

TEORÍAS DECOLONIALES. LECTURAS E INTERPRETACIONES DESDE LA GEOGRAFÍA.

Miguel Ángel Silva, Marcela Fedele, Marcela Car, Nahuel Mamonde.

**Centro de Investigaciones Geográficas. FAHCE.UNLP. Instituto de Investigaciones en
Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS). UNLP-CONICET. Argentina.**
miguelangel.silva153@gmail.com, marcelafedeleunlp@yahoo.com.ar,
marce.car2012@gmail.com, nahuel_alr@hotmail.com

El presente trabajo es un avance de la primera etapa del proyecto acreditado para el período 2019-2022: Geografía, estudios decoloniales y economías sociales. Miradas acerca de ensayos, narrativas y experiencias latinoamericanas.

En esta oportunidad comenzamos a instalar los estudios de Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez y Catherine Walsh pues nos llevan a reflexionar sobre una intersección y una propuesta de epistemologías racializadas y colonizadas que interactúan con los conceptos de género, clase, etnias y posesión de recursos naturales y su explotación en América Latina. En Grosfoguel sus intereses se anudan en las relaciones capitalismo-género y literatura. Santiago Castro-Gómez nos remite a una visión genealógica crítica sobre la colonialidad, pero desde una perspectiva filosófica. Catherine Walsh, apunta a los estudios culturales específicos, a la interculturalidad y a las diásporas afro-andinas ecuatoriana-colombiana.

La metodología de investigación hermenéutica-crítica nos permite un proceso de lecturas, posicionamientos, lugares de enunciación de los mencionados/as autores/as-que son claves para esta serie de miradas geográficas; que nos llevan a establecer asimismo vinculaciones en el marco de referencia dado por las economías solidarias, a través de ejemplos locales visibilizados en el espacio público, que plantean una lógica de articulación alternativa a la hora de producir y comercializar.

Palabras clave: colonialidad del poder-estudios culturales-economías solidarias

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo avanza sobre la primera etapa del proyecto acreditado en la UNLP denominado: Geografía, estudios decoloniales y economías sociales. Miradas acerca de ensayos, narrativas y experiencias latinoamericanas. El mismo se ejecuta desde 2019 hasta el año 2022.

El Proyecto aborda cuestiones teóricas decoloniales para incluir algunas indagaciones de las economías sociales y solidarias.

a) En trabajos anteriores el equipo de investigación comenzó el análisis del giro cultural en América Latina y los re-planteamientos epistemológicos que se sucedieron a partir del cambio sufrido en las sociedades y espacios latinoamericanos y cómo desde las discursividades y situacionalidades de distintos autores marcaron los clivajes culturales de los nuevos y viejos procesos de Colonialidad del Poder (Mignolo: 2013) que incluye niveles entrelazados de gran complejidad:

Control: - de la Economía

- de la Autoridad

- de la Naturaleza y de los recursos naturales

- del Género y la sexualidad

- de la Subjetividad y del conocimiento.

Walter Mignolo y otros autores acuñaron el concepto decolonial para realizar una empresa crítica intelectual, para correr el velo de las discursividades impuestas por la concepción colonial que estructuró y estructura el tratamiento de las ciencias sociales sobre el territorio específico de América Latina.

Evidentemente que esta matriz colonial del pensamiento al presentar tal grado de complejidad, nos remite a entrecruzamientos de distintos autores que abordan dichas temáticas partiendo del eje común de la decolonización, pero adjudicándole distintos sentidos, por enfocarse desde distintos países latinoamericanos y en distintos países latinoamericanos. Fijaremos las temáticas teóricas a través de tres autores que a su vez implican referenciaciones geográficas-territoriales para elucidar, cómo la geografía del statu-quo ocultó estas discursividades por acción u omisión.

LA VISIÓN NARRATIVA DE GROSFUGUEL

El sociólogo Ramón Grosfoguel de Puerto Rico, ejerce sus labores académicas en Estados Unidos. (Universidad de Berkeley). Para este autor, el colonialismo eurocéntrico -más allá de las independencias de los países latinoamericanos en el siglo XIX -aún persiste. Nos propone que el colonialismo y el eurocentrismo forjaron una franja divisoria entre lo que es humano y lo no-humano. Para ello propone una decolonización de la universalización del pensamiento europeo y su impacto en la cultura, en la raza, la clase y el género que impactaron y permearon las sociedades latinoamericanas.

Trataremos en esta presentación de explicar los puntos neurálgicos de su epistemología decolonial. A partir de sus obras: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica, más allá del capitalismo global*, condensa, es central y será la base de nuestras interpretaciones para esta exposición (Grosfoguel: 2007) y sus artículos: *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos* (Grosfoguel: 2013).

Para comenzar el análisis transcribiremos una frase central de Grosfoguel, siguiendo a Fanon: "El racismo es una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente y reproducida por el sistema/imperialista/occidentalocéntrico/capitalista/patriarcal/moderno/colonial (Grosfoguel: 2013). Las personas que están arriba de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con derecho y acceso a subjetividad, derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas sub-humanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por tanto, negada" (Fanon: 2010)

Para este autor, el racismo puede marcarse por color, etnicidad, lengua, cultura o religión. En este sentido, realiza una serie de apreciaciones y clarificaciones basándose en las obras de Fanon y de Sousa Santos que pueden llevar a tantos malentendidos o a valoraciones superficiales. Grosfoguel amplía su visión con algunos ejemplos-siempre en la zona del ser y la zona del no ser- conjugando las ideas fanonianas, con los planteos de Boaventura de Sousa

Pero, para Fanon y De Sousa Santos y por lo tanto para Grosfoguel, la zona del no ser es heterogénea

Y hace referencias específicamente localizadas geográficamente que ayudan a establecer estas diferenciaciones. Cita, por ejemplo: que la racialización colonial inglesa

sobre los irlandeses tiene que ver con la superioridad racial de los ingleses sobre los irlandeses, no sobre un marcador de piel, sino de religión (Grosfoguel.2013:4).

Otro ejemplo, corresponde a matrices económicas y de empleo. Un trabajador asalariado de Seattle-zona del ser- tiene derechos y puede lograr mejoras sustantivas, pero para un asalariado latinoamericano sus reclamos no son tan fáciles de obtener, cuando no son reprimidos y con salarios ostensiblemente menores que en la zona del ser. En esta zona del no ser-latinoamericano se dan los conceptos de opresión y desigualdad. En la zona del ser los derechos de apropiación y emancipación son más proclives a gestionarse y obtenerse. Es decir, en la zona del ser se dan derechos, pero en la zona del no-ser estos son muy restringidos o nulos.

Los mismos principios aplican a la opresión de género y sexualidad. Mujeres y gays/lesbianas occidentales gozan de acceso a recursos, riqueza, derechos y poder que es desproporcionadamente mayor que las mujeres o gays/lesbianas oprimidas no occidentales en la zona del no ser. De hecho, a pesar de la opresión de género en la zona del ser, las mujeres occidentales, tienen más poder, recursos y riqueza que la mayoría de los hombres del mundo que son de origen no occidental viviendo en la zona del no-ser del presente sistema. En el orden de cosas imperial occidental o céntrica, no es lo mismo ser un “Otro humano” en la zona del ser que un “no humano Otro” en la zona del no ser.

En un mundo imperial/capitalista/colonial, la raza constituye la línea divisoria transversal que atraviesa las relaciones de opresión de clase, sexualidad, y género a escala global.

Siguiendo la línea de pensamiento fanoniano, Grosfoguel marca una serie de interpretaciones sustantivas en aquél.

Sin embargo, las experiencias vividas de las diversas opresiones ocurren interseccionalidades diferentes en la zona del ser en comparación con la zona del no-ser. En la zona del ser, los sujetos, por razones de ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial sino privilegio racial. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. Por tanto, la opresión de clase, sexualidad y género que se vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a como estas opresiones se viven en zona del ser. El asunto a enfatizar es que hay una diferencia cualitativa entre cómo las opresiones interseccionales se viven en la zona del ser y la zona del no-ser en el “sistema

mundo capitalista/patriarcal occidental o céntrico/cristiano céntrico moderno/colonial” (Grosfoguel, 2013:8).

Tanto para Fanon o como para De Sousa Santos la zona del ser es el mundo imperialista que incluye no solamente a las élites imperialistas, sino también sus sujetos oprimidos occidentales, mientras que la zona del no-ser es el mundo colonial con sus sujetos oprimidos occidentales.

Grosfoguel se muestra más radicalizado que con algunos autores que conforman el grupo Modernidad/Colonialidad. Pero ¿en que se basa su radicalización?. El autor, pretende incorporar y hacer notar que la epistemología latinoamericana está fuertemente racializada. Es por ello el concepto de raza y género toman una importancia estructural en su discurso. Se manifiesta crítico del pensamiento de Walter Mignolo y de Aníbal Quijano a los que considera decoloniales, pero con fuertes sesgos universalistas. Este detalle no es menor, cuando las epistemologías racializadas, entran en tensión con las epistemologías decoloniales que se encuentran impregnadas de universalismo.

LA VISIÓN NARRATIVA DE CASTRO GÓMEZ

En el caso del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, Profesor en la Universidad Javeriana de Bogotá, su discurso difiere en cuanto a los alcances con respecto a los autores anteriores, dado que tiene una matriz, con características histórico-filosóficas. En clara conexión con los temas tratados, él parte de una tesis que defiende que una buena parte de la filosofía europea del siglo XVIII en conformidad al modelo analítico de la “heterogeneidad estructural” (Castro Gómez, 2014:89). En este sentido modernidad y colonialidad desde las perspectivas de Aníbal Quijano o las teorías de la dependencia, no deben ser tratadas como fases de superación, sino que se retro-alimentan dentro del sistema capitalista mundial.

Por lo tanto, existe una fuerte consustanciación entre el proyecto filosófico modernista – especialmente a través de las ciencias humanas- en la construcción de una lucha imperialista por el control territorial clave para la expansión del capitalismo y sobre la población que habitaba esos territorios.

Siguiendo la línea argumentativa del autor, podríamos establecer que antes del período comprendido entre 1492 y comienzos del siglo XVIII existía una visión interdependiente entre el mundo de la naturaleza, el conocimiento y el mundo humano, pero en este período comienza a gestarse una bipolaridad donde se entretene el sistema-

mundo-capitalista y la expansión colonial. Ya no existe un conocimiento orgánico totalizador. Comienza a separarse el mundo de la naturaleza y el mundo humano, con el cartesianismo comienza un proceso de fragmentaciones de la realidad, donde el conocimiento es parte fundamental para comprender y utilizar estas fragmentaciones y ejercer una dominación cognitiva y real.

En este sentido, la objetividad y el distanciamiento entre sujeto y objeto garantiza dicha objetividad. El discurso del método de Descartes es el texto más explícito para legitimar esta visión cognitiva. Cuánto más alejado objeto y sujeto, mayor racionalidad y objetividad.

El universo de análisis cartesiano es matemático y analítico. Todo aquello fragmentado debe unirse en un todo que sigue una lógica típicamente matemática. El mundo de lo práctico, de las subjetividades, debe quedar confinado a la doxa y no puede constituirse como ciencia. Es un modelo epistémico matemático y lógico.

Castro Gómez le denomina *hybris del punto cero* (Castro Gómez, 2014:91). El autor realiza una comparación como Dios observa al mundo, mientras que lo hace de manera orgánica, los científicos no lo pueden hacer. Esta *hybris* se considera entonces el punto cero y se constituye en un punto de vista, sobre los demás puntos de vista. Es entonces que todos los saberes que se sitúan por fuera del punto cero de la *hybris*, son considerados exóticos, ancestrales, tradicionales, pre-científicos o sea constituyéndose como doxa. En el mejor de los casos pertenecientes al pasado de Occidente.

Esa *hybris del punto cero* se constituye entre los siglos XVI y XVII en Europa en el momento histórico preciso del colonialismo y sus pretensiones imperialistas. Desde este punto de vista, Heidegger denominó a esta acción la “época de la imagen del mundo” y creando en los colonizados una imagen de esa época. Estas poblaciones colonizadas son percibidas como naturaleza, a la que hay que dominar, sojuzgar, moldear de acuerdo a las epistemes del punto cero, es decir bajo los mandatos epistemológicos de la ciencia moderna, constituyéndose como el único andamiaje cultural capaz de civilizar y manipular a otros andamiajes epistémicos considerados como menores, frente a los andamiajes superiores de la científicidad europea.

En cierto sentido, Descartes y Hume, entre otros, son los baluartes creadores de estas formas de racionalidades que ponen, paradójicamente al hombre, como centro de y para el conocimiento por medio de sus percepciones y aparatos cognitivos, por lo tanto el estudio de la naturaleza humana genera el origen de las ciencias humanas modernas.

Especialmente para Hume la ciencia del hombre cumpliendo rigurosamente los planteamientos metodológicos empíricos, le asegura una visión descriptiva, pero no una visión normativa o valorativa. En este sentido, para este autor la moral y la justicia no se encuentran implícitas en la naturaleza humana, son convenciones a través de las cuales se expresan sus pasiones.

¿Por qué hacemos referencias a David Hume? Pues existe una conexión muy fuerte con el pensamiento del escocés Adam Smith. Para ellos el orden natural y el orden social se encuentran regidos por un mecanicismo independiente de las intenciones y valores humanos. Tengamos en cuenta también que la física newtoniana para este período es el paradigma de la ciencia. Para Hume, la sociedad tanto como polis, debe ser entendida como leyes impersonales (gravitatorias, de atracción y equilibrio) que son las que gobiernan el mundo físico. Aquí existe un correlato con la economía política. En Smith la división del trabajo y el intercambio de bienes mediante el comercio no dependen de la conciencia individual, sino que obedece a la necesidad de satisfacer los intereses cercanos. El mercado es visto como el resultado invariable de la evolución de la sociedad, siendo así el mecanismo natural que regula las leyes sociales del movimiento. En la época de Smith, el Reino Unido, Holanda y Francia se encontraban disputando el circuito atlántico. Entonces era necesario generar enclaves coloniales con suficiente mano de obra local (colonos o esclavos) para poder abrir nuevos mercados. Este acceso a nuevas fuentes de riqueza se encontraban en una relación asimétrica entre los colonos europeos y las poblaciones nativas. En este sentido, las poblaciones europeas y las colonias se encontraban en el lugar exacto que se corresponde a la naturaleza o sea que sus funciones como productores, comercializadores o procesadores de materia prima no puede alterarse, pues ello supondría alterar las características propias e inherentes al mercado y cambiar las leyes de la naturaleza.

La visión de Kant es determinista racial, concepto corroborado por textos de antropología y geografía de la época. En principio, para Kant la naturaleza humana debería ser estudiada como si fuera una historia natural, no obstante en esta conceptualización, Kant veía que existía algo más que considerar el estudio del hombre como historia natural: ello residía en la naturaleza moral cuya metodología debía ser diferente a la que utilizaban las ciencias empíricas. Tanto es así, que la Geografía Física, como la Antropología pragmática se concebían como universales desde el punto cero. Tornándose los estudios kantianos en trascendentales. La Geografía física utiliza una

taxonomía semejante a la de Linneo, donde a partir de agrupaciones de seres vivos se buscaba categorías abstractas con el fin de establecer semejanzas formales entre ellos.

Pero lo más atractivo, son las concepciones que Kant tiene sobre las razas y el color de la piel. No obstante, conservar el criterio de cierto determinismo geográfico en la constitución de las razas, Kant apela también a diferencias de carácter moral de los pueblos. Las razas las clasifica en blanca (europea), amarilla (asiática), negra (africana) y roja (americana). Para Kant el color blanco de la piel sería el estadio superior cultural, seguido por el amarillo-asiático, negro-africano y en el estadio inferior el rojo-americano. Las tres últimas serían razas inmaduras porque no pueden liberarse del determinismo y por lo tanto no pueden colocarse bajo el imperio de leyes morales.

Todo el desarrollo de las explicaciones anteriores, nos lleva a Walter Mignolo para quién, los geógrafos europeos clásicos hicieron con la cartografía un lugar de intersección entre el centro étnico europeo con el centro geométrico. Esta situación de representaciones geográficas comienza a alterarse con el descubrimiento de América, pues el centro geométrico ya no comienza a coincidir con el centro étnico. La cartografía comienza a desplazarse y generar nuevas representaciones matemáticas y científicas, por lo tanto pueden abstraerse de su lugar de observación y generan visiones más universales sobre el espacio.

Pero ese cambio no es ingenuo. Santiago Castro Gómez, coincidiendo con Walter Mignolo cree encontrar en la cartografía moderna una concepción que se refleja en la hibry del punto cero, para permitir un control epistemológico absoluto, que se traduce en un control social y económico del mundo. No podían coexistir visiones distintas de mundo. Había que volver a una taxonomización jerárquica del tiempo y del espacio. Todas las formas de conocimiento serías precientíficas, no adaptadas a las epistemologías modernas, ligadas a la doxa, vinculadas a la barbarie frente a la civilización, desde la comunidad al individuo, de las tiranías a la democracia.

Es decir una estrategia epistemológica hegemónica que todavía subsiste. Por lo tanto, la colonialidad no es el pasado de la modernidad, es su otra cara, es intrínseca y constitutiva de ella.

Algunas de las obras centrales de Santiago Castro Gómez se acercan críticamente a las ideas de Foucault con respecto a la gubernamentalidad. Complementa su producción académica con problemáticas coloniales, poscoloniales y decoloniales aplicadas a su país de origen.

LA VISIÓN NARRATIVA DE WALSH.

Catherine Walsh es una antropóloga de origen estadounidense desempeñando sus tareas académicas-pedagógicas y de investigación en Ecuador. Su principal centro de motivaciones se refiere a los nuevos movimientos sociales de pueblos originarios y afrodescendientes dentro del contexto de los Estudios Culturales.

Walsh a lo largo de su vasta experticia, problematiza los conceptos de interculturalidad, pluriculturalidad, pensamiento decolonial. Los conceptos de interculturalidad y pluriculturalidad que predominan en América Latina siguen siendo herramientas de dominación al servicio del capitalismo porque en ellos no se piensa “con” ni “desde” las culturas indígenas y afrodescendientes. Walsh señala que actualmente no son los proyectos de la izquierda tradicional en América Latina los que están aportando verdaderos elementos de conocimiento, sino que éstos vienen emergiendo de la base y las luchas de América Latina que parten desde el pensamiento ancestral, la resistencia al neoliberalismo y la idea de repensar y reconstruir las sociedades e incluso los Estados. Es ahí donde han surgido las agendas políticas e intelectuales más importantes hoy en día. Para Walsh, generalmente se entiende interculturalidad como el reconocimiento de la diversidad histórica étnico-cultural de un país o región, como el atender las demandas de los pueblos ancestrales y generar políticas de reconocimiento e inclusión constitucional para ellos. En este sentido en la década de los 90, el Banco Mundial pidió a los Estados el reconocimiento de sus etnias y culturas ancestrales, pero precisó que esas políticas y demandas tienen fines distintos a los que persiguen los pueblos originarios: la interculturalidad así entendida plantea una relación de intercambio entre las culturas y esta relación puede ser de igualdad o desigualdad, lo que limita la interculturalidad a un asunto de contacto entre distintas culturas y minimiza el problema que subyace en la relación entre ellas. Se define esta interculturalidad como “utilitaria”, pues promueve el diálogo y la inclusión sin tocar las causas de la dominación.

Existe también una perspectiva funcional de la interculturalidad, de la se desprenden conceptos como “pluriculturalidad”, que sólo promueve la convivencia entre culturas, y la “multiculturalidad”, que habla de tolerar e incluir la diversidad cultural, pero sin pensar en la desigualdad. En su opinión, estas perspectivas de la interculturalidad conectan perfectamente con los proyectos neoliberales y transnacionales.

Para explicar mejor en este concepto, se puede apelar a las diferencias de la “multiculturalidad” que encierra la noción neoliberal de Estados Unidos y el “interculturalismo” europeo. El primer concepto se sustenta en la democracia liberal, en la libertad de mercado, en la tolerancia a la diferencia y en la diferencia misma como valor agregado para la venta; mercantiliza. El segundo se fundamenta en un “nuevo humanismo” de lo diverso y así humaniza el neoliberalismo y la globalización; como ejemplo de esto se puede mencionar la declaración universal de la UNESCO sobre la diversidad cultural: “en nuestras sociedades cada vez más diversificadas, resulta indispensable garantizar una interacción armoniosa y una voluntad de convivir de personas y grupos con identidades culturales a un tiempo plurales, variadas y dinámicas. Las políticas que favorecen la integración y la participación de todos los ciudadanos garantizan la cohesión social, la vitalidad de la sociedad civil y la paz. Definido de esta manera, el pluralismo cultural constituye la respuesta política al hecho de la diversidad cultural. Inseparable de un contexto democrático, el pluralismo cultural es propicio para los intercambios culturales y el desarrollo de las capacidades creadoras que alimentan la vida pública”¹

De estas formas de entender la interculturalidad se desprenden los que para Walsh son “paradogmas”, que tienen que ver con el desarrollo humano, la inclusión y cohesión social, que a su vez nuevas prácticas políticas para generar un “desarrollo humano integral” y una “educación intercultural”.

El “desarrollo humano integral” se entiende como factor para mejorar la calidad de vida integral individual y social, tomando en cuenta que cada individuo es factor de desarrollo de la sociedad; los problemas, entonces, se generan en el individuo y no en la estructura. De ahí la necesidad de la cohesión a las personas para controlar los conflictos étnicos y la estabilidad social que permita seguir funcionando la acumulación de capital.

Un factor determinante para esto, según Walsh, son las “reformas” educativas a través de las cuales se asume la “cultura occidental” para que penetren sus conceptos de modernidad, competitividad, valores, etcétera, en la nueva sociedad incluyente. Estas “reformas” dictadas desde entidades como el PNUD o la UNESCO, también otorgan la

¹ UNESCO: Artículo 2. De la diversidad cultural al pluralismo cultural.

administración de los conflictos a esas instancias. Como ejemplo de esto, la investigadora apela a la reforma de la política educativa mexicana, donde se ponderan aspectos como el amor a la patria, la tecnología, las competencias, entre otros conceptos.

Para Walsh hay una tercera perspectiva de la interculturalidad, y es la “interculturalidad crítica”, que también cuestiona la lógica del capitalismo y apunta hacia otra sociedad, transforma radicalmente las estructuras institucionales y las relaciones sociales, pues se trata de un proyecto político, ético y epistémico que no llega desde los Estados ni desde la academia, sino desde los movimientos indígenas andinos que surgieron en los años 80. “No existe, es algo por construir”.

Esta interculturalidad crítica se conecta entonces con el “decolonialismo” que pensando “desde” y “con” los pueblos indígenas y afrodescendientes intenta crear una nueva razón y humanidad que revierta la idea del eurocentrismo y colonialismo del conocimiento; el uso de la raza blanca y del varón occidental como jerarquía de poder; la valoración de la razón por sobre el sentir-existir como signo de humanidad; la colocación del hombre por sobre la naturaleza.

Para Walsh, la interculturalidad crítica y el decolonialismo son proyectos enlazados y emergentes que además cuestionan el conocimiento único que se propone y enseña en las universidades, pues construir decolonialidad es transgredir, irrumpir y desmontar la matriz colonial. Y aquí, resulta lo más fructífero de las investigaciones de Walsh que insiste en dinamizar estos conceptos de interculturalidad crítica y planteos decoloniales a través de la Pedagogía, en sentido amplio. Desde los diseños curriculares hasta la praxis en todos los niveles de enseñanza en los países latinoamericanos.”*El trabajo desplegado por Walsh ha sido colectivo. De ahí que se busca intervenir en los términos mismos desde los cuales opera la geopolítica del conocimiento moderno/colonial desatando las amarras que subalternizan las experiencias, seres y saberes otros.*”(Szurmuk y Mackee Irwin.2009:248)

LA AGROECOLOGÍA COMO PRÁCTICA DECOLONIAL. HORIZONTES PARA LA SOBERANÍA ALIMENTARIA

Aproximándonos al marco de referencia y valoración de la Economía Social y Solidaria en el ámbito de la UNLP como una manera de enlazar en la práctica, lo decolonial y lo pedagógico ponemos en diálogo las perspectivas expuestas, lo que nos conducen en términos de Walter Mignolo a interpelar también la lógica de producción del conocimiento, centrar la atención entre “lo que se dice” y “el lugar de enunciación, producción, distribución y circulación del saber” (Mignolo:2010), cómo estos saberes nos llevan a establecer asimismo vinculaciones en el marco de referencia dado por las economías solidarias, a través de ejemplos locales visibilizados en el espacio público de la UNLP, que plantean una lógica de articulación alternativa a la hora de producir y comercializar.

Al respecto, José Luis Coraggio plantea como uno de sus principios, la producción socialmente responsable, tanto en la calidad de los productos como en la necesidad de los consumidores, respetando el ambiente y la biodiversidad. Por consiguiente, adherimos a la categoría de economía social y solidaria como aquella que aspira a construir ...” *relaciones de producción y de intercambio y de cooperación que propician la suficiencia (más que la sola eficiencia) y la calidad , sustentadas en la solidaridad ..*” (Coraggio: 2011) De esta manera, la perspectiva de la economía social puede considerarse como una transición a una economía centrada en el trabajo y no en el capital. Asimismo el autor asocia la solidaridad con el concepto de Buen Vivir de la siguiente manera “... *una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en la convivencia del ser humano en diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes en cada país y en el mundo, en la medida que estos se sintonicen con estos principios fundamentales de la humanidad.*” (Coraggio: 2011)

Desde esta mirada la agroecología es una práctica que refiere a un tipo de producción que nos remite al saber de la tierra.

La agroecología presenta, diferencias substanciales con el paradigma productivista de la agricultura convencional, tanto en enfoques como en objetivos; las características del paradigma agroecológico, pueden sintetizarse de la siguiente manera (Sarandón y Sarandón: 1993).

- Desde el punto de vista cultural, la agroecología considera que la intervención sobre los agroecosistemas debe respetar los saberes y valores locales de las poblaciones

rurales y que esos saberes deben ser entendidos y utilizados como punto de partida para las propuestas de desarrollo rural. La revalorización del saber local en los procesos de generación de conocimiento se contraponen a la idea dominante de que se podía desarrollar un solo tipo de agricultura (“el mejor”) independientemente de las especificidades ecológicas, sociales y culturales de cada agroecosistema.

- La perspectiva o dimensión política tiene que ver con los “procesos participativos y democráticos que se desarrollan en el contexto de la producción agrícola y del desarrollo rural así como las redes de organización social y de representaciones de los diversos segmentos de la población rural” (Caporal y Costabeber: 2004). No hay dudas que a nivel regional, nacional o supranacional, no puede pensarse en un nuevo modelo de agricultura sino existe una voluntad política de lograrlo.
- La dimensión ética, por su parte, (inseparable del concepto de sustentabilidad) hace hincapié en la necesidad de generar un nuevo vínculo moral que involucre el respeto y la preservación del ambiente no sólo para éstas, sino también para las futuras generaciones.

Pensar la agroecología cómo una práctica decolonial, nos lleva a entender la soberanía alimentaria como un proceso en construcción, como en principio lo define Miryam Gorban², pero también a la necesidad de unificar los conceptos de soberanía cultural, económica y territorial tal como señala Gerardo Mesquida³, y fundamentalmente observar los vínculos con los principios que garanticen la seguridad alimentaria.

Ciertas prácticas agroecológicas se visibilizan desde 2012, en el frente del Rectorado de la Universidad Nacional de La Plata, el “Paseo de la Economía Social”⁴ un sitio alternativo de compra-venta de productos de la economía social con la expectativa de

²Coordinadora general de CALISA –Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria-Carrera de Nutrición, UBA.

³Técnico químico integrante del colectivo “Paren de fumigar”. Testimonios vertidos en el documental La jugada del peón. El agronegocio letal. Disponible al 17 de marzo de 2019 en: <http://www.documentalsemillas.blogspot.com.ar/>

⁴https://unlp.edu.ar/consejo_social/comienzan_las_ferias_del_consejo_social_del_producidor_2014-6287

que al momento de trasladarse al sitio definitivo se haya consolidado una marca y una identidad que sostenga la propuesta.

A través de la Universidad Nacional de La Plata quien es la responsable de gestionar y ejecutar los fondos que permitirán poner en pie el lugar físico que destinado para el Paseo y que cuenta con puestos de venta fijos para los productores, lugares de almacenamiento, cocinas, espacios para talleres. El Rectorado de la UNLP, funciona como enclave espacial de realización en un contexto de barrio administrativo, educativo, comercial y de bancos. Un barrio de gente “de paso”. El ingreso principal es por la Avenida 7 sobre la cual también tienen sus paradas un gran número de líneas de ómnibus. El entorno en donde coexiste la feria es de por sí, entonces, dinámico.

Es un proyecto, del que participan más de 60 productores agrupados en 17 a movimientos socio-territoriales. El proyecto se enmarca en la búsqueda de generar nuevas formas de producir y de vender, poniendo al ser humano como eje de la propuesta articulando con diferentes espacios públicos como la Universidad Nacional de La Plata. En la feria los productores⁵, nucleados a través de organizaciones, ponen a la venta directa al consumidor sus productos los días viernes. Es una herramienta que permite construir relaciones entre productores (la no competencia, la construcción de un precio justo entre productores del mismo rubro, la solidaridad) como así también con los consumidores.

Desde la economía social vienen desarrollándose una serie de estrategias para generar nuevos espacios de comercialización alternativos donde volcar su producción sin tener que someterse a las condiciones que el sistema tradicional de venta impone y en el cual los actores de esta economía se posicionan en desventaja.

⁵Originalmente conocido como Proyecto “Banco Social” de la Facultad de Ciencias Agrarias y Forestales de la Universidad Nacional de La Plata. Su objetivo fue generar nuevos instrumentos que permitan a los productores familiares mejorar sus condiciones de vida en un sentido amplio, ya sea en aspectos económicos, sociales, culturales y políticos. Con el tiempo, fueron sumándose otros componentes, como la capacitación en distintos aspectos (productivos, comerciales, legales, informáticos, etc.); la asistencia técnica; el fortalecimiento organizacional y el apoyo a la mejora de viviendas familiares. La utilización del fondo rotatorio favoreció el fortalecimiento de la organización de los grupos, lo que confluó en la constitución de un Consejo de Productores que se reúne periódicamente para debatir problemas comunes y proponer soluciones, generando una mayor densidad organizativa.

Respecto a las trayectorias de organización, en este proyecto confluyen organizaciones de la economía social, entre ellas, algunas conformadas por pequeños productores de la agricultura familiar (horticultores, floricultores, apicultores) y otras por emprendedores familiares organizados en cooperativas o asociaciones civiles que se dedican a la producción de dulces y conservas, textiles, artesanías, etc. Aquellas agrupaciones de pequeños agricultores familiares cuentan con la experiencia de organización de la Feria Manos de la Tierra de la UNLP como así también de otras ferias que se desarrollan en el radio de La Plata. Por ejemplo, “La Tierra Sabe” que tiene lugar todos los terceros domingos de cada mes en el Parque Saavedra o bien los mercados populares, que una vez por semana se instalan en algunos barrios de la ciudad⁶.

CONCLUSIONES PROVISORIAS

Evidentemente la discusión sobre pensamiento decolonial y sus distintas vertientes, sean eurocéntricas o latinoamericanas o que manifiesten una hibridez entre ambas, no está saldada. Las perspectivas de los autores que tienen bases en común manifiestan diferencias. La tarea decolonial supone así un fuerte descentramiento ontológico, epistemológico y empírico a su vez. Atañe en primer lugar a las instituciones y ciencias que sostienen aún fuertes discursos racionalistas y universalistas. La modernidad ilustrada todavía sigue vigente en las estructuras académicas y en extra muros. Hemos elegido algunos autores que despliegan su crítica al respecto, con la intención manifiesta de realizar una crítica cultural, dado que las sociedades proyectadas en el espacio todavía siguen reproduciendo diferencias de clase, género, etnias, minorías ancestrales, lingüísticas que potencialmente desafían y reclaman un posicionamiento igualitario mediante un entramado político y de acción. Las tres líneas de investigación que presentamos aquí conceptualmente son ilustrativas para la posibilidad de un cambio epistemológico de la Geografía en un contexto interdisciplinario. En bibliografías anteriores consultadas se pueden encontrar estudios que ponen en tensión las cuestiones territoriales, de raza, de género. Este equipo de trabajo desarrolló un artículo sobre

⁶ Algunas de las organizaciones que integran actualmente el PESyS son: Manos de la Tierra, Cooperativa Nueva Esperanza; Cooperativa SurGBA; CAPP (Cooperativa Agropecuaria Productores Parque Pereyra); Cooperativa Moto Méndez; APABE; ONG ACIs (Asociaciones Civiles Integradas); ONG Barrios del Plata; Guadalquivir; Comunidad QOM Raíces Tobas; CTA Provincia; Movimiento Patria Grande; Agrupación María Claudia Falcone; Productores de la Municipalidad de Brandsen.

Tumaco en el Pacífico Colombiano, donde se pueden observar los grados de tensión, discriminación entre la población afro-americana-mayoritaria en el Departamento de Nariño con los agronegocios, el narcotráfico, los poderes institucionales y los desplazamientos de sus habitantes. Este trabajo es un ejemplo de una problemática donde la cuestión decolonial es central.

Asimismo, consideramos que la agroecología es una práctica decolonial en cuanto a sus principios éticos y su dimensión participativa. En este sentido, visibilizar las acciones que colectivamente se llevan a cabo en espacios concretos requiere poner en tensión procesos de transición complejos y plurales en los cuales los puntos cruciales serán la construcción de una economía social y solidaria de sujetos sociales concretos y que no deriven solo de propuestas académicas.

Cabe preguntarse en última instancia que rol ocupó la Geografía académica para perpetuar los proyectos teóricos y utilitarios en la construcción del gran proyecto modernista y universalista. Evidentemente que los debates decoloniales contribuyen y confluyen en estas investigaciones que desarrollamos y que, obviamente interpelan el statu-quo vigente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Bidaseka, Karina (Coord.) (2016) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO. UNSAM. IDAES.

Castro Gómez, Santiago (2014) El lado oscuro de la época clásica. Filosofía, Ilustración y colonialidad en el siglo XVIII. En: *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Coraggio, José Luis (2011) *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. <https://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/economiasocial.pdf>

Caporal, F y Costabeber, J (2004) *Agroecología: Algunos conceptos e principios*. MDA/SAF/DATERIICA. Bibliotecaria Marilea Pinheiro Fabiao-CRB10/161. Brasilia DF: 24p

De Sousa Santos, Boaventura (2010) *Epistemologías del Sur*. México: Siglo XXI.

Fanon, Frantz (2010). *Piel Negra, Máscara Blancas*. Madrid: Akal

Grosfoguel, Ramón (2013) La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Blog Proceso Gural on line*.

Grossberg, Lawrence (2012) *Estudios Culturales en tiempo futuro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hernández, Valeria (Compiladora) (2014) *La agroecología en Argentina y en Francia: miradas cruzadas*. Buenos Aires: INTA.

Mignolo, Walter (2010) *Desobediencia epistémica. Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad, Gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Ortiz, Renato (2014) *Universalismo/Diversidad. Contradicciones de la modernidad-mundo*. Buenos Aires: Prometeo.

Richard, Nelly (Ed.) (2010) *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago de Chile: ARCIS-CLACSO.

Sarandón, S.J y Sarandón, R (1993) Un enfoque ecológico para una agricultura sustentable En: Goin F y C Goñi (Eds.) *Bases para una política ambiental de la República Argentina*, Sección III, Cap. 19:279-286, HC Diputados de la Pcia de Buenos Aires

Szurmuk, Mónica y Mckee Irwin, Robert (Coord.) (2009) *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*. México: Siglo XXI.

Silva, Miguel Ángel, Fedele Marcela, Car Marcela, Mamonde Nahuel (2018) *Emergencia de los estudios culturales y el campo de tensión antinómica entre su origen euro-céntrico y la recepción latinoamericana*. La Plata. XX Jornadas Platenses de Investigación. IdHyCS.UNLP)

Van Dijk, Teun (Coord.) (2007) *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Walsh, Catherine. Editora (2013) *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de (re) existir y (re) vivir*. Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala Tomo I Serie Pensamiento decolonial. Disponible en:

https://www.academia.edu/35225456/Pedagogias_decoloniales_TomoI.pdf

----- (2017) *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala Tomo II Serie Pensamiento decolonial.

Disponible en: <http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2017-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>