

**RUMO A UMA TEORIA URBANA TRANSMODERNA E  
DECOLONIAL: UMA INTRODUÇÃO**

**HACIA UNA TEORÍA URBANA TRANSMODERNA Y  
DECOLONIAL: UNA INTRODUCCIÓN**

**TOWARDS AN URBAN TRANSMODERN AND DECOLONIAL  
THEORY: AN INTRODUCTION**

**YASSER FARRÉS DELGADO**

Depto. de Filosofía, Universidade de Zaragoza,  
Zaragoza, Espanha.  
yasserfarres@gmail.com

**ALBERTO MATARÁN RUIZ**

Depto. de Urbanismo e Ordenação do Território,  
Universidade de Granada, Granada, Espanha.  
mataran@ugr.es

**Resumo:** Este artigo argumenta que os impactos globais das tendências de homogeneização e perda de identidade na arquitetura, urbanismo e ordenamento do território serão superados somente se reconhecidos como parte da ocidentalização do mundo e é promovida uma atitude decolonial que conduz à teoria urbana e arquitetônica para a "transmodernidade" por meio de uma "ecologia de saberes", que inclui as experiências marginalizadas pelo pensamento moderno. Nesse sentido se apresenta uma abordagem crítica com base na "colonialidade territorial".

**Palavras-chave:** colonialidade territorial, transmodernidade, atitude decolonial, teoria da arquitetura, teoria do urbanismo.

**Resumé:** Este artículo defiende que los impactos globales de las tendencias de homogenización y pérdida de identidades en arquitectura, urbanismo y ordenación del territorio sólo serán superados si se reconocen como parte de la occidentalización del mundo y si se promueve una actitud decolonial que conduzca a la teoría urbano-arquitectónica hacia la "transmodernidad" mediante una "ecología de saberes" que incluye a las experiencias marginadas por el pensamiento moderno. En ese sentido se presenta un enfoque crítico basado en la "colonialidad territorial".

**Palavras claves:** colonialidad territorial, transmodernidad, actitud decolonial teoría de la arquitectura, teoría del urbanismo

**Abstract:** This paper argues that the global impacts caused by the homogenisation and loss of identity tendencies in architecture and planning will be only overcome if recognizing them as part of the world westernization and if a decolonial attitude is promoted for leading the urban-architectural theory through "transmodernity" by means of the "ecology of knowledge" including the experiences that modern thinking marginalized. In that sense, the paper presents a critical approach based on "territorial coloniality".

**Keywords:** territorial coloniality, transmodernity, decolonial attitude, theory of architecture, urban theory.

### **Múltiplas atitudes acerca de uma práxis dominante**

Sabe-se que, a partir da segunda década do século XXI, a necessidade de uma profunda revisão das teorias urbanas que dominam a prática profissional é cada vez mais evidente, como sugerem as incontáveis informações que existem sobre os nefastos impactos sociais, ambientais e econômicos da prática generalizada; dados que demonstram que uma parte da teoria desenvolvida no século XX está obsoleta e superada pela complexidade da realidade, como explicam Montaner e Muxí (2011: 211).

Ou, como ilustram Taylor e Lang (2004), que, logo após identificar uma centena de termos distintos sobre as novas formas metropolitanas e as novas relações entre cidades, concluem que a invenção intermitente de conceitos dificilmente conduza a um entendimento plausível do que se está passando nas e entre as cidades e, além disso, que o domínio de adjetivos como *global*, *internacional*, *mundial* ou *transnacional* justifica repensar a tradição teórica em urbanismo, porque é inoperante para uma nova escala dos fenômenos.

É possível vislumbrar a necessidade de revisar as teorias existentes, observando as tendências globais de homogeneização e perda de identidade que dominam a práxis arquitetônica, urbana e territorial generalizada nas principais urbes do planeta. Esses processos têm sido criticados por décadas – já em 1927 Ludwig Hilberseimer alertava que as grandes cidades cresciam sem planejamento em benefício da especulação privada, que seus poderes transpassavam a economia nacional para alcançar a economia mundial, e que se pareciam tanto entre si, que se poderia falar na internacionalização de seu aspecto (Hilberseimer, 1999: 1-3); contudo, a comunidade profissional ainda os nega ou responde com ceticismo, como se verá mais adiante. Essas atitudes não deveriam surpreender, porque os debates teóricos ao longo da década de 1950, que condicionaram a extinção dos CIAM, já assinalavam o caráter homogeneizador do funcionalismo generalizado, mas ele continuou se reproduzindo.

Comparar as principais urbes atuais permite descobrir a tendência rumo a um processo de reprodução de tipologias referidas entre si globalmente, mas com poucos

referentes que as associem a uma cultura ou a um território local específico, fenômeno reconhecível pela presença de certa arquitetura, caracterizada por uma estética abstrata de suposto valor universal, “supermoderna” (Ibelings, 1998), ou, em sua ausência, outra “urBANAL” (Muñoz, 2008) que a “fetichiza” e é vazia de conteúdo, às margens do passado.

Ambas as estéticas costumam responder aos interesses de capitais transnacionais, dando forma a hotéis, centros de negócios, portos desportivos e muitos outros programas que são introduzidos como anúncio publicitário em áreas urbanas específicas para “ressucitar” de forma segregada, contrastando com o abandono de outras zonas da cidade, marcadas pela marginalização social (Muxí, 2004). Essa relação, em especial, evidencia que a homogeneização e a perda de identidades não se referem somente aos aspectos tipológicos e estéticos das cidades, mas também a dimensões sociais, culturais, econômicas e outras.

Para se ter ideia da dimensão global desses processos de homogeneização e perda de identidades, basta comparar as metrópoles contemporâneas que são referências globais com aquelas que existiam em um mundo prévio à expansão colonialista ocidental: será possível constatar que, nos modelos anteriores, existia uma diversidade tipológica dificilmente alcançada pelos atuais.

De fato, as tipologias arquitetônicas, urbanas e territoriais da Europa medieval cristã diferiam muito de suas contemporâneas islâmicas, orientais e mesoamericanas (ou do Grande Zimbábue, documentado por poucos livros de arquitetura universal); todas diferiam muito entre si; cada grupo respondia tão especificamente a fatores físico-ambientais, técnico-econômicos e socioculturais, que hoje se podem reconhecer relações biunívocas muito particulares entre cada tipologia de assentamento e a cosmovisão de cada sociedade.

Por isso, não é casual que se possam oferecer classificações como as que sugeriu Chueca Goitia (1968), para destacar as diferenças entre a “cidade pública” herdeira da tradição romana, a “cidade doméstica” e campestre da tradição nórdica e a “cidade privada” e religiosa do Islã.

É possível dizer que, no contexto do sistema-mundo atual, dominado pela cosmovisão moderna e desenvolvimentista ocidental, exista uma diversidade homóloga? É possível dizer isso, quando as condições físicas, ambientais locais ou os limites das

tecnologias autóctones já não são restrições para reproduzir os modelos globais porque a transferência tecnológica, a exportação de materiais construtivos e o uso da energia fóssil servem para eliminá-las (não sem gerar novos problemas)?

Apesar de tudo o que foi exposto, haverá quem responda a essas perguntas com um rotundo “sim”. É a expressão mais radical da atitude moderna, influenciada pela linha filosófica que Jürgen Habermas representou na Bienal de Arte de Veneza de 1980 (onde, pela primeira vez, se incluía a arquitetura dentro da mostra), quando afirmou que a modernidade é um projeto inacabado (Habermas, 1997). Este grupo de profissionais buscará argumentos que reafirmem as particularidades das metrópoles contemporâneas, chegando a dois extremos: 1) a supervalorização das questões imateriais vinculadas à vida; ou 2) a ênfase das questões tipológicas da cidade ou o espaço geográfico. Edward Glaeser representa a primeira opção, em “O triunfo das cidades”. Este autor afirma:

(Entre as cidades) são os fracassos que se parecem entre si, enquanto os êxitos sempre têm algo de singular. Alguém que percorra os bairros de Leipzig, cheios de casas desocupadas e com as janelas tampadas por placas, poderia muito bem crer que está em Detroit (...). Entretanto, ninguém poderia confundir jamais Bangalore com Boston, ou Tóquio com Chicago. As cidades prósperas sempre desprendem uma abundância de energia humana que se expressa de formas distintas e define seu próprio espaço idiossincrático. (...). Em Tóquio e Cingapura (...) há torres altas e franquias, mas nenhuma dessas duas cidades tem a menor semelhança com Hong Kong, nem se parecem entre si. Enquanto Hong Kong é uma cidade decididamente multicultural, Tóquio é uma cidade profundamente japonesa, dotada de uma sensibilidade especial, que, para os estrangeiros, parece difícil compreender. Cingapura é uma cidade ainda mais aberta aos ocidentais que Hong Kong, mas suas ruas estão menos concorridas e as regras são muito mais estritas. Nas três cidades, come-se muito bem, mas (...) ninguém confundiria o atum cru com o pato à cantonesa, ou essa mescla mutitécnica que faz com que degustar a comida de Cingapura seja uma experiência tão deliciosa (Glaeser, 2011: 309-310).

Exemplo representativo do segundo caso, que interessa citar por ser influente na Espanha, é o argumento que Manuel de Solá Morales defendia no Congresso Internacional de UIA de Barcelona, em 1996:

Não creio que as cidades, pelo fato de terem rodovias, sejam todas necessariamente iguais a Tóquio ou a Los Angeles, ou a qualquer outro modelo único (...). Ao fim e ao cabo, seria necessário ver onde estão os feitos significativos na forma das cidades (...). Algum arquiteto importantíssimo e conhecedor das cidades tem descrito, por exemplo, que, hoje em dia, as cidades todas são como Atlanta, como Cingapura e como Los Angeles. Entre Atlanta, Cingapura e Los Angeles, há enormes diferenças. É que não se parecem em nada para que quem as conheça pouco. Seria bom comprovar sua experiência sobre essas cidades. Eu, sem conhecê-las muito, as conheço o suficiente para ver que realmente, apesar de que todas têm experimentado um boom

edificatório tremendo durante os últimos anos, uma explosão de rodovias, e que têm, todas elas, um sistema espacial fragmentado e decomposto. Isso não deveria ser o bastante para pensar que são iguais. Porque, com esse critério, também caberia dizer que todas as cidades do passado eram idênticas porque se compunham de cidades e edifícios, de praças e passeios. Ou seja, não matizar algo sobre essas coisas pode nos levar a simplificações perigosas e a perder a noção de que nosso ofício pode contribuir para o futuro das cidades (Solá-Morales, 2004: 99-100).

Em clara oposição a essas posturas, existe outro grupo de profissionais que responderá rotundamente “não”. É a atitude pós-moderna na linha de Christopher Alexander (1977) o de Krier (2010), Kunstler (2010) o Duany (2003) e outras pessoas que representam o *New Urbanism* estado-unidense, que defendem o valor das estruturas urbanas e arquitetônicas tradicionais, ao ponto de copiá-las quase literalmente.

Uma posição intermediária responderá que não existe uma variedade tipológica como a de antes, mas que se pode alcançá-la se se repensa a modernidade, reconsiderando o valor das tradições (apesar de que se nega cair na mimesis pós-moderna). Esse é o caso da atitude regionalista, emergida dos debates pós-coloniais e adotada por Kenneth Frampton (1985) como regionalismo crítico, que, no contexto latino-americano, se respaldam teoricamente em conceitos como “transculturação”, sugerido, em 1940, pelo cubano Fernando Ortiz (2002), ou “hibridéz”, desenvolvido mais recentemente pelo argentino Néstor García Canclini (2001), os quais levantam a possibilidade de uma modernidade “própria” ou “apropriada”, isto é, diferentes “modernidades”.

Também parece ser o caso da atitude territorialista, cujo mais conhecido teórico é o arquiteto e urbanista italiano Alberto Magnaghi, que se vale do pós-estruturalismo de Gilles Deleuze e Félix Guattari e seus ideais sobre o capitalismo como máquina desterritorializadora (cf. Deleuze e Guattari, 1987) para argumentar sobre a existência de um processo global de “desterritorialização da metrópole” como consequência da modernização (Magnaghi, 2012), mas não nega veementemente que existam elementos recuperáveis da modernidade que possam ser retomados junto às lógicas tradicionais para criar novas formas de povoamento mais apropriadas.

A atitudes da Escola Territorialista Italiana é particularmente interessante aos efeitos de renovar a teoria urbana, porque se nutre de críticas ao projeto moderno provenientes de distintas disciplinas (o paradigma ambiental, a participação cidadã, a teoria do

decrecimento...) que atendam a uma série de dimensões que estão mais além do estético ou formal (aspectos econômicos, sociais, culturais, etc.).

Nesse sentido, se trata de gerar novos modelos de povoamento capazes de revitalizar o território das hipotrofias das megalópoles, seguindo as regras produtivas e reprodutivas do lugar para conduzir necessariamente à autossustentabilidade do sistema territorial local, o que exige produzir novas territorialidades,

pondo em relação virtuosa e sinérgica a produção de valor territorial adicional (sustentabilidade econômica) com o aumento da capacidade de autogoverno (sustentabilidade política), o crescimento em complexidade e integração do sistema decisional (sustentabilidade social), e com a implementação de regras de ocupação e produção que gerem novos equilíbrios ambientais (sustentabilidade ambiental)<sup>1</sup> (Magnaghi, 2012: 91-106).

Com essa visão tão ampla, a atitude territorialista mostra, sem dúvida alguma, potencialidades para abraçar a outras atitudes fundadas na diversidade (cultural, de gênero, de capacidades física, de diferenças etárias), algumas das quais ainda permanecem marginalizadas dentro de uma academia resistente a aceitá-las, que constituem, como explicam Montaner e Muxí (2011), “novas epistemologias” capazes de dotar os processos de desenho com ferramentas apropriadas tanto para gerir a incerteza que envolve “o urbano” como para restaurar os nefastos impactos sociais, ambientais e econômicos generalizados.

Não é a intenção estabelecer, aqui, uma classificação definitiva de todas as atitudes em relação com a teoria urbana dominante, e muito menos valorar cada uma. Interessa mais destacar três conclusões preliminares: 1) a confluência de todas essas atitudes demonstra a atualidade da discussão epistêmica em torno da negação/reafirmção do projeto civilizador moderno; 2) não se pode sustentar a discussão epistêmica à margem do caráter global dos problemas mencionados; e 3) a diversidade de atitudes desvela a necessidade de atender múltiplas dimensões do cenário urbano. Considerando-as, propõe-se, em sequência, debater a teoria urbana contemporânea desde a perspectiva da modernidade/colonialidade; trazer a essas áreas específicas do conhecimento um debate geral proposto com base nesse pensamento crítico latino-americano acerca da crise de legitimidade do conhecimento moderno e seu impacto mundial.

Como se mostrará, este enfoque é capaz de integrar todos os elementos positivos de cada uma das distintas atitudes em relação com o projeto da modernidade. O termo

“colonialidade” faz pensar diretamente em “colonialismo” - guarda relação, com ele, efetivamente -; mas não é sinônimo. Tampouco trata assuntos que interessam somente às sociedades pós-coloniais. Longe disso, descreve atitudes imperiais nos processos de conhecimentos gerados nas ex-metrópoles, sejam conservadores ou progressistas.

### **A perspectiva da modernidade/colonialidade como marco para analisar a teoria urbana: a colonialidade territorial**

A perspectiva da modernidade/colonialidade “crítica decolonial” foi se constituindo a partir das observações feitas pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1991), a partir da noção de “colonialidade do poder”, à “teoria do sistema-mundo moderno” proposta antes pelo sociólogo estado-unidense Immanuel Wallerstein (1974, 1979). Trata-se de um enfoque que põe em relevo o rol fundamental da expansão colonial hispânica na conformação epistêmica da modernidade e desvela o eurocentrismo do projeto civilizatório globalizado. Essa proposta ficou formalmente validada quando ambos os autores uniram seus pontos de vista (Quijano & Wallerstein, 1992). Na verdade, o próprio Wallerstein (1997; 2006) continua a desenvolvê-la.

Em essência, a crítica decolonial destaca que, por trás do fim do colonialismo e das administrações coloniais, tem-se consolidado um sistema-mundo em que a epistemologia ocidental domina sobre o resto das epistemologias; hegemonia fundada em uma história imperial de extensa duração que construiu o homem ocidental como sujeito de enunciação superior e padrão de suposto valor universal, sustento filosófico pelo qual o Ocidente tem ditado e pretende seguir ditando as normas de toda a existência humana mundial.

Para que se compreenda essa perspectiva, deve ficar claro que “colonialismo” e “colonialidade” não são o mesmo. Como indica Quijano (2001), enquanto “colonialismo” denota uma relação política e econômica em que a soberania de uma nação ou povo descansa no poder de outra nação, ou que converte esta última em império, “colonialidade” se refere, por outro lado, a um conjunto de padrões de poder de extensa duração que emergiram com o colonialismo, mas definem a cultura, as relações intersubjetivas, a distribuição do trabalho e a produção de conhecimentos para mais além dos estreitos limites das administrações coloniais.



Sobre essas diferenças, Ramón Grosfoguel pontua que o colonialismo é mais antigo que a colonialidade (...). O novo no mundo moderno-colonial é que a justificativa de tal dominação e exploração passa pela articulação de um discurso racial acerca da inferioridade do povo conquistado e a superioridade do conquistador” (Grosfoguel, em Montes e Busso: 2007).

Nelson Maldonado-Torres (2007: 243) acrescenta sobre isso que a colonialidade se manteve tão viva nos livros, nos critérios para o desempenho acadêmico, nos padrões culturais, no sentido comum, na autorrepresentação das pessoas, nas aspirações do eu e em tantos outros aspectos da experiência moderna que, como sujeitos modernos, “respiramos colonialidade todo o tempo e dia a dia”.

Recentemente, Ramón Grosfoguel esclareceu que a palavra “colonialidade” havia sido dita por outras pessoas, como as femininas mexicanas, e que a ideia se encontrava nas formulações do pensamento africano (Kwame Nkrumah) e negro nas Américas (ver Frantz Fanon, Aimé Césaire, W.E.B. Dubois, Angela Davis, Sylvia Wynter, Abi Dias Nascimento, Cedric Robinson, etc.) ainda que usassem outros termos. Quijano, empregando “colonialidade do poder”, sugere uma maneira nova de nomear essa articulação entre raça e outras relações de poder, o que ajuda a entender e a distingui-la da palavra *colonialismo* (ver MARTÍNEZ ANDRADE, 2013).

A “crítica decolonial” está estreitamente relacionada com os “estudos pós-coloniais”, mas se nutre de outras genealogias de pensamento e, portanto, mantém diferenças substanciais em como concebem a relação entre “modernidade” e “colonialidade”. Os estudos pós-coloniais, que emergem de uma crítica ao eurocentrismo feita por intelectuais da Ásia Ocidental e pelo sul da Ásia (cf. Said, 1979; Spivak, 1988; Bhabha, 1994), relacionam a colonialidade com a expansão imperialista britânica e francesa naquelas áreas durante o século XIX, postura que, ontologicamente falando, deixa intacto o discurso tradicional segundo o qual a modernidade é um processo autônomo europeu iniciado durante o século XVII como parte da Ilustração (pois a colonialidade seria uma condição posterior).

A crítica decolonial, por sua vez, afirma que os fundamentos ontológicos da modernidade estão no debate filosófico que a conquista espanhola da América produziu acerca da natureza humana das populações autóctones. Logo, a colonialidade e a modernidade são duas caras de uma mesma moeda (Mignolo, 1995; 2002).



Essa é a tese exposta por Enrique Dussel (1992, 1996, 2008), quando explica que a significação do ego cogito cartesiano para a modernidade é consequência de um inquestionável ideal do eu expresso na noção ego conquiro (o “eu conquistador”) que, no processo de colonização, construiu o “outro não europeu” como sujeito inferior; o que se pode reconhecer nas consequências históricas do debate que mantiveram Bartolomé de las Casas e Juan Ginés Sepúlveda em Valladolid entre 1550 e 1551 acerca da condição humana dos nativos americanos.

Isso quer dizer, como explica Grosfoguel (2008), seguido de Dussel, que a renovação sobre o estancado pensamento escolástico medieval não é iniciada pelo ego cogito solipsista e dualista cartesiano, supostamente capaz de chegar ao conhecimento a partir de um monólogo interior, mas pela relação que o “eu conquistador” estabelece com o “outro conquistado”.

Segundo o argumento de Dussel, Grosfoguel (2008, 2008b) demonstra que o ego conquiro está na base do conceito de “universal” desde Descartes até Marx, passando por Kant e Hegel, e que, inclusive, chega à noção de império de Hardt e Negri (2001), passando pela ideia de “imperialismo como fase superior do capitalismo”, exposto por Lenin (1916); o que significa que, desde a modernidade até a pós-modernidade, tem existido um discurso histórico eurocêntrico e linear, tanto nos fundamentos do projeto de civilização global “da direita” como no projeto emancipador global “da esquerda eurocêntrica”.

A esse respeito, Santiago Castro-Gómez (2005) já havia apontado vários elementos, analisando “o ponto cego” de Marx sobre a questão latino-americana e “o capítulo faltante do Império” na visão de Hart e Negri, que demonstram como a colonialidade e o eurocentrismo persistem na pós-modernidade/pós-colonialidade que não questiona as hierarquias epistêmicas ocidentais. Por tudo isso que se pode falar de uma “colonialidade global” (Mignolo, 2000), articulada através de uma estrutura triangular entre “a colonialidade do saber”, “a colonialidade do ser”, e “a colonialidade do poder”, exercidas desde o privilégio epistêmico ocidental (Castro-Gómez, 2007).

A partir de vários autores e autoras, intelectuais chicanas e feministas negras (Moraga e Anzaldúa, 1983; Collins 1990) e intelectuais do terceiro mundo dentro e fora dos Estados Unidos (Dussel, 1977; Mignolo, 2000), Grosfoguel (2006) explicavam as relações entre o ego conquiro e o ego cogito que subjazem ao sujeito de enunciação

moderno; cujos conhecimentos, supostamente objetivos, neutros, universais e válidos para todas as pessoas, respondem, em realidade, ao modelo de homem branco, europeu, capitalista, militar, cristão, patriarcal e heterossexual. Grosfoguel pontua que a hierarquia epistêmica do sujeito de enunciação ocidental no sistema-mundo moderno/colonial se evidencia em múltiplas manifestações, das quais identifica as catorze seguintes:

- 1) uma formação de classe global particular, em que vão coexistir e organizar uma diversidade de formas de trabalho (escravidão, semisservidão, trabalho assalariado, produção mercantil-simples, etc.) como fonte de produção de mais valia mediante a venda de mercadorias para obter ganhos no mercado mundial;
- 2) uma divisão internacional do trabalho de centro e da periferia, em que o capital organizava o trabalho na periferia ao redor de formas repressivas e autoritárias (Wallerstein, 1974);
- 3) um sistema interestatal global de organizações político-militares controladas por homens europeus e institucionalizadas em administrações coloniais (Wallerstein, 1979) e, mais adiante, neocoloniais;
- 4) uma hierarquia etnoracial global que privilegia os ocidentais sobre os não ocidentais (Quijano, 1993; 2000);
- 5) uma hierarquia global de gênero que dá primazia aos homens sobre as mulheres e ao patriarcado europeu sobre outras formas de relações de gênero (Spivak, 1988; Enloe, 1990);
- 6) uma hierarquia sexual que outorga primazia aos heterossexuais sobre os homossexuais e lésbicas (é importante recordar que a maioria dos povos indígenas na América não consideravam que a sexualidade entre homens fosse uma conduta patológica e não tinham, antes da chegada dos europeus, uma ideologia homofóbica);
- 7) uma hierarquia espiritual global que dá primazia aos cristãos sobre as espiritualidades não cristãs/não ocidentais institucionalizada na globalização da igreja cristã (católica e, mais tarde, protestante);
- 8) uma hierarquia epistêmica que privilegia o conhecimento e a cosmologia ocidentais sobre o conhecimento e as cosmologias não ocidentais, e está institucionalizada no sistema universitário global (Mignolo, 1995, 2000; Quijano, 1991).
- 9) uma hierarquia linguística entre as línguas europeias e as não europeias, que prima pela comunicação e pela produção teórica e de conhecimento dos primeiros, subalternizando os últimos como produtores de folclore ou cultura somente, mas não de conhecimento nem teoria (Mignolo, 2000).
- 10) uma hierarquia estética global, em que se privilegiam as formas de beleza e gostos ocidentais e se inferiorizam as formas de beleza e gostos não ocidentais, institucionalizado, nos Ministérios de Cultura e na hierarquia de museus e galerias artísticas globais, assim como nos projetos mercantis industriais.
- 11) uma hierarquia pedagógica global, em que se privilegiam as pedagogias ocidentais de matriz cartesiana sobre as pedagogias não ocidentais, em que se privilegiam as pedagogias ocidentais de matriz cartesiana sobre as pedagogias não ocidentais, institucionalizado o sistema escolar mundial;
- 12) uma hierarquia de meios de comunicação global, em que se privilegiam os aparelhos de comunicação controlados pelo Ocidente;

- 13) uma hierarquia ecológica global, em que se privilegia o conceito de “natureza” ocidental (para o qual a natureza é sempre passiva, exterior aos humanos e um meio para um fim) com todas as consequências nefastas para o meio ambiente/ecologia planetária e se descartam outras formas de entender o meio ambiente (em que as personas são parte da ecologia e a “natureza” é um fim em si mesma). O conceito ocidental traz a lógica da destruição ecológica, pois, ao pensar a natureza como um meio para um fim, toda a tecnologia que constrói leva dentro de si a racionalidade da destruição ecológica e não a de sua reprodução.
- 14) Uma hierarquia de idade ocidentalizada, em que se privilegia a idade adulta-produtiva entre os 16 e 64 anos, inferiorizando e tornando dispensáveis os velhos e as crianças.

À luz dos processos globais de homogeneização e da perda de identidade descritos no início do artigo, pode-se afirmar que essas hierarquias guardam estreitas relações com a configuração dos espaços da vida humana, palpável na reprodução dos modelos arquitetônicos, urbanos e territoriais generalizados pela globalização.

Na verdade, não é mera casualidade que as atitudes mencionadas digam respeito a alguns desses pontos, embora nenhuma delas elabore um discurso teórico e metodológico que envolva todos eles. Daí se justificam, por exemplo, posturas ambientalistas que não levam em conta o valor da contribuição dos estudos de gênero com enfoque em questões ambientais (mais especificamente, essa é uma das razões de ser do ambientalismo feminista), e, também, outras que não questionam o lugar privilegiado de enunciação do cientista frente ao cidadão.

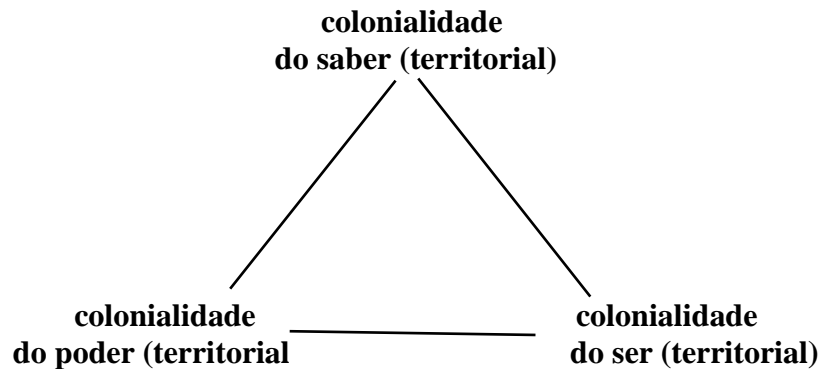
Este último é o caso da “ciência do modo” (Gibbons et al., 1997), enfoque que embasa as necessidades e demandas da cidadania, mas os indivíduos, comunidades e culturas que representam o saber especializado não científico estão longe de possuir um rol ativo na produção de conhecimento (Hessels & Lente, 2008).

Para estabelecer conexões entre os aspectos positivos das distintas atitudes, a proposta do presente trabalho é promover uma atitude decolonial que siga a perspectiva da modernidade/colonialidade e analise como parte das consequências do privilégio da epistemologia ocidental, as tendências de homogeneização e perda de identidades antes descritas.

Nesse sentido, interessa retomar a proposta de Farrés e Matarán (2012), que define a colonialidade territorial como o conjunto de padrões de poder que, na práxis territorial, servem para estabelecer hegemonicamente uma concepção de território sobre outras que se tornam “inferiorizadas”. Trata-se de uma particularização do conceito geral que oferece Castro-Gómez (2007) sobre colonialidade, e que permite falar da especificidade

da estrutura triangular entre a colonialidade do ser territorial, a colonialidade do saber territorial e a colonialidade do poder territorial (Figura1).

Figura 1. O triângulo da colonialidade territorial como particularidade da estrutura triangular da colonialidade.



Fonte: Farrés e Matarán (2012).

Como indicam os autores, múltiplos fatores comprovam a existência do triângulo da colonialidade territorial. Pode-se afirmar, por exemplo, que a colonialidade do ser territorial está determinada pela hegemonia que o “ser urbano” tem sobre o resto das formas de existência humana não urbanas (“ser não urbano”), consolidada com a atual organização da sociedade mundial através da publicidade para a compra e a venda de pisos ou casas, as bolhas imobiliárias, as notáveis diferenças na remuneração das atividades produtivas agrícolas diante das não agrícolas e outros mecanismos que fomentam essa hegemonia. Logo, a população mundial se torna cada vez mais urbana: viver, é, cada vez mais, sinônimo de viver na cidade.

A colonialidade do saber territorial, por sua vez, tem sido estabelecida nas próprias práticas profissionais, nas quais certos saberes são dominantes nas decisões sobre como conceber e habitar o território, a cidade e a arquitetura. Provas disso são: o privilégio com que as disciplinas científicas universalizam noções ocidentais de território, cidade e arquitetura; a exportação dos padrões ocidentais de vida urbana; a própria hierarquia outorgada ao “ser urbano” sobre o “ser não urbano” como modelo de

existência; ou a desvalorização que o ensino do projeto urbano-arquitetônico generalizado faz do tradicional, vernáculo ou popular como resposta válida aos problemas atuais.

Já a “colonialidade do poder territorial”, segundo Mignolo (2000), pode ser definida no âmbito da intersubjetividade em que certo grupo de pessoas delibera que é territorialmente correta e, portanto, sustentam o poder de enunciação; esta se exerce tanto nos cenários territoriais globais como nos locais. Nos primeiros, ostentam poder de enunciação, agentes transnacionais como os monopólios da exploração dos recursos naturais ou da construção, algumas fundações, organismos internacionais e outros. Aos segundos, dedicam-se os governos locais e outros atores com poder de decisão, embora cada vez mais influenciados pelos agentes transnacionais, pois não existe desconexão entre uma escala e outra.

A discussão epistêmica, filosófica, metodológica, prática, política, sociológica... que a crítica decolonial promove sobre o caráter eurocêntrico da modernidade e da pós-modernidade deixa claras quais são as implicações para as disciplinas da arquitetura, do urbanismo e da ordenação do território e da atuação sobre seus objetos de estudo (o ambiente construído, a paisagem, a arquitetura, a cidade, o território, o meio ambiente...), porque abre um espaço para criar teorias sobre aspectos pouco explorados da realidade urbana e de sua racionalidade.

Nesse sentido, não se pode negar o papel hegemônico da episteme ocidental, em conformidade com um sistema-mundo cada vez mais urbanizado; não se podem negar as relações entre a universalidade da filosofia cartesiana e a arquitetura e o urbanismo modernos de Le Corbusier; entre o estruturalismo e as propostas de Reiner Bahman, Team X, Archigram ou os Metabolistas Japoneses; entre o relativismo pós-moderno e a arquitetura de Aldo Rossi, Robert Venturi, o Philip Johnson; entre o pós-estruturalismo “derridiano” e a arquitetura desconstrutivista de Peter Eisenman, Zaha Hadid ou Bernad Tshumi; ou entre o racionalismo “habermasiano” e a arquitetura supermoderna de Herzog & De Meuron.

Todas essas tendências não só levantam concepções fundadas na posição privilegiada das ex-metrópoles dentro da cartografia histórica do poder global, mas também são exportadas como ideias de vanguarda rumo às academias ocidentalizadas dos países pós-coloniais, que acabam por reproduzi-las.

Na verdade, pode-se dizer que são eurocêntricos os debates que essa importação tem despertado na e sobre a América Latina, pois a reflexão acerca de como integrar-se à proposta modernizadora global se articula, como norma geral, no que diz respeito a uma noção de identidade nacional (base do regionalismo crítico que Keneth Frampton destaca) que é mais uma revisão da tradição ocidental na América (a arquitetura portuguesa hispânica, francesa e inglesa nas colônias) que uma aposta para rever as concepções espaciais, estéticas e construtivas próprias das culturas autóctones.

Esse debate latino-americano não está encerrado, como explicara Eliana Cárdenas (1998: 99-120), e a perspectiva decolonial oferece novas pistas para repensá-lo. Não se tem a intenção de esgotá-la aqui, mas é interessante destacar, por exemplo, que, inclusive em países com uma importante tradição arquitetônica pré-hispânica, como é o caso do México, as tendências urbanas e arquitetônicas, desde o século XIX até a primeira metade do século XX, em que irrompe o Movimento Moderno, estão fortemente influenciadas pelo que ocorre na Europa e nos Estados Unidos.

No caso mexicano, Eliana Cárdenas explica, citando Rafael López Rangel (1989), que os arquitetos ligados à oligarquia porfiriana chegaram a aludir ao ecletismo europeu como expressão de modernidade e do que é avaliado como mais atual na nação, argumentando que somente se pode produzir a arquitetura nacional quando existe nação e não existia uma nação “mexicana” nos períodos pré-hispânicos. A esse respeito, López Rangel (1989:19-21) destaca uma pergunta de Nicolás Mariscal: “Temos que considerar como nossas as chamadas arquiteturas maia, tolteca, asteca ou zapoteca, desenvolvidas quando nem existíamos nem como raça, nem como nação?”

### **Transmodernidade e pluriversalismo como horizontes para uma teoria urbano-arquitetônica pós-abismal**

O português Boaventura de Sousa Santos, um dos intelectuais europeus que tem aberto um diálogo com a teoria da modernidade/colonialidade latino-americana descreve os impactos do pensamento moderno ocidental em termos que parecem drásticos, mas refletem bem a realidade. Para esse autor:

O pensamento ocidental moderno é um pensamento abismal. Este consiste em um sistema de distinções visíveis e invisíveis; as invisíveis constituem o fundamento das visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a

realidade social em dois universos, o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, se converte no não existente e, de fato, é produzido como não existente. Não existente significa não existir em nenhuma forma relevante ou compreensível de ser. O que é produzido como não existente é radicalmente excluído, porque se encontra mais além do universo do que a concepção aceita de inclusão considera que seja seu outro. Fundamentalmente, o que mais caracteriza o pensamento abismal é, pois, a impossibilidade da presença dos dois lados da linha. Este lado da linha prevalece, na medida em que estreita o campo da realidade relevante. Para mais além disso, somente está a não existência, a invisibilidade, a ausência não dialética. (Sousa Santos, 2010: 11-12)

Sousa Santos utiliza o conceito “linha abismal” para explicar que a modernidade tem convertido em “detritos culturais” todas aquelas experiências não ocidentais, negando-lhes a possibilidade de existir, que tem produzido um “epistemicídio”, no qual a ciência moderna se concede a si mesma o privilégio epistemológico e destrói “todos os conhecimentos” alternativos que poderiam vir a julgar esse privilégio” (Sousa Santo, 2003:276).

Sendo assim, urge desenvolver um “pensamento pós-abismal” que rompa radicalmente com os modos ocidentais modernos de pensar e atuar, e que confronte a “monocultura da ciência moderna” com uma ecologia dos saberes” que reconheça a pluralidade de conhecimentos heterogêneos (entre eles, a ciência moderna) e as interconexões contínuas e dinâmicas que existem entre uns e outros, sem comprometer cada autonomia.

Em outras palavras, um pensamento ecológico que revalorize as outras intervenções no mundo real mais além da produtividade tecnológica da ciência moderna (Sousa Santos, 2010); situação que não se pode produzir dentro da pós-modernidade, porque está repleta de “estereótipos nortecêntricos a respeito do Sul”, onde “a celebração da fragmentação, da pluralidade e da proliferação das periferias oculta uma relação desigual, central no capitalismo moderno (...) que, com frequência, combina a crítica do universalismo ocidental com uma reivindicação da singularidade do Ocidente” (Santos, 2006:41).

Inicialmente, Sousa Santos (2003) propôs promover um “pós-modernismo de oposição” frente ao “pós-modernismo celebratório” dominante que, centrado na desconstrução e na exaltação da contingência, abandona a tarefa de pensar alternativas ao que se critica (postura que ele identifica em trabalhos como os de Derrida e



Baudrillard). Posteriormente, em sua aproximação com a perspectiva da modernidade/colonialidade, Sousa Santos considera a ideia de “transmodernidade”, cunhada por Enrique Dussel, para descrever uma situação epistêmica global, produtora de diálogos horizontais liberadores entre os conhecimentos críticos produzidos tanto fora como dentro da modernidade eurocêntrica.

Como explica Grosfoguel (2006), a transmodernidade é o projeto utópico que Dussel (2001) opõe ao de Habermas (1997), e propõe que, em lugar de encerrar uma modernidade centrada na Europa e imposta como um projeto global ao resto do mundo, deve contemplar uma multiplicidade de respostas decoloniais críticas, a partir das culturas subalternas, bem como o lugar epistêmico dos povos colonizados em todo o mundo.

Desse modo, Grosfoguel explica que a transmodernidade seria equivalente à “diversidade como projeto universal” que resultaria da intervenção epistêmica a partir dos subalternos diversos (Mignolo, 2000). De acordo com a redefinição de Mignolo (2000), as epistemologias subalternas poderiam proporcionar o conceito do pensador caribenho Edward Glissant, uma “diversidade” de respostas aos problemas da modernidade que conduziria “à transmodernidade”.

A transmodernidade implica estabelecer um “pluriversalismo” em oposição ao “universalismo” que restringe a capacidade de universalidade à tradição ocidental (Mignolo 2000; Grosfoguel 2007), abrir a universidade ao livre concurso de atores e agentes possuidores de saberes e conhecimentos especializados; articular uma produção do saber livre, inclusiva e descentrada (Pageau 2010), estabelecendo novas estratégias de produção do conhecimento (Carrizo et al, 2004), que tenham em comum e em diálogo, tanto os saberes acadêmicos como os saberes tradicionais e locais. Essa é a chave da descolonização do saber, e não significa discutir o valor do conhecimento científico, mas questionar sua hegemonia e exclusividade (Castro-Gómez (2007).

Sobre este debate decolonial da hegemonia do conhecimento ocidental e o projeto moderno, é possível afirmar, a respeito de suas grandes promessas, “que ainda serão cumpridas, ou que seu cumprimento tem originado efeitos perversos” (Sousa Santos, 2006:18), o que poderia parecer alheio à teoria urbana. Contudo, as tendências globais de homogeneização e perda de identidade sugerem o contrário. Tanto é que, se se analisam essas tendências como um fenômeno de extensa duração, produto da

ocidentalização do mundo, pode-se afirmar que, a partir de 1492, tem existido um epistemicídio de saberes territoriais, urbanos e arquitetônicos que, desde então, impacta sobre os conhecimentos ancestrais nos territórios colonizados, mas, a partir do século XX, tem afetado as próprias tradições europeias.

De fato, vale recordar que o Movimento Moderno produziu um distanciamento das realidades culturais pré-existentes, favorecido pela conveniente apropriação que os arquitetos mais influentes fizeram do conceito historicista de *Zeitgeist* para justificar uma afirmação anti-histórica feita em falso: construir uma genealogia moderna à custa de negar os precedentes históricos e apropriar-se do sentido da história, negando-o, ao mesmo tempo, e respaldando-o em um andaime historiográfico que justificou a atuação dos arquitetos vanguardistas, apresentando-os como “heróis míticos que enfrentavam o inimigo da decadência” (Montaner, 1999: 35).

Esse distanciamento é reproduzido na pós-modernidade pelos arquitetos (e muito poucas arquitetas) do star system global, cujas arquiteturas de autor pretendem ter marcas próprias com independência dos contextos locais.

Pode-se dizer que o ocorrido nessas esferas específicas da ação humana demonstra materialmente as consequências epistêmicas da modernidade e pós-modernidade descritas pelos intelectuais, homens e mulheres de distintas procedências e culturas, que se vinculam ao “programa de investigação da modernidade/colonialidade” (Gómez e Grosfoguel, 2007).

Reconhecer essa realidade da práxis territorial, urbana e arquitetônica generalizada abre um campo em que deveriam entrar as teorias e metodologias dessas disciplinas para contribuir para descolonizar “o ser territorial”, “o saber territorial” e “o poder territorial”, e promover, assim, novas epistemologias urbanas, pós-abismais, pluriversas, trans modernas e decoloniais em diálogo com “as ausências” e “as emergências” correspondentes.

Considerando-se que Sousa Santos, com base em Mignolo (2000), se refere a “detritos culturais” aludindo às experiências produzidas pelo outro (os outros e as outras) na fronteira do conhecimento do eu moderno (ou seja, como exterioridade relativa a respeito da modernidade), denominando-as “pensamento fronteiro”, “pensamento outro” ou “gnose fronteira”; será possível compreender, então, que essas novas epistemologias urbanas devem promover uma justiça epistêmica rumo “às

ausências” – essas outras concepções sobre a existência espaciotemporal que também fazem parte do que Victor M. Toledo e Narciso Barrera-Bassols (2008) chamam de “memória biocultural”.

Essa revalorização já está tomando lugar, ao menos teoricamente, nos critérios que as novas constituições da Bolívia (2007) e do Equador (2008) utilizam para incorporar o “bem viver” (*sumak kawsayen* lingua quechua y *suma qamaña* en aymara)<sup>1</sup> como eixo articulador de suas cartas magnas (Roa Avedaño, 2009).

No caso do Estado Plurinacional da Bolívia, a revalorização das territorialidades originárias e a noção de comunidade *aylluo*<sup>2</sup> (Prada, 2008), têm permitido considerar a *pachamama* (“mãe terra”) como um sujeito de direito; possibilidade inaceitável dentro da racionalidade dominante da arquitetura, do urbanismo, da ordenação do território e do planejamento regional ocidental, tal que, como consequência do “desencantamento do mundo” produzido pela ciência moderna (Weber, 2002), assumem um controle objetificado da paisagem/território.

À luz dos processos de homogeneização e perda de identidades, não são esses exemplos um caminho (não o único, não o único para todas as pessoas) que, com base nos princípios e valores de um grupo humano (cosmovisão), sugere uma alternativa viável na busca de formas do ser territorial, uma vez que as pessoas mantêm sua identidade e convivem em harmonia com a natureza?

De forma mais precisa, as principais contradições que, na prática, freiam o desenvolvimento dessas experiências, residem na persistência de uma racionalidade ocidental, da qual se exige que mantenha um modelo baseado em políticas “extrativistas” questionáveis e na construção de impactantes infraestruturas; tudo isso em consonância com um conceito de desenvolvimento que, como explica Serge Latouche (2007), só existe na mentalidade ocidental.

As novas epistemologias urbanas também devem promover uma justiça epistêmica rumo “às emergências” que existem fora dos espaços técnico-acadêmicos institucionalizados (universidade, centros de investigação, escritórios de design, etc.),

---

<sup>1</sup> As expressões *sumak kawsayen*, da língua quechua, e *suma qamaña*, da língua aimará, designam bem viver, em português (Nota do Tradutor).

<sup>2</sup> Do quechua, designa um tipo de comunidade familiar extensa, advinda da região andina, com uma ascendência comum e que trabalha de forma coletiva em um território de propriedade comum (Nota do Tradutor).

produzidas pela ação cidadã e pelo ativismo, e, de acordo com Alberto Magnaghi (2011), é possível reconhecê-las como “energias insurgentes”.

Elas merecem reconhecimento, porque também geram processos de identificação, pertença ao lugar, coesão social e sustentabilidade. Mesmo assim, é preciso integrar essa “parte da cultura arquitetônica e do urbanismo contemporâneos digna e resgatável” em que se apoiam Montaner e Muxí (2011); ou as que definem novos horizontes ao urbanismo e geram novos “territórios inteligentes”, como expõem Vergara e De la Rivas (2004). Se não se produzir essa reciclagem cognitiva, apenas se estaria invertendo a posição da “linha abismal”, a favor das ausências, e reproduzindo lógicas do fundamentalismo epistêmico ocidental.

A inclusão tanto “das ausências” como “das emergências” deve reconhecer, em qualquer caso, que nenhuma delas suscita uma visão completa da realidade (são incomensuráveis); mas deve partir de que, como explica Sousa Santos (2010: 31-44), é possível estabelecer comunicações e inesperadas formas de complementaridade, dependendo do uso de procedimentos adequados de tradução intercultural que permitam identificar tanto as preocupações comuns e os enfoques complementares, como, certamente, as contradições intratáveis.

## **Conclusões**

Não se pretende concluir este artigo com “uma nova” teoria urbana ou “um novo” método de trabalho como projetos universalistas para o urbanismo, mas reivindicando a necessidade de uma “atitude decolonial” em relação com a crítica aos processos de homogeneização e com a perda de identidade na práxis arquitetônica, urbana e territorial, que abra espaços dentro da academia para as “teorias urbanas outras”, que não são “novas”, mas que têm permanecido em uma marginalidade fruto da colonialidade exercida pelos saberes hegemônicos, apesar de que têm existido e sustentado a geração de outras concepções espaciais, tanto fora da modernidade (epistemologias espaciais ausentes), como dentro desta (epistemologias emergentes).

Esta conclusão não é um mero jogo intelectual pós-moderno: objetiva descolonizar a hierarquia epistêmica ocidental, reconhecendo outros paradigmas que escapam à “racionalidade” moderna, outros sistemas de conhecimentos (tecnológicos, estéticos, perceptivos, simbólicos...), que não só acumulam extensas experiências (muitas vezes

milenarios) mas que, longe de serem históricos, tradicionais, folclóricos, vernáculos, kitsch... (adjetivos utilizados pela historiografia da arquitetura e pelo urbanismo para colocá-los por debaixo da linha abismal marcada unilateralmente pelos intelectuais da modernidade), são atuais porque, frente ao problema totalmente contemporâneo que são as insustentáveis tendências globais da práxis dominante, sugerem alternativas de povoamento humano ecológicas e com identidade. Esta abertura supõe redefinir e ampliar a gnose do “urbano”, que precisa ser vista de forma sistémica, transdisciplinar e intercultural para acabar com a colonialidade territorial.

## REFERÊNCIAS

Alexander, Christopher; Ishikawa, Sara; Silverstein, Murray et al (1977), *A pattern language: towns, buildings, construction*. Oxford University Press, New York.

Bhabha, Hommi (1994), *The location of culture*. Routledge, Nueva York.

Cárdenas, Eliana (1998), *Problemas de teoría de la arquitectura*. Universidad de Guanajuato, México.

Carrizo, L.; Espina Prieto, Mayra; y Klein, Julie T. (2004), *Trandisciplinarietà y Complejidad en el Análisis Social*. Cuaderno de Debate nº 70, Programa MOST. UNESCO, París.

Castro-Gómez, Santiago (2005), *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Popayán.

Ídem (2007), “Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (2007), “Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En, Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.

Collins, Patricia Hill (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Routledge, Chapman and Hall, Nueva York.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1987), *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. The University of Minnesota Press, Minneapolis:

Duany, Andrés; Plater-Zyberk, Elizabeth; Krieger, Alex (2003), *Práctica del post-suburbanismo*. Ediciones Unión, La Habana.

Dussel, Enrique (1977), *Filosofía de Liberación*. Edicol, México. Ídem (1992), 1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad. Nueva Utopía, Madrid.

Ídem (1996), *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. Humanities Press, New Jersey.

Ídem (2001), *Hacia una Filosofía Política Crítica*. Desclée de Brouwer Bilbao, España.

Ídem (2008), “Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tabula Rasa* 9, 153-197.

Enloe, Cynthia (1990), *Banana, Beaches and Bases: Making Sense of International Politics*. University of California Press, Berkeley.

Farres, Yasser; Mataran, Alberto (2012), “Colonialidad territorial: para analizar a Foucault en el marco de la desterritorialización de la metrópoli. Notas desde la Habana”, *Tabula Rasa* 16, 139-159

Frampton, Kenneth (1985), “Towards a critical regionalism: six point for an architecture of resistances”. En Foster, H (ed.), *The anti-aesthetic. Essays on posmodern culture*. Pluto Press, Londres.

García Canclini, Néstor (2001), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir en la modernidad*. Paidós Ibérica, Buenos Aires.

Gibbons, Michael; Limoges, Camille; Nowotny, Helga et al (1997), *La nueva producción del conocimiento: la dinámica de la ciencia y la investigación en las sociedades contemporáneas*. Ediciones Pomares-Corredor.S.A, Barcelona.

Glaeser, Edward (2011), *El triunfo de las ciudades: cómo nuestra mejor creación nos hace más ricos, más inteligentes, más ecológicos, más sanos y más felices*. Taurus, Madrid.

Grosfoguel, Ramón (2006), “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa* 4, 17-48.

Ídem (2008), “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”, *Tabula Rasa* 9, 199-215

Ídem (2008b), “Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: ‘fases superiores’ del eurocentrismo”, *Universitas Humanística* 65, 15-26.

Habermas, Jürgen (1997), "Modernity: an unfinished project". En Benhabib, Seyla & Passerin D'Entreves, Maurizio (ed.), Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity. MIT Press, Cambridge.

Hardt, Michael; Negri, Antonio (2001), Imperio. Ediciones Desde Abajo, Bogotá.

Hessels, L. K.; Lente, H. (2008), "Re-thinking new knowledge production: A literature review and a research agenda". Research Policy 37, 740-760.

Hilberseimer, Ludwig (1999), La arquitectura de la gran ciudad. Ed. Gustavo Gili, Barcelona.

Ibelings, Hans (1998), Supermodernismo. Arquitectura en la era de la globalización. Ed. Gustavo Gili, Barcelona.

Krier, Léon (2010), Arquitectura: elección o destino adverso. Teoría del nuevo urbanismo. Ediciones Unión, La Habana.

Kunstler, James Howard (2010), Meditaciones sobre la condición problemática del Nuevo Urbanismo. Ediciones Unión, La Habana.

Latouche, Serge (2007), Sobrevivir al desarrollo. Icaria, Barcelona.

Lenin, Vladimir I. (1970), El Imperialismo. Fase superior del Capitalismo. Editorial Progreso, Moscú.

López Rangel, Rafael (1989), La modernidad arquitectónica mexicana. Antecedentes y vanguardias. 1900-1940. Ediciones UAM, Azcapotzalco, México.

Magnaghi, Alberto (2011), El proyecto local. Hacia una conciencia del lugar. Edicions UPC, Barcelona.

Maldonado-Torres, Nelson (2007), "On the coloniality of being", Cultural Studies 21, 2 y 3, 240-270

Martínez Andrade, Luís (2013), "Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad", (entrevista a Ramón Grosfoguel), Metapolítica 83, 38-47.

Mignolo, Walter (1995), The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization. The University of Michigan Press, Ann Arbor. Ídem (2000), Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton University Press, Princeton.

Ídem (2002), "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En Walsh, Catherine; Schiwy, Freya; Castro-Gómez, Santiago (ed.), Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Universidad Andina Simón Bolívar-Abya-Yala, Quito.



Montaner, Josep M. y Muxí, Zaida (2011), *Arquitectura y política*. Ed. Gustavo Gili, Barcelona.

Montes, Angélica; Busso, Hugo (2007), “Entrevista a Ramón Grosfoguel”, *Polis* 18 (consultado en línea el 12 febrero de 2013. URL: <http://polis.revues.org/4040>)

Moraga, Cherrie; Anzaldúa, Gloria (eds.) (1983), *This Bridge Called my Back: Writing by Radical Women of Color*. Kitchen Table/Women of Color, Nueva York

Morin, Edgar (1995), “Principios de los cambios sociales del Siglo XX”. En: Morin, Edgar. *Sociología*. Tecnos, Madrid.

Muñoz, Francesc (2008), *Urbanización: paisajes comunes, lugares globales*. Ed. Gustavo Gili, Barcelona.

Muxí, Zaida (2004), *La arquitectura de la ciudad global*. Ed. Gustavo Gili, Barcelona.  
Ortiz, Fernando (2002), *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Ediciones Cátedra, Madrid.

Pageau, Christian (2010), “Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico”. *Tinkuy* 12, 181-197.

Prada, Raúl (2008), *Subversiones indígenas*. CLACSO - Muela del Diablo – Comunas, La Paz.

Roa Avendaño, Tatiana (2009), “El Sumak Kawsay en Ecuador y Bolivia. Vivir bien, identidad, alternativa”. *Revista de Ecología Política* 37, 15-19

Quijano, Aníbal (1991), “Colonialidad y Modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena* 29, 11-21.

Ídem (1993), “ ‘Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”. En Morgues, Rolando (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*. Ed. Amauta, Lima.

Ídem (2000), “Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from the South*, 1, 3, 533-580.

Ídem (2001) “Globalización, colonialidad del poder y democracia”. En AAVV. *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Instituto Diplomático Pedro Gual, Caracas.

Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992), “Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System”, *International Journal of Social Sciences* 134, 583-591

Saud, Edward (1979), *Orientalism*. Vintage Books, Nueva York.

Solá Morales, Manuel (2004), “Contra el modelo de metrópolis universal”. En Martín, Ángel: Lo urbano en 20 autores contemporáneos. Edicions UPC, Barcelona.

Sousa Santos, Boaventura de (2003), Crítica de la razón indolente. Desclée de Brouwer, Bilbao.

Ídem (2006), Conocer desde el Sur: para una cultural política emancipatoria. Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, Lima.

Spivak, Gayatri (1988), In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. Routledge, Kegan and Paul, Nueva York.

Taylor, P. J. y Lang, R. E. (2004), “The Shock Of The New: 100 concepts describing recent urban change”. Environment and Planning 36, 6, 951-958

Toledo, Víctor. M. y Barrera-Bassols, Narciso (2008), La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. Icaria Editorial, Barcelona.

Wallerstein, Immanuel (1974), The Modern World-System. Nueva York: Academic Press.

Ídem (1979), The Capitalist World-Economy. Cambridge University Press/ Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, Cambridge/Paris.

Ídem (1997), “Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science”, New Left Review 226, 93-107.

Ídem (2006), European Universalism: The Rhetoric of Power. The New Press, New York. Weber, Max (2002), La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Alianza, Madrid.

#### **NOTA**

Seria possível dizer que a Escola Territorialista Italiana nasce em meados dos anos oitenta do século XX, e que centra sua atenção que centra sua atenção disciplinar no território como bem comum em função de sua identidade histórica, cultural social, ambiental, e produtiva, considerando a paisagem como sua manifestação sensível. Nesse grupo, convergem pessoas estudiosas que se autodenominam “topofílicas” e que procedem de diversas disciplinas, entre outras: urbanismo, arquitetura, projeto, ecologia, geografia, antropologia, sociologia, história, economia, ciências ambientais, geofilosofia, agronomia, arqueologia, etc. Em 2012, fundou-se, em Florença, a Sociedade Territorialista Italiana ([www.societateitorialisti.it](http://www.societateitorialisti.it)), que trata de promover a colaboração entre territorialistas de diversas disciplinas e está orientada para a relação entre os múltiplos enfoques existentes em torno das ciências do território.