antonio Campillo está convencido de que “a maior injustiça que se pode cometer com uma pessoa ou com uma comunidade não é apenas política, mas também espacial: a ‘privação fundamental dos direitos humanos se manifestam primeiro e sobretudo na privação de um lugar no mundo’” (Campillo 2019, 106).

Entre os geógrafos, de acordo com Lévy, “a associação entre justiça e espaço é uma ideia recente. Ela supõe, de um lado, que o espaço oferece conteúdo para se definir o que é justo, e de outra parte, que as capacidades de ação sobre o espaço permitem a aproximação a um agenciamento justo” (Lévy 2003, 531). Quinze anos depois, o geógrafo francês desenha uma teoria da justiça espacial com a preocupação de abrir um novo domínio, aquele da geografia da justiça, inspirado nas contribuições pioneiras de John Rawls, Amartya Sen, Henri Lefebvre, entre outros (Lévy; Fauchille; Póvoas 2018). Com efeito, tal preocupação insere-se no domínio da relação mais abrangente que vincula geografia e ética, mais especificamente o vínculo entre problemas éticos (e dilemas morais) e a produção do espaço.

Assim, expressões como justiça espacial ou territorial¹⁰ e justiça ambiental, permitem esclarecer o papel que valores éticos – solidariedade, respeito, cuidado, hospitalidade e responsabilidade, *e.g.* –, bem como emoções morais – empatia, indignação, humilhação, amor e nostalgia, *inter alia* –, desempenham no processo de produção social do espaço. Valores éticos que devem operar como princípios, à guisa da proposta de Hans Jonas (2006) sobre a responsabilidade como princípio de uma ética para a civilização tecnológica e a de Young (2011) acerca da responsabilidade por justiça.

Tudo indica ter sido Bleddyn Davies o primeiro a utilizar a expressão justiça territorial, num trabalho de 1968 intitulado *Social Needs and Resources in Local Services*, muito embora, segundo Brennetot (2011, 116), o tema já tivesse sido tocado por Jean Gottmann, em sua obra de 1951 *La Politique des États et leur Géographie*, abordando a relação entre igualdade, equidade e justiça espacial. Em 1973, David

¹⁰ Nossa opção pelo uso da expressão justiça territorial em detrimento de suas congêneres – justiça espacial, urbanização da injustiça, justiça social territorial – deve-se a uma dupla razão: i) a deferência pelo emprego pioneiro da expressão justiça territorial por autores como Bleddyn Davies, David Smith e David Harvey; ii) a densidade explicativa do conceito de território nos termos que explicitamos em Lima (2009), por meio da articulação dos seus elementos nucleares, a saber: limite, controle, sujeito, autonomia e consciência. Com esta opção, discordamos muito conscientemente da posição de Soja (2010, 225) quanto à avaliação que faz do adjetivo “territorial”.

Harvey retomaria a mesma expressão para melhor esclarecer o vínculo existente entre justiça social e sistemas espaciais, em especial as cidades, em seu célebre livro *Social Justice and the City*. Para Trevor Barnes (2000, 339), com essa obra, Harvey foi “o primeiro geógrafo que examinou o tema da justiça de forma explícita”, na tentativa de definir uma teoria geográfica da justiça.

Harvey (1980) sugere o conceito de justiça social territorial, contemplando suas preocupações com o meio físico e o social, à luz da distribuição de renda, das necessidades da população, dos recursos essenciais e dos recursos extras. Embora reconhecesse a relevância do conceito de justiça territorial, Harvey se inclinava mais a dar respostas ao funcionamento espacial do capitalismo, isto é, ao desenvolvimento geograficamente desigual. Luis Daniel Santana Rivas (2012) nos lembra que em seu livro *Justiça, Natureza e a Geografia da Diferença* (1996), Harvey indaga: “Que tipo de utopia é possível, ou de maneira mais concreta, como pode o imaginário humano concernente a uma sociedade justa jogar um papel criativo nas políticas anticapitalistas?”. Insinua-se, aqui, uma interface com a opção decolonial? Parece que sim.

Deve-se garantir a territorialização da ética, e, em última instância, da própria justiça. Para Lee (2000, 342), a justiça territorial corresponde à “aplicação dos princípios de justiça social às unidades territoriais. Como tal pode ser o princípio de aplicação das políticas territoriais. Não obstante, a justiça territorial deve ter em conta tanto as condições de geração de riqueza e bem-estar social, como sua distribuição, o que somente faz sentido dentro de um contexto particular de relações sociais”. No pensamento decolonial, esses contextos devem ser identificados à luz da valorização do bem viver que resgata o “bem-ser” mais do que o “bem-estar”. O bem viver, como veremos, é um chamado que “se preocupa menos com o ‘bem-estar’ (a condição da pessoa) e mais com o ‘bem-ser’ (a essência da pessoa)” (Solón 2021, 28).

Kevin Ward (2009, 744) sintetiza que a justiça territorial corresponde à “territorialização dos princípios de justiça social”. Essa síntese é bem explicada por Peter Marcuse quando apresenta cinco proposições que permitiriam a passagem de uma análise mais teórica para abordagens mais concretas e para a ação. Dentre essas proposições, encontra-se: “as injustiças sociais têm sempre uma dimensão espacial de modo que as injustiças sociais não podem ser abordadas sem que seja considerada igualmente sua dimensão espacial” (Marcuse 2010, 84).

Note-se que a necessidade, como uma das variáveis da justiça territorial, pede um complemento ineliminável: o direito social. Nesse inciso, remetem-se dialogicamente a política e a ética, assumindo-se a premissa de que “só se pode estabelecer a relação entre a ética e a política em termos complementares, concorrentes e antagônicos” (Morin 2005, 51). Dito isso, com base em Edgar Morin (2005, 86), nos interrogamos: “Que pode a ética? Que pode a política? Que poderiam uma política ética e uma ética política?”. Prosseguimos a interrogação: Que pode uma política territorial ética? Como se poderia inserir a justiça territorial no âmbito de

uma ética decolonial? Por esse caminho, deparamos a possibilidade de reflexão sobre o sentido da justiça territorial como exemplo de ética aplicada, como sugerem Correa; Arenas e Alvarado (2018).

Muitos autores recorrem às formas de opressão definidas por Young como referência para se pensar as injustiças espaciais. É o caso de Lorenzo López Trigal, ao afirmar que a injustiça espacial pode se apresentar de forma combinada como “a exploração ligada ao sistema capitalista; a marginalização concernente ao mundo laboral e à vida social; a ausência de poder ou exclusão da tomada de decisão; o imperialismo cultural sobre as minorias étnicas e nacionais; a violência de grupo e a discriminação de gênero (López Trigal 2013, 191). Arriscamos vislumbrar uma interface com a opção decolonial na ponderação deste autor.

Igualmente, nos valem da proposta de Young (1988) acerca das faces da opressão, e Milton Sabbag Jr. (2008) acerca dos espaços opressores, para elaborar nossa concepção de justiça territorial. Concebemos a justiça territorial como a situação socioespacial na qual os vetores que promovem espaços opressores são, efetivamente, combatidos e eliminados ou, idealmente, não existem (Lima 2013a, 2013b 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020a, 2022a, 2023). Parece lícito conceber a opressão como a figura central da injustiça, isto é, como um dos seus modos de existência.

Além da complementaridade entre (re)distribuição, reconhecimento e representação, quando falamos de justiça (Fraser 2001, 2008; Young 2006; Fraser e Honneth, 2006; Honneth, 2011), os geógrafos Ruth Fincher e Kurt Iveson (2013) avançam essas considerações acrescentando a noção de “encontro”, referindo-se ao espaço urbano, como termo complementar à redistribuição e ao reconhecimento. Lembremos que o “bem viver é o encontro da diversidade. Saber viver é praticar a pluriculturalidade. É reconhecer e aprender com a diferença, sem arrogância ou prejuízo” (Solón 2021, 31). Logo, saber viver bem a cidade é valorizar o encontro: eis o valor ético das encruzilhadas que nos permitem a convivialidade. Devemos, então, recorrer à interface do pensamento decolonial com a epistemologia de Exu se quisermos praticar uma cidadania plena e uma democracia para a convivência.

Insistimos que a distinção entre os termos injustiça e desigualdade é visceral para uma teoria da justiça que se pretenda rigorosa. Enquanto a desigualdade é da ordem da diferença de grau, ou seja, daquilo que é objetivamente mensurável e comparável, a injustiça é da ordem da diferença de natureza, isto é, daquilo que é (inter)subjetivamente percebido e avaliado. Reyes Mate aborda essa distinção, alertando que desconsiderá-la seria “um equívoco original que carcome as teorias da justiça, a saber, confundir injustiça com desigualdade”. Para o autor, “a injustiça agrega à desigualdade a culpabilidade e a responsabilidade, não no sentido de que o pobre seja culpado de sua pobreza. A culpa se refere à origem da desigualdade” (Reyes Mate 2011, 10). A geógrafa Núria Benach chega a externar sua profunda insatisfação “pela preferência generalizada do conceito ‘inócuo’ de ‘desigualdade social’ em quase

todos os âmbitos, frente aos termos de conteúdo mais ‘políticos’, como aqueles de direito à cidade e justiça espacial” (Benach 2017, 15).

Nesse debate, emerge uma questão de fundo: quais direitos? No levantamento do geógrafo e sociólogo Jordi Borja (Borja 2003; Borja e Muxí 2003; Borja 2013), são identificados os direitos: ao lugar, ao espaço público e à monumentalidade; à beleza, à identidade coletiva dentro da cidade; à mobilidade e à acessibilidade; à centralidade; à cidade como refúgio; à justiça local e à segurança; à ilegalidade; ao emprego e ao salário cidadão; à qualidade do meio ambiente; à diferença, à intimidade e à eleição dos vínculos pessoais; a ter o *status* político-cidadão para todos os residentes em uma cidade. A esses direitos, acrescentamos: o direito ao bem viver. Esses são direitos ao espaço que coadunam com a perspectiva conceitual de justiça territorial extensiva à decolonialidade do poder, do ser e do saber, da natureza e de gênero. Nesse sentido, María Lugones endurece a crítica ao “capitalismo eurocentrado colonial/moderno”, especificando o que denomina de “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones 2014, 15 e34).

Nesse rastro de raciocínio de Soja (2010), Philippe Gervais-Lambony considera que “a produção do espaço pode ser mais ou menos justa e, reciprocamente, o espaço produzido pode ter ‘efeitos’ retroativos justos ou injustos sobre a sociedade” (Gervais-Lambony 2017, 118). Com uma reflexão mais refinada, Mustafa Dikeç apresenta uma formulação dialética extremamente relevante quando afirma:

A noção de “espacialidade da injustiça” se fundamenta sobre a ideia de que a justiça tem uma dimensão espacial, e que podemos observar e analisar diferentes formas de injustiça que se manifestam *no espaço*. A “injustiça da espacialidade” remete não às manifestações espaciais da injustiça, mas às dinâmicas estruturais que produzem e reproduzem a injustiça *pelo viés do espaço*. Eu me interesso, assim, não somente pelas manifestações espaciais da injustiça, mas, por aquilo que é igualmente importante, os processos que produzem as injustiças espaciais (Dikeç 2013, 248-49. Grifos no original).

Outrossim, as contribuições das coletâneas organizadas por Peter Marcuse e colaboradores (2011) acerca da busca por uma cidade justa, por Bernard Bret e colaboradores (2010), Sylvie Fol e colaboradores (2013), Frédéric Dufaux e Pascale Philifert (2013) acerca das (in)justiças espaciais, da segregação e das políticas territoriais fazem ressaltar o conceito de justiça territorial no intuito de promover a eliminação das muitas faces da opressão que eivam a sociedade contemporânea. Todas essas obras conduzem à configuração de uma Geografia do Justo¹¹ (Bret 2016). Os trabalhos sobre justiça espacial reunidos em *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, em 2019, também contribuem para o avanço de uma epistemologia que amplia o alcance do conceito, reconhecendo, como nós, que a

11 Segundo Ricoeur (*apud* Abel; Porée, 2010, 70), “a ideia do justo não é senão a ideia do bom considerado na relação com o outro”.

justiça territorial é o horizonte de políticas públicas e que “usar a categoria de (in)justiça(s) espacial(is) para a avaliação das políticas públicas permite sobrepassar os enfoques analíticos-críticos das mesmas” (Salamanca; Barada; Beuf 2019, 216).

A convocação mútua dos direitos que arrolamos como fundamentais para a consecução dessa empreitada ética e geográfica justifica a abordagem sistêmica que explicita, valida e operacionaliza a complexidade da justiça territorial (Lima 2015).

Se “falar de colonialidade implica reconstruir uma rede de relações latino-americanas e tramas de diálogos Sul-Sul”, como alertado por Añon (2021, p. 103), a mesma implicação emerge quando se deseja falar de justiça territorial na perspectiva do subcontinente. Na América Latina, o debate sobre justiça territorial encontra-se em diferentes caminhos, atestando a complexidade das abordagens e a multiplicidade de temas. Nesse sentido, o estudo introdutório de Carlos Salamanca, Francisco Astudillo e Javier Fedele (2016) oferece uma razoável sistematização. Embora se refiram, todo o tempo, a uma reflexão socio-territorial, os autores preferem empregar o termo justiça espacial, concebendo-a como uma problemática em tensão, além de categoria de síntese e projeto de uma sociedade e de um território.

“Na América Latina, o conceito de (in)justiça espacial adquiriu cada vez mais adesão na literatura acadêmica” (Salamanca; Barada, Beuf 2019, 209). Assim, no que tange ao tratamento do tema na academia latino-americana, Salamanca, Astudillo e Fedele (2016) identificam grupos temáticos e suas especificações, a saber: 1. Violências e mobilizações, disputas com efeitos na justiça espacial, especificando o terrorismo e a violência de Estado; as tensões derivadas das reivindicações pelo paradigma de memória, verdade e justiça; as práticas de violência e as políticas neoliberais de segurança; 2. Políticas urbanas e justiça espacial, enumerando as discontinuidades e desigualdades na produção do espaço urbano; as políticas públicas e justiça espacial; 3. Justiça e meio ambiente, discriminando a justiça ambiental; a ecologia política e as tensões espaciais do extrativismo; conservacionismo e economia verde; e, por fim, o bem viver e o pós-desenvolvimento.

Considerando a sistematização retrocitada, e reconhecendo que nossos trabalhos se inserem mais especificamente na temática da geografia política da cidade, das políticas públicas, da justiça ambiental e do bem viver, adiante, avançaremos o debate sobre o bem viver, a convivialidade, o bem comum e a decência para situar o conceito de justiça territorial no pensamento decolonial e na pedagogia das encruzilhadas.

Pluriverso: bem viver, comum e convivialidade

O Bem Viver não sintetiza uma proposta monocultural: é um conceito plural – bons conviveres – que surge das comunidades indígenas, sem negar as vantagens tecnológicas do mundo moderno nem as contribuições de outras culturas e saberes que questionam distintos pressupostos da Modernidade. (Acosta 2016, 87)

A justiça territorial pode ser contextualizada no pensamento decolonial a partir da articulação de noções sociopolíticas tais como: o bem viver, o comum [*common*], a convivialidade e o valor ético da decência. Isso se justifica considerando que a convivialidade é um comum que expressa o bem viver, sendo esta última noção um móvel significativo da opção decolonial. Nesse sentido, apresentamos nesta parte do texto essas noções fundamentais tendo em vista a promoção de uma sociedade decente, nos termos expostos por Avishai Margalit (2010). Ressaltamos que o bem viver será particularmente abordado de forma analítica, isto é, iluminando um de seus elementos mais característicos ou evidentes: a convivialidade¹².

O bem viver é um paradigma ancestral comunitário. A noção de bem viver¹³ se afirma na convivência entre os seres e se remete, de uma forma ou de outra, à vida digna. Por princípio, o bem viver implica o bem-estar coletivo, segundo as cosmovisões de cada pessoa e integra uma das instâncias do pós-desenvolvimento (Escobar 2021, 547). O bem viver “expressa um conjunto de perspectivas sul-americanas que compartilham um questionamento radical do desenvolvimento e de outros componentes centrais da modernidade, ao mesmo tempo que oferece alternativas para superá-la” (Chuji et al. 2021, 209). Estes autores consideram que o bem viver é “uma categoria em construção, plural, que assume expressões específicas em diferentes lugares e regiões, e é heterodoxa, porque hibridiza elementos indígenas e críticas oriundas da própria modernidade” (Idem, *ibidem*). Contudo, não devemos perder de vista o risco de o bem viver se converter em estratégia ideológica e política assentada numa visão multiculturalista que legitima projetos hegemônicos, como nos programas de governo de Evo Morales e Álvaro García Linera¹⁴.

De acordo com Alberto Acosta, para falar do bem viver, é preciso recorrer às experiências, às visões e às propostas de povos que, dentro e fora do mundo andino

12 O rol desses elementos conceituais evidentes inclui, além da convivialidade, a plurinacionalidade, a interculturalidade, a interseccionalidade, a comunidade, o pluriverso / a pluriversalidade, a hibridização, dentre outros que escapam ao escopo de nossa análise.

13 O termo bem viver é também registrado como *buen vivir* (Equador), *vivir bien* (Bolívia) e pode ser interpretado como *sumak kawsay* (kichua), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani).

14 A respeito, consulte-se a leitura crítica de Odín Ávila Rojas (2023).

e amazônico, foram capazes de resistir, a seu modo, a um colonialismo que dura mais de quinhentos anos. Nessa perspectiva:

O Bem Viver – ou melhor, os *bons conviveres* – é a oportunidade para construir um mundo diferente, que não será alcançado apenas com discursos estridentes, incoerentes com a prática. Outro mundo será possível se for pensado e erguido democraticamente, com os pés fincados nos Direitos Humanos e nos Direitos da Natureza. (Acosta 2016, 21. Grifo nosso)

A referência que Alberto Acosta faz aos conviveres é fundamental para nossas considerações sobre a convivialidade como um comum que enriquece o horizonte da justiça territorial. Com sua base ancestral, o bem viver questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar. Também “não se pode confundir o conceito de Bem Viver com o de ‘viver melhor’, que supõe uma opção de progresso material ilimitado” (Acosta 2016, 90). “Por isso, para prevenir a construção de um único e indiscutível conceito, também seria melhor falar em ‘bons viveres’ ou ‘bons conviveres’, em linha com a referência do filósofo boliviano Xavier Albó” (Idem, 85). O bem viver é um conceito que se apoia em bases ancestrais, sem perder de vista a relação entre passado, presente e futuro.¹⁵

Resgatar a noção ancestral do bem viver para a leitura decolonial da justiça territorial não significa um retorno nostálgico sem propósito. “De uma perspectiva moderna, entretanto, a decolonialidade é frequentemente pensada como tentativa de retorno ao passado ou como um esforço em retroceder a formações culturais e sociais pré-modernas” (Maldonado-Torres 2020, 29).

O reconhecimento à diversidade epistêmica não significa uma volta ao passado. [...] A volta atrás seria somente em pensamento como parte da busca de formas mais ecológicas, mais democráticas, *mais justas*, mais antipatriarcais etc. que tenham existido no passado e que nos permitam repensar o presente e o futuro em direção a uma nova civilização. (Grosfoguel 2020, 66-67. Grifo nosso)

Descolonizar a justiça territorial implica, então, sinalizar mais claramente as relações de poder que perpetuam as injustiças devido à indiferença em relação ao bem viver, à vida convivial. Essa descolonização implica uma geografia do bem viver em contextos sociopolíticos específicos e refratários aos estrangimentos da moderno-colonialidade. “A pluriversalidade de cada história local e seu relato da descolonização se podem *conectar através da experiência comum e utilizá-la como a base para uma nova lógica comum do conhecer: o pensamento fronteiriço*” (Mignolo 2014a, 101. Grifos no original).

¹⁵ Ressalta-se, nesse sentido, a proposta de Sousa Santos de correlacionar e esclarecer que “o passado-enquanto-presente é a memória e a história d experiência vivida, concreta, da luta por uma vida melhor”, que “o presente-enquanto-tarefa é uma avaliação crítica do aqui e agora, da luta como um domínio de contingência e ambiguidade” e que, complementarmente, “o futuro-enquanto-presente é o presente como projecto, a expectativa de que a ruptura ou o êxito prevaleça sobre a continuidade ou o fracasso de que os riscos implicados na luta se possam controlar” (Sousa Santos 2018, 226-227). O bem viver se inscreve, pois, nessa correlação temporal.

Vislumbra-se a transição civilizacional, isto é, o deslocamento complexo da dominação de um único modelo de vida marcado pela modernidade heteropatriarcal capitalista, pela “classificação hierárquica das diferenças em escalas raciais, de gênero e civilizacionais (colonialidade)” (Escobar, 2021, 544). Para Arturo Escobar, essas visões criativas de transição fomentam o florescimento do pluriverso. Segundo o autor, a transição civilizacional que considera o pluriverso constitui uma crítica à “pobreza espiritual e existencial da vida moderna, dada a expansão da ontologia patriarcal e capitalista de hierarquia, dominação, apropriação, controle e guerra que a caracteriza” (Escobar 2021, 545). Ensejamos, assim, a relação entre o bem viver e o conceito de comum, para, em seguida, enfatizarmos a convivialidade.

Partimos do suposto de que “todas as formas de cooperação humana não hierárquicas são diferentes formas de bens comuns” (Angelis 2021, 215) e, com isso alinhamos o conceito de comum à perspectiva decolonial. David Harvey colocará ênfase nos comuns culturais criativos da cidade. Respaldando-se na obra de Michael Hardt e Antonio Negri, *Commonwealth*, Harvey sinaliza que as qualidades humanas da cidade emergem das práticas em diversos espaços intraurbanos, sejam os espaços encapsulados pela propriedade privada ou pública estatal, sejam aqueles de controle social, apropriação e contramovimentos que caracterizam o lefebvriano “direito à cidade”. Harvey (2012, 87) não se furta em declarar que “o reconhecimento político de que os *commons* podem ser produzidos, protegidos e usados em benefício social os torna uma estrutura de resistência ao poder capitalista e para repensar a política da transição anticapitalista”. Assim, no mundo sociopolítico da cidade:

Um *common cultural* é dinâmico, envolvendo tanto o produto do trabalho quanto os meios de sua futura produção. O comum não é apenas a terra que compartilhamos, mas também as línguas que criamos, as práticas sociais que estabelecemos, *os modos de socialidade* que definem nossas relações e por aí vai. (Hardt; Negri *apud* Harvey 2011, 103. Grifos nossos)

Desse modo, Harvey (2011, 105) atesta que o comum não é, entretanto, “alguma coisa subsistente desde um tempo há muito perdido, mas algo que, como os *commons* urbanos, é continuamente produzido”. É na trilha desse pensamento crítico que postulamos a convivialidade como um modo de socialidade criativo e dinâmico; um *common* capaz de configurar geografias conviviais na metrópole, humanizando-a pela valorização do bem viver.

A cidade sempre foi o lugar de encontro, de diferença e de interação criativa, para Harvey (2013, 33), o direito à cidade “não é apenas um direito condicional de acesso àquilo que já existe, mas sim um direito ativo de fazer a cidade diferente”. Do exposto até aqui, infere-se que o termo comum encerra, muito singelamente, uma categoria central do anticapitalismo contemporâneo, para empregarmos a referência de Dardot e Laval (2017, 101). O mesmo termo, contudo, adjetiva um tipo de bem: os bens comuns. Nesse aspecto particular, Dardot e Laval (2017, 52-53. Grifo no original) declaram:

O comum deve ser pensado como coatividade, e não como copertencimento, copropriedade ou copossessão. (...) Abdicaremos de falar de “bens comuns” ou mesmo de “bem comum” em geral. *O comum não é um bem*, e o plural nada muda nesse aspecto, porque ele não é um objeto ao qual deva tender a vontade, seja para possuí-lo, seja para destruí-lo.

A questão geográfica que informa nossa visão de espaço urbano é o desafio do estar-juntos. Subjacente a essa questão há uma reivindicação territorial legítima a ser atendida: o bem viver, os bons conviveres. “O caminho e o horizonte da comunidade implica saber viver e, logo, saber conviver” (Huanacuni *apud* Morales 2022, 627). Primeiramente, seria conveniente lembrar que a convivialidade exprime um componente fundamental da própria natureza do espaço urbano: o encontro. O convívio é a expressão social do encontro espacialmente localizado. E, em decorrência desse encontro, o convívio conota a prática espacial da coabitação.

Convívio é palavra neolatina que deriva de *conviviu* (banquete, em latim). Essa etimologia nos faz pensar imediatamente nos convidados ou convivas, as pessoas que tomam parte no banquete. O banquete é, antes de tudo, a concretização de um encontro social, o que nos reconduz à ideia de convivialidade. “A convivialidade é uma plataforma para a construção de uma nova sociedade que transcenda as profundas limitações do nosso mundo atual” (Barkin 2021, 233). Acrescentaríamos que se trata de superar o carrego colonial, de suturar a ferida provocada pela moderno-colonialidade. Contudo, o conceito de convivialidade que nos inspira neste texto é aquele proposto por Ivan Illich. Para o autor:

Por *convivialidade* entendo o contrário da produtividade industrial. Cada um de nós se define pela relação com os outros e com o entorno, assim como pela estrutura profunda das ferramentas que utiliza. (...) A relação convivial, sempre renovada, é a ação de pessoas que participam da criação da vida social. Trasladar-se da produtividade à convivialidade é substituir um valor técnico por um valor ético, um valor material por um valor realizado (Illich 2011, 69).

“É muito mais provável que a convivialidade emerga nos dias de hoje do que quando Illich formulou sua teoria pela primeira vez” (Barkin, 2021, 235). Em seu momento, Illich (2011, 158) pondera que os ferramentais conviviais estabelecem as condições para “uma justiça convivial”. Estaríamos diante da possibilidade de vincular a justiça convivial à justiça territorial? Parece-nos legítima essa vinculação, na medida em que os espaços intrametropolitanos – os entornos – podem se prestar à eliminação de espaços opressores, disciplinares e produtivistas, promovendo, assim, a justiça territorial, tal como a concebemos. Nesse sentido, vislumbra-se a construção de uma metrópole convivial (Lima 2020b) na potência da encruzilhada de Exu e no desmantelamento da moderno-colonialidade.

Os convivialistas em suas considerações políticas, reconhecem a necessidade de “implementar uma política de preservação dos bens comuns existentes nas sociedades tradicionais, de incentivo à emergência e à ampliação de novos bens

comuns da humanidade” (Caillé et al. 2016, 38). Em outro momento, os convivialistas, em seu *Segundo Manifesto*, atestam que, “como filosofia da convivência, da arte de viver junto, o convivialismo não é uma nova doutrina que vem se sobrepor às outras, pretendendo anulá-las ou superá-las radicalmente” (Caillé 2020, 59). O convivialismo se nos apresenta como uma contranarrativa à moderno-colonialidade.

Nessa direção, recuperando os apontamentos pioneiros de Waman Puma acerca da convivência, vislumbrando espaços de coexistência, destacamos a proposta de Paúl Carrasco Carpio (2019) sobre a coabitação cidadã que implica a corresponsabilidade dos cidadãos na articulação harmoniosa entre a sociedade civil, o privado, o comunitário e o setor público. O autor tece uma crítica ao modelo de Estado centralista e colonialista implementado por Rafael Correa no Equador que levou à renúncia de Alberto Acosta da presidência da Assembleia Constituinte. Carrasco Carpio (2019) defende a democracia para a convivência como uma forma cotidiana de vida digna, livre e participativa, que se concretiza em todos os espaços, desde a família, passando pelas províncias até o país como um todo. Com a palavra, o autor:

A democracia para a convivência tem como objetivo central constituir um sistema social que permita aos cidadãos e cidadãs, em todos os espaços de convivência, alcançar um nível de consciência coletiva que lhes faculte entender a democracia como a oportunidade oferecida a cada ser humano para exercer seus direitos de forma consciente, autônoma, livre e informada; respeitando as diversidades e o legítimo direito de cada um escolher aquilo que lhe fará feliz. (Carrasco Carpio 2019, 83)

A noção de sociedade decente que acatamos é aquela desenvolvida por Avishai Margalit (2010), em livro homônimo. Para o autor, uma sociedade decente é aquela em que as pessoas não sofrem humilhações. Destarte, sabemos que uma sociedade pode ser justa sem que seja, simultaneamente, uma sociedade decente. Também consideramos que a decência assegura uma convivialidade desejável, sobretudo quando o espaço social for presidido pela justiça territorial. Nesse considerando, reside nossa avaliação crítica de que o sujeito autônomo, engajado volitiva, afetiva e cognitivamente, seja um sujeito da atitude decolonial vinculado espontaneamente aos demais sujeitos. A sociedade decente é o complemento ético da sociedade justa e representa, por isso, um horizonte político-geográfico, ao mesmo tempo que um horizonte de sentido e de desejo.

Coda

“A descolonização implica rejeitar um *status quo* injusto e recuperar nossa capacidade de olhar em profundidade. Significa responder às injustiças cometidas contra outros seres – humanos e não-humanos” (Solón 2021, 33). Assim, optamos por cambiar os termos da conversação em vez de seu conteúdo. Concluimos que a justiça territorial na chave de leitura decolonial opera como um horizonte ético-político que visa à

eliminação dos espaços opressores, a promoção do bem viver e da convivialidade, sobretudo nos espaços urbanos contemporâneos. Como enfrentamento à colonialidade do ser, do saber e do poder, a convivialidade, por seu turno, em sua condição de comum cultural urbano, é o lastro crucial para a consecução de uma sociedade não apenas justa, mas decente, no rastro do desprendimento descolonizador e das encruzilhadas transgressoras orientadas por Exu.

Bibliografia

- Abel, Olivier e Porée, Jérôme. 2010. *Vocabulário de Paul Ricoeur*. Coimbra: Minerva Coimbra.
- Akassi, Clement Animán. 2022. El Muntú: Propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latino-americanos sobre las identidades. *Sociocriticism*, XXXVI (1). <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3260>.
- Angelis, Massimo. 2021. Bens comuns (*commons*). Em *Pluriverso. Um dicionário do pós-desenvolvimento*. Ashish Kothari; Ariel Salleh; Arturo Escobar; Federico Demarí e Alberto Acosta (org.), pp. 215-220. São Paulo: Elefante.
- Añon, Valeria. 2021. Colonialidad. Em *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Beatriz Colombi (coord.) pp. 103-113. Buenos Aires: CLACSO.
- Acosta, Alberto. 2016. *O Bem Viver*. São Paulo: Elefante.
- Assis Clímaco, Danilo. 2023. Colonialidad. Em *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Mario Rufer (coord.), pp. 30-53. Buenos Aires: CLACSO
- Ávila Rojas, Odín. 2023. Sumak Kawsay/Sumak Qamaña/Buen Vivir. Em *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave*. Mario Rufer (coord), pp. 301-314. Buenos Aires: CLACSO.
- Barkin, David. 2021. Convivialidade. Em *Pluriverso. Um dicionário do pós-desenvolvimento*. Ashish Kothari; Ariel Salleh; Arturo Escobar; Federico Demarí e Alberto Acosta (org.). pp. 233-236. São Paulo: Elefante.
- Barnes, Trevor .2000. Justicia y geografía. Em *Diccionario Akal de Geografía Humana*. Johnston, Ronald; Gregory, Derek e Smith, David. M. (ed.) p. 339 Madri: Akal.
- Benach, Núria. 2017. Da desigualdade social à justiça espacial. Em *Justiça espacial e o direito à cidade*. Ana Fani Carlos; Rafael Faleiros de Padua e Glória Alves (org.). pp. 15-33. São Paulo: Contexto.
- Brennetot, Arnaud. 2011. Les géographes et la justice spatiale: généalogie d'une relation compliqué. *Annales de Géographie*, 678: 115-134.
- Bernardino-Costa, Joaze; Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel .2020. Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Em *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, pp. 9-26. Rio de Janeiro: Autêntica.
- Bidaseca, Karina .2010. *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB.

- Bidaseca, Karina. 2011. Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial. Em *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Karina Bidaseca e Vanesa Vazquez Laba (comp.), pp. 95-120. Buenos Aires: Godot.
- Borja, Jordi. 2003. *La ciudad conquistada*. Madri: Alianza.
- Borja, Jordi. 2013. *Revolución urbana y derechos ciudadanos*. Madri: Alianza.
- Borja, Jordi; Zaida Muxí. 2003. *El espacio público*. Barcelona: Diputación de Barcelona.
- Bret, Bernard. 2016. *Pour une géographie du juste*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Bret, Bernard; Claire Hancock; Frédéric Landy; Phillipe Gervais-Lambony .2010. *Justice et injustices spatiales*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Buonfiglio, Mônica. 2004 *Orixás. Anjos da natureza. Um estudo sobre os deuses do candomblé*. São Paulo: Mônica Buonfiglio.
- Caillé, Alain et al. (org.). 2016 *Manifesto convivialista*. Declaração de interdependência. São Paulo: Annablume.
- Caillé, Alain et al. 2020. *Segundo manifesto convivialista*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades.
- Campillo, Antonio. 2019. *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*. Madri: Catarata.
- Camps, Victoria. 2012 *El Gobierno de las Emociones*. Barcelona: Herder.
- Carrasco, Paul Carpio. 2019. Territorios y democracia para la convivencia. Em *Territorialización de la política pública y gobernanza*. Enríquez, Francisco. (coord.). pp. 67-86. Quito: CONGOPE; Abya-Yala; Incidencia Pública.
- Castro-Gómez, Santiago. 2005 Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. Em Edgardo Lander. (org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. pp. 80-87. Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, Santiago e Ramon Grosfoguel (ed) .2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Central/Siglo del Hombre.
- Correa, Mauricio; Federico Arenas e Voltaire Alvarado. 2018.. *Ética en Geografía. Ética aplicada e investigación en Geografía* pp.7-21. Santiago; Universidade Católica do Chile.
- Curiel, Ochy. 2007. Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, 26: 92-101.
https://nomadas.ucentral.edu.co/nomadas/pdf/nomadas_26/26_9C_Criticapocolonialdesdelaspracticas.pdf.
- Dardot, Pierre e Christian Laval. 2017. *Comum. Ensaio sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo.

- Dikeç, Mustafa. 2013. Space, politics and (in)justice / L'espace, le politique et l'injustice. Em *Ségrégation et justice spatiale*. Sylvie Fol; Sonia Lehman-Frisch e Marianne Morange (dir), pp. 244-264. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Dufaux, Frédéric e Pascal Philifert (dir.) 2013. *Justice spatiale et politiques territoriales*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Dussel, Enrique. 2005. Europa, modernidade e eurocentrismo. Em *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org.) pp. 41-53. Buenos Aires: CLACSO.
- Escobar, Arturo. 2021 Transições civilizacionais. Em *Pluriverso. Um dicionário do pós-desenvolvimento*. Ashish Kothari; Ariel Salleh; Arturo Escobar; Federico Demarí e Alberto Acosta (org.), pp. 543-547. São Paulo: Elefante.
- Fincher, Ruth; Kurt Iveson (2013) Spatial justice in the City of Difference: urban planning for redistribution, recognition, and encounter. Em *Justice spatiale et politiques territoriales*. Frédéric Dufaux e Pascal Philifert (dir.), pp. 289-304. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Fol, Sylvie; Sonia Lehman-Frisch e Marianne Morange. (dir.). 2013. *Ségrégation et justice spatiale*. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Fraser, Nancy. 2001 Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. Em *Democracia hoje: desafios para uma teoria democrática contemporânea*. Jessé Souza (org.), pp. 245-282. Brasília: UnB.
- Fraser, Nancy. 2008. *Las escalas de la justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, Nancy.; Axel Honneth. 2006 *Redistribución o reconocimiento?* A Corunha: Paideia / Madri: Morata.
- Gago, Verónica. 2020 *A Potência feminista, ou o desejo de transformar tudo*. São Paulo: Elefante.
- Gervais-Lambony, Pierre. 2017. A justiça espacial, experiências e pistas de pesquisa. Em *Justiça espacial e o direito à cidade*. Carlos, Ana Fani; Rafael Faleiros de Padua e Glória Alves (org.) pp. 117-132. São Paulo: Contexto.
- Grosfoguel, Ramón. 2020 Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. Em Bernardino-Costa, Joaze; Nelson Maldonado-Torres e Ramón Grosfoguel. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*, pp. 55-77. Rio de Janeiro: Autêntica.
- Harvey, David. 1980. *A Justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec.
- Harvey, David. 2011. The Future of the Commons. Londres: *Radical History Review*, 19: 101-107. <https://doi.org/10.1215/01636545-2010-017>.
- Harvey, David .2012. *Rebel cities. From the right to the city to the urban revolution*. Londres: Verso.
- Harvey, David. 2013. A liberdade da cidade. Em *Cidades rebeldes. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas no Brasil*. Hermínia Maricato; David

- Harvey, Slavoj Zizek e Mike Davis, pp. 27-34 São Paulo: Boitempo; Carta Maior.
- Honneth, Axel. 2011. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Rio de Janeiro: Ed. 34.
- Illich, Ivan. 2011. *La convivencialidad*. Barcelona: Virus
- Jonas, Hans. 2006. *O princípio responsabilidade*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio.
- Lander, Edgardo. 2005 Ciências sociais: saberes coloniais e eurocentrismos. Em. *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, pp. 8-23. Buenos Aires: CLACSO.
- Lee, Roger. 2000. Justicia territorial. Em *Diccionario Akal de Geografía Humana*. Ronald Johnston; Derek Gregory e David. M. Smith, p. 342 Madri: Akal.
- Lévy, Jacques.; Jean-Nicholas Fauchille e Ana Póvoas, A. 2018. *Théorie de la Justice Spatiale. Géographies du juste et de l'injuste*. Paris: Odile Jacob.
- Lima, Ivaldo. 2009. Retorno crítico ao conceito de território Em. Caderno de Resumos do 12º *Encuentro de Geógrafos de América Latina*. Montevideú: EGAL.
- Lima, Ivaldo. 2013a. A Geografia e o Resgate da Antigeopolítica. *Revista Espaço Aberto*, 3(2): 149-168. <https://doi.org/10.36403/espacoaberto.2013.2120>
- Lima, Ivaldo. 2013b. Territorial Justice: the right to the civic city and the good life in Rio de Janeiro. *5th North Geographers Meeting, Responsible Geographies*, Reykjavik: University of Iceland.
- Lima, Ivaldo. 2014. Towards a civic city: from territorial justice to urban happiness in Rio de Janeiro. *European Journal of Geography*, 5 (2): 77-90.
- Lima, Ivaldo. 2015. A complexidade da justiça territorial. *Ensaio de Geografia*, 4 (7): 50-70. https://periodicos.uff.br/ensaios_posgeo/article/view/36283/20977.
- Lima, Ivaldo. 2016. A geopolítica da favela: desafios atuais da justiça territorial no Rio de Janeiro. *Revista Cidades*, 13 (22): 5-40. <https://doi.org/10.36661/2448-1092.2016v13n22.11923>.
- Lima, Ivaldo. 2017. Just city or decent society? Political discourses and spatial realities in Rio de Janeiro. *7th Nordic Geographers Meeting / NGM*. Estocolmo: University of Stockholm.
- Lima, Ivaldo. 2018. Governance élargie: vieillissement active et justice territorial à Rio de Janeiro. *International Geographic Union Regional Conference / IGU*. Québec: Université Laval.
- Lima, Ivaldo. 2019. A metrópole convivial: por uma geografia social crítica dos commons. Em *Produção do Espaço. Emancipação social, o comum e a "verdadeira democracia"*. Alvaro Ferreira; João Rua e Regina Célia de Mattos (org.). pp. 175-198. Rio de Janeiro: Consequência.
- Lima, Ivaldo. 2020a. Em favor da justiça territorial: o encontro entre geografia e ética. *RPPR / Revista Política e Planejamento Regional* 7 (2): 125-148. <https://revistappr.com.br/artigos/publicados/Em-favor-da-Justica-Territorial-o-encontro-entre-geografia-e-etica-.pdf>.

- Lima, Ivaldo. 2020b. Sobre a convivialidade: por uma geografia social crítica dos Commons. Em *As Novas Geografias dos Países de Língua Portuguesa: cooperação e desenvolvimento*. Rui Jacinto (coord.), pp. 269-290. Lisboa: Âncora; Guarda: CEI.
- Lima, Ivaldo. 2022a. Em defesa da justiça territorial urbana: o direito à autorrepresentação simbólica. Em *Cartografia da Ação: o campo de Ana Clara Torres Ribeiro*. Tamara Cohen Egler e Reginaldo Luiz Cardoso (org.), pp. 255-285. Rio de Janeiro: Letra Capital.
- Lima, Ivaldo. 2022b. Pretas velhas como imagem de controle. A paisagem do cuidado na espiral pandêmica. Em *Consolidando Capacidades e Ampliando Fronteiras. Filantropia para equidade racial no Brasil*. Fernanda Lopes (org.), pp. 138-148. Brasília: Ogum's Toques Negros.
- Lima, Ivaldo. 2023. Movimento social urbano e economia de plataforma. Por uma antigeopolítica dos corpos sensíveis. Em *Entre Urgências e Utopia: múltiplas escalas da ação. Que mundo estamos a construir?* Alvaro Ferreira; João Rua e Sandra Lencioni. (org.) pp. 359-397. Rio de Janeiro: Consequência.
- López Trigal, Lorenzo. 2013. *Diccionario de geografía política y geopolítica*. León: Universidad de León.
- Lugones, María. 2014. Colonialidad y género hacia un feminismo descolonial. Em *Género y Descolonialidad*. Walter Dignolo (comp.), pp. 13-42. Buenos Aires: del Signo.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21 (2-3): 240-70. <https://doi.org/10.1080/09502380601162548>.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2020. El Caribe, la colonialidad y el giro decolonial. *Latin American Research Review*, 55 (3): 560-573. <https://doi.org/10.25222/larr.1005>.
- Marzano, Michela. 2009 *Consiento, luego existo. Ética de la autonomía*. Cànoves i Samalús: Proteus.
- Marcuse, Peter. 2010. Spatial justice: derivative but causal of social justice / La justice spatiale: résultante et cause de la justice sociale. Em *Justice et Injustices Spatiales*. Bernard Bret; Claire Hancock; Frédéric Landy e Phillipe Gervais-Lambony (eds), pp. 76-92. Paris: Presses Universitaires de Paris Ouest.
- Marcuse, Peter; James Connolly; Johannes Novy; Ingrid Olivo; Cuz Potter e Justin Steil (eds.). 2011. *Searching for the just city*. Nova York: Routledge.
- Margalit, Avishai. 2010. *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós.
- Mignolo, Walter. 2014a. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Siglo.

- Mignolo, Walter. 2014b. O pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto. Em *Interculturalidad, Descolonización del Estado y del Conocimiento*. Alvaro García Linera; Walter Mignolo e Catherine Walsh, pp. 61-88. Buenos Aires: Del Siglo.
- Mignolo, Walter 2014c Prefacio. Em *Para una pedagogía decolonial*. Zulma Palermo (ed.), pp. 7-12. Buenos Aires: Del Signo.
- Morales, Stefania Parrado. 2022. Visiones sobre el bien vivir. Una aproximación a las concepciones de bienestar de la juventud Emberá Katío del Alto Sinú, Córdoba. Em Cuenca, Tatiana et al. *Ambiente, cambio climático y bien vivir en América Latina y el Caribe*. Tatiana Cuenca (ed.), pp. 581-652. Buenos Aires: CLACSO.
- Morin, Edgar. 2005. *O método 6. Ética*. Porto Alegre: Sulina.
- Palermo, Zulma. 2014. *Para una pedagogía decolonial*. Buenos Aires: Del Signo.
- Quijano, Aníbal .2014. Colonialidad y modernidad-racionalidad. Em *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Zulma Palermo e Pablo Quintero (comp.). pp. 60-70. Buenos Aires: Del Siglo.
- Reis Neto, João Augusto. 2019. A Pedagogia de Exu: educar para resistir e (r)existir. *Revista Calundu*, 3(2): 7-33.
<https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v3i2.27476>
- Reyes Mate, Manuel. 2011. *Tratado de la Injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Rufino, Luiz. 2019. *Pedagogia das Encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula.
- Sabbag Jr., Milton .2008. O espaço opressor. Em *Leituras Indispensáveis*. Aziz Ab'Saber (org.) pp. 31-35 São Paulo: Ateliê.
- Salamanca, Carlos; Francisco Astudillo e Javier Fedele .2016. Trayectorias de las (in)justicias espaciales en América Latina. Un estudio introductorio. Em *Justicia e Injusticias Espaciales*. Bernard Bret; Philippe Gervais-Lambony; Claire Hancock e Frédéric Landy (comp.), pp 11-66. Rosario: Universidade Nacional de Rosario.
- Salamanca, Carlos; Julieta Barada e Alice Beuf. 2019. (In)justicias espaciales y realidades latino-americanas. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 28 (2): 209-224. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v28n2.77327>
- Santana Rivas, Luis Daniel. 2012. Explorando algunas trayectorias recientes de la justicia en la geografía humana contemporánea: de la justicia territorial a las justicias espaciales. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 21 (2): 75-84. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v21n2.32214>.
- Segato, Rita. 2014 La perspectiva de la colonialidad del poder. Em *Aníbal Quijano. Textos de Fundación*. Zulma Palermo e Pablo Quintero (comp.), pp.15-43. Buenos Aires: Del Siglo.
- Serequeberhan, Tsenay. 2014 La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana. Em *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento*. Walter Mignolo (comp.), pp. 241-266 Buenos Aires: Del Signo.

- Sierra, Natalia. 2018. *Territorios disidentes. Ensayos sobre las sociedades en movimiento*. Quito: Abya-Yala.
- Soja, Edward. 2010. *Seeking spatial justice*. Minnesota: University of Minnesota.
- Solón, Pablo. 2021. Bem viver. Em *Alternativas sistêmicas. Bem viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização*. Pablo Solón (org.), pp. 19-63. São Paulo: Elefante.
- Sousa Santos, Boaventura. 2018. *O Fim do império cognitivo*. Coimbra: Almedina.
- Sung, Jun Mo; Josué Cândido da Silva. 2017. *Conversando sobre ética e sociedade*. Petrópolis: Vozes.
- Vergès, Françoise. 2020. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu.
- Walsh, Catherine. 2014. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. Em: *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Alvaro García Linera; Walter Dignolo; Catherine Walsh (comp.), pp. 21-70. Buenos Aires: Del Signo.
- Ward, Kevin. 2009. Territorial Justice. Em *The Dictionary of Human Geography*. Derek Gregory, Ron Johnston, Geraldine Pratt, Michael J. Watts e Sarah Whatmore (eds), p. 744. Chichester: Wiley-Blackwell.
- William, Jean Claude. 2022. Césaire, Fanon, Glissant: orígenes de la descolonización en el Caribe. Em *Decolonialidad, emancipación y utopías*. Pedro José Ortega (org.), pp. 95-104. Buenos Aires: CLACSO.
- Young, Iris Marion. 1988. Five faces of oppression. *Philosophical Forum*, 19 (4): 270-290.
- Young, Iris Marion. 2006. Representação política, identidade e minorias. *Lua Nova*, 67: 139-190.
- Young, Iris Marion. 2011. *Responsabilidad por la justicia*. Madri: Morata.

© Copyright: Ivaldo Lima, 2024

© Copyright de la edición: *Scripta Nova*, 2024.

Ficha bibliográfica:

LIMA, Ivaldo. Descolonizando a justiça territorial. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universitat de Barcelona, vol. 28, Núm. 2(2024), p. 115-144 [ISSN: 1138-9788]

DOI: 10.1344/sn2024.28.41976

