



I Congreso del Pensamiento Nacional Latinoamericano
8, 9 y 10 de junio de 2023
Universidad Nacional de Lanús (UNLa)
Lanús, Provincia de Buenos Aires, Argentina

Eje II: “Inventamos o erramos” Epistemologías desde la periferia

Mesa 8: Epistemologías y metodologías de la investigación para la emancipación.

Título de la ponencia: **Una ontología americana contra el colonialismo agroalimentario**

Autor: **Julián Fernández Primo** (Universidad Nacional de Rosario)

Mail: julianfernandez8@hotmail.com

Palabras Clave

Kusch; Colonialismo; Agropecuario; Ontología; Epistemología.

Si pensamos la historia de las naciones latinoamericanas desde una óptica decolonial, supondremos ya que el conjunto de sus rasgos culturales viene condicionado, principalmente, por la dependencia y subordinación a intereses foráneos. El principio colonial que acarrea las economías de estos países, desde su estructuración originaria, es sostenido en el tiempo gracias a la permanente imposición de la casi estricta tarea de proveer materia prima que le asigna el mercado mundial, con el fin de garantizarse el primer eslabón en la gran industria alimentaria y minera especialmente. Esto continúa generando dependencia y contribuye al debilitamiento de la autonomía de los pueblos americanos, proceso efectuado también mediante la irrupción en la vida institucional de estas naciones.

Preguntarnos sobre los canales mediante los cuales se efectúa tal intervención, y el trasfondo cultural y epistemológico que subyace a una disputa tan visiblemente económica, nos lleva a considerar la actual vigencia de lo que entendimos en algún momento por “conquista”, porque es en ella donde se encuentran cabalmente los preceptos de la modernidad instrumental, de la razón liberal-capitalista, y del racismo en América. Estos preceptos representan la herencia directa de la administración ultramarina, y se plasman de forma patente al día de hoy en el espíritu extractivista que aún domina la economía de los países de nuestro continente. . De ahí que la perspectiva decolonial tome posición crítica ante la matriz de poder del capitalismo global actual, el

cual persiste bajo formas de conocimiento totalizantes que afirman el binomio dominador-dominado.

El pensamiento causal de Occidente, del que deviene la economía liberal, logró imponer para América una franca disputa por el alimento. Convertirlo en una mercancía no representó ningún trastorno para la matriz causalista del pensar moderno, pero resultó inconcebible para el marco organizativo de muchos pueblos precolombinos. Las derivas de tal trastorno se ven hoy tanto en el mundo indígena como en los suburbios marginales de la gran ciudad americana, y se debe a un margen de sacralización que rige sobre el alimento, por encima de la lógica del intercambio mercantil. La censura de los rituales y el saqueo de los recursos que implicó la conquista redujeron la vida del indio a la mera supervivencia. El accionar imperialista lo obligó a mantener su carácter aborígen en la oscuridad, necesitando de las sombras para proyectar los mitos con que justificaba su vida, y prefigurando así un modo de resistencia cultural con implicancias sociopolíticas concretas.

Es aquí donde advierto la apertura de un espacio de disputa filosófica y epistemológica que considero muy fecundo para las naciones de estructura colonial o semi-colonial como la Argentina. Para conocer los rasgos coloniales que se sostienen en los ámbitos de la producción de alimentos en nuestro país, y que se ocultan en la matriz tecno-científica en que estos basan su labor, tendremos que atender a las denuncias que desde otras cosmovisiones han formulado respecto al modo en que se definen los criterios de validación al interior de una comunidad científica particular: la de las ciencias agrarias.

El sector agroalimentario argentino incide de forma singular en la configuración de la trama social local, sobre esto abundan posicionamientos desde ópticas con fuertes compromisos sociales, económicos y políticos. En este caso, intentaré poner en discusión las implicancias que el “agro” argentino mantiene con la matriz epistemológica de la razón liberal-moderna; en relación a lo que ésta entiende por “naturaleza”, al vínculo desacralizado que impone con la misma, y al fin colonialista de su empresa. Para esto, la ontología del filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) nos puede señalar un camino interpretativo distinto al de la tradición del pensamiento político occidental, hacia

una liberación menos timoneada por las aspiraciones de la lucha progresista, y más cercana al conocimiento y la admisión de lo propiamente americano.

La perspectiva de Kusch insta a mirar América desde su pueblo, desde la óptica del indio, del negro, del miserable, por ende, conmueve al modo fácil y pulcro del intelectual y de la clase media. Entre la sabiduría de una curandera y de un viejo

mendigo se constituye el verdadero corpus filosófico de nuestro continente, abriendo camino al pensamiento propio y descolonizante, muchas veces oscurecido por las élites, quienes sólo entienden al pueblo desde la idea de carencia, ignorando por lo tanto su entero protagonismo en la historia y el pensar americano. El drama de América se desarrolla plenamente a partir de su condición mestiza, en la invasión del fondo autóctono de su vulnerada integridad cultural. Habla sobre el desgarramiento de una existencia que oscila entre los grandes proyectos políticos y económicos de nuestras castas, ubicados en las ciudades capitales, y la contracara que representa el bodegón pampeano, el tango y esa pérdida de tiempo infinita en la contemplación de la gente que pasa por la calle.

La lectura que propongo consiste precisamente en que son ciertos rasgos culturales propios de los pueblos americanos los que -al estar más estrechamente ligados a los sacrificios que supone una cultura genuina- logran resistir a la cabal imposición del proyecto agro-mercantil del occidente blanco, no obstante las sofisticadas estrategias tecno-políticas que se puedan tejer en las camarillas del globalismo colonialista y el apoyo que reciba del cipayismo local. Para ello sugiero un hilo conductor de reflexiones a partir de conceptos claves de Kusch en relación a las diferentes facetas y escalas del colonialismo, entre las cuales focalizo las relativas al alimento, como problemática histórica y vigente de América Latina.

Dentro del pensamiento mítico griego, la leyenda de Prometeo tiene especial relevancia respecto a ciertas formas culturales que se han impuesto en Occidente. Según cuentan las diversas fuentes de tal mitología, fue Prometeo quien creó a los primeros humanos, modelándolos con arcilla (Grimal, 2006). Además propició ciertos engaños a su primo Zeus, el más grande de los dioses del panteón helénico, con el objetivo de brindarle a la humanidad, sin autorización del soberano, nada menos que el dominio de la técnica. Esta traición llevó a Zeus a castigar tanto a los mortales como a su bienhechor.

La idea de ira divina, elaborada por Rodolfo Kusch, trata justamente sobre la posibilidad de una actual vigencia de aquel poder colérico de los dioses, no obstante se encuentre en un estado actual de permanente negación y ocultamiento, propiciado por tradiciones culturales que se arrogan la capacidad de control y administración del mundo. Podemos preguntarnos en qué medida el afán tecno-productivo de la modernidad instrumental, referenciado por Kusch como la ira del hombre, resulta en una real imposición sobre aquel poder divino, extirpando lo que supone propiamente humano del medio natural y reemplazando a este último por un aparato de sustitutos que aspira, al mismo tiempo, a plasmar un determinado esquema de poder en la sociedad y en la cultura. El propio Kusch nos advierte sobre las escasas probabilidades

de éxito que tal empresa humana tiene asignada, y sobre la primacía y vigencia de la ira de un dios que, caja de Pandora mediante, siempre “se sale con la suya”.

Sin embargo, el anhelo prometeico de la tecno-ciencia insiste en la creación de objetos como sucedáneos, reformulando continuamente el itinerario de la especie humana en el mundo y, por añadidura, afectando las relaciones sociales entre los pueblos que lo habitan. De aquí que la occidentalización, la urbanización y la tecnificación en América puedan representar para Kusch un momento de fagocitación de una cultura decadente y ficcional, pero resulta difícil negar que mientras tanto logran, vía imposición de horizontes simbólicos, operar como un mecanismo –acaso consciente– de dominación política.

En el mundo incaico podía frustrarse una cosecha de un momento para otro y producirse la consiguiente hambruna para los habitantes. Es por eso que estaba todo montado para lograr que el trabajo proveyera abundancia y no escasez. Al mismo tiempo, esta disposición suponía un trasfondo angustioso que no podía resolverse simplemente con la acción humana, sino mediante una fuerte identificación con el ambiente, y esto se resolvía en el inconsciente: “la lucha contra el mundo era la lucha contra el fondo oscuro de su psique” (Kusch, 2007, t.: II, pp.: 114). Allí se encontraba la solución mágica. Si vencía al inconsciente, vencía al mundo. Detrás de todo esto se encuentra la diferencia que existe entre una cultura que recibe las cualidades del mundo y otra que no tolera la aparente pasividad de tal recepción, y opone por lo tanto un sujeto de un orden superior y teórico, como el occidental.

En el esquema de la cosmología indígena se resalta una imperiosa necesidad: la unión de los opuestos como condición de posibilidad para que finalmente haya fruto. Si los indios consideraban a Cristo y al diablo como hermanos, entonces –al suprimir a este último y sacarlo de la conciencia– el cristianismo impuso un mundo con demasiada tensión y sin arraigo, es decir, sin determinación sobre el granizo y el trueno, que son justamente los antagonistas del dios. Al extirpar uno de los polos del mundo, la posibilidad de la creación misma ya no existió en el medio natural, más bien iba a empezar a correr por una vía distinta, la de la técnica y el ingenio de lo humano en el marco de la urbe y las relaciones interpersonales.

Entre las consecuencias que se derivan de la negación del mal y la iracundia están, además de la creación inteligente de objetos materiales, las creaciones ideales. Por ejemplo, las formas económicas nuevas, como el librecambismo; o formas políticas, como la democrática o la contractual. Todas ellas responden al mismo fin: jugar a la creación de una segunda naturaleza. Es así como, perdiendo de vista al humano como ente biológico, sobreponen la magia racional de la técnica y hacen de la ciudad el patio

de los objetos. Es decir, el patio como lugar vacío donde ponemos las cosas que hemos creado para estar cómodos en el mundo. Pero se trata según Kusch de objetos que sólo en complejidad difieren de los antiguos utensilios mediante los cuales la especie enfrentaba su propio miedo al mundo natural.

Sin embargo, Kusch nos avisa que los sabios pulcros nunca se salen con la suya, pues para ser dignos de una verdadera sabiduría es preciso una cabal idea de dios, es decir, una perspectiva que asuma la dualidad donde los extremos se tocan, se alteran y se condicionan para la obtención de un fruto. El abordaje intelectual dicotomizador y excluyente hace que el miedo de las clases medias asome de forma exagerada en Sudamérica. Este miedo nos torna iracundos.

Entendemos que el fruto es siempre producto del equilibrio entre opuestos, y la política es la actividad típica para lograr esto. Aunque no la política pulcra, sino más bien la populachera, la que apunta a un maridaje entre orden y caos, integrando los opuestos, es decir, invalidando la perennidad del orden. Establecer un equilibrio entre los opuestos se asemeja para Kusch a un itinerario divino, a la marcha que realiza dios en el vacío, partiendo del orden pero avanzando sobre el caos, sobre lo desconocido, y sobre la profundidad de América.

En realidad, la labor divina se concretaba en una conjuración del caos mediante la imposición del orden. Esta labor, que consiste en obtener el fruto donde se encontraba el “sí mismo” o la revelación, se proyecta con la de sobrevivir un poco más a la muerte mediante el ahorro de energías y la acumulación de alimentos en los graneros, fundiendo así la actividad agraria y económica con la espiritual.

El problema en América no es –como focalizan los tecnócratas– el de la carencia de alimentos, sino el de las líneas de acción que no logra cumplir su pueblo para resolverlo heroicamente (Kusch, (s. f). Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta”). Identificar esto se vuelve improbable para un abordaje científicista como el de la clase media argentina, puesto que si el objeto consiste en un sujeto, la posibilidad de aprehenderlo a través del entendimiento se vuelve relativa. Un objeto convertido en sujeto no es lo mismo que una cosa. Es por eso que en el campo del trabajo social no cabe hablar de conocimiento, y sí más bien de comprensión. El problema moderno no sería entonces el de la economía sino, primordialmente, el de la cultura, pues se trata de un conflicto respecto a la justicia social.

Existen hoy diversas actividades organizadas en torno al sector agroalimentario argentino. Todas ellas son llevadas a cabo por técnicos, profesionales, funcionarios, científicos, trabajadores, productores, campesinos, instituciones, comunidades, etc., actores con diversos saberes y tareas que habitan en las diferentes provincias y regiones

del país. Aun tratándose de un territorio tan heterogéneo, no es difícil advertir que el mismo se encuentra sobre-determinado por un único modelo productivo que condiciona su desarrollo y evolución: el de la llamada “agricultura industrial”. Dicho modelo tiene una incidencia fundamental en la situación social y política de nuestro pueblo y, al mismo tiempo, es dependiente directo de un patrón científico-técnico que lo solventa y al cual, a su vez, nutre de lineamientos ideológicos. Sobre esos lineamientos debemos desengañarnos, despojarnos de su armadura tecno-científica, para detectar los elementos componentes de sus teorías que delatan su condición colonizada.

La negación del carácter dual de aquellos factores que anhelamos administrar, nos impide transitar los lugares del conocimiento donde los aparentes extremos se tocan, asumirlos e incorporarlos para una existencia más plena. Muy al contrario, el modus operandi de la racionalidad moderna occidental se ha vuelto adicto al ejercicio de la dicotomización de rasgos culturales, formando así el estereotipo del sujeto epistémico por excelencia. Tal es el modo en que se aborda epistemológicamente el estudio de las ciencias en la modernidad, y las ciencias agrarias en la actualidad no son la excepción.

La epistemóloga feminista Diana Maffía advierte, por ejemplo, que la cultura patriarcal no se imprime en la ciencia de forma explícita, ni abiertamente generizada, sino a través de estereotipos de género dicotomizados (Maffía, 2008). Se establece entonces una necesaria articulación entre los componentes de cada polo; y en tal agregado consiste, precisamente, lo que entendemos por “estereotipo”. La misma relación podemos hacer respecto a los factores étnicos y nacionales de estereotipación que han recaído sobre los pueblos originarios de América; pues desde un principio se agruparon ciertos rasgos culturales en polos dicotómicos, dentro de los cuales también se incluyó a la nacionalidad y la etnia.

Lo que pretendemos es denunciar la artificialidad de tal dicotomización como operación distintiva de la investigación y acceso al conocimiento en la modernidad. Una buena ciencia no debiera tener necesidad de presentar elementos culturales constituidos en arreglo de oposición a un contrario para considerarlos propios. Por añadidura, tampoco sería propio del campo científico la conformación estereotipada de los polos, ni la culturización con que estos mismos se constituyen, es decir, la ligazón necesaria de ciertos rasgos culturales a un pueblo determinado. De este modo podemos hacer recaer la denuncia de Maffía también sobre la rigidez del pensamiento colonial, pues este ha logrado instalar tal dicotomización de los rasgos culturales en el ámbito científico. Los aspectos que se agrupan dentro de cada polo conforman por un lado el estereotipo del éxito, el progreso y la centralidad, y por el otro el estereotipo del fracaso, el atraso y la periferia. Por lo tanto, la supuesta dicotomía entre objetividad y

subjetividad es, en parte, la traducción en clave de los estereotipos culturales acerca de lo metropolitano y lo colonial.

El hecho de que estos pares no sólo estén culturizados sino que también se encuentren jerarquizados es lo que completa el cuadro colonial del esquema. Es decir, existe una relación de subordinación entre ambos: mientras uno sea hegemónico, el otro siempre será subalterno. En los casos mencionados, todo lo valioso es puesto de hecho en el primer polo, mientras en el segundo se deposita toda una caracterización de carente, deficiente, limitado, aberrante, mórbido, etc. Esto refuerza la estigmatización de ciertas culturas porque el par ya viene jerarquizado. Muchas veces no se le niega estatus cultural a un pueblo –en tanto pueblo– de forma explícita porque, precisamente, es el estereotipo el que sirve para ocultar la opresión.

La concepción tradicional y positivista de la ciencia fue criticada en la epistemología por diversos autores a partir de la aparición de la teoría sobre las revoluciones científicas de Kuhn en 1962. Con ello también acaecieron nuevas críticas al empirismo lógico desde enfoques de cuño historicista, con las cuales se nutrieron teóricamente diversos movimientos sociales como los pacifistas, feministas y medioambientalistas. En lo que toca específicamente a los contenidos de las teorías científicas, el cuestionamiento principal resultó ser el siguiente: si los factores y valores contextuales intervienen en la validación y aceptación de nuestro conocimiento científico, y esta actividad, considerada paradigma de la racionalidad y la objetividad, ha sido practicada casi exclusivamente por (y para) varones blancos y europeos, ¿podemos, entonces, hablar de una racionalidad y objetividad científica universal? (Harding, 1996).

Ya en la década de 1990, la filosofía de la ciencia naturalizada nos brindó una imagen mucho más contextual de la empresa científica. Este marco naturalista abrió las puertas hacia la obtención de un conocimiento científico situado, cuya aparición y aceptación pasaba a depender también de las condiciones particulares del propio científico y del contexto profesional y social en el que desarrolla su labor. La ciencia entonces dejará de ser entendida como un mero conjunto de teoremas, para conformar ahora un marco de implicancias mucho más amplio y abarcativo, concentrado en lo que gesta, aprueba y legitima la llamada “comunidad científica”.

Claro está, recién ahora, que entre los factores tradicionalmente considerados extra científicos que determinan la génesis y validación de las teorías se encuentra aquel del cual nos ocupamos aquí con mayor aplicación: el colonialismo. De lo dicho, debemos derivar entonces que no puede haber marcas del colonialismo en las teorías científicas en general y, por lo tanto, en las de las ciencias agrarias en particular. Por tanto, adoptaremos tal posición epistemológica decolonial, corolario de lo expuesto en el marco interpretativo de la ontología de Kusch.

Podemos suponer la marca colonialista en toda la epistemología moderna, incluso su cristalización en la matriz tecno-productiva del capitalismo liberal, pero ¿dónde hallar su impronta en las ciencias agrarias puntualmente; en sus teorías o —al menos— en su discurso científico?

Difícilmente puedan éstas constituir una comunidad científica de excepción, por lo cual, en línea con las pautas ya dictadas sobre la valoración de ciertos atributos como polos excluyentes, veremos el modo en que los rasgos culturales implicados en los procesos de validación científica ligados al “agro” argentino se inscriben en el mismo régimen de identidades dicotómicas. He aquí un desafío político y epistemológico que asume el presente trabajo: detectar los sesgos colonialistas en las ciencias agrarias de la Argentina actual.

La valoración de lo “activo” como polo excluyente.

Podríamos pensar que la agri-cultura, en los términos en que la entendemos hoy, ha existido desde tiempos inmemoriales y va a existir por siempre. Sin embargo, durante la mayor parte de su historia en el planeta, la especie humana se adecuó “pasivamente” al régimen impuesto por el medio natural, viviendo de la caza y la recolección (Sarandón Flores, 2014). El paradigma de la agricultura actual recién hizo su aparición tan sólo en el instante último de la historia de nuestra especie. Este se basa en una masiva aplicación de agroquímicos, en combinación necesaria con el uso de semillas híbridas de alto potencial modificadas genéticamente para resistir ya sea a condiciones desfavorables del ambiente, a plagas o, justamente, a las altas dosis de herbicidas que se aplican con el objetivo de eliminar las malezas, las cuales compiten con el cultivo deseado por humedad, luz y nutrientes.

Dicha tecnificación ha incrementado la producción de alimentos a través de un mayor rendimiento de los cultivos, no obstante esto fue posible gracias al uso de dosis masivas de insumos costosos y/o escasos: combustibles fósiles, plaguicidas, fertilizantes, semillas híbridas, maquinarias, agua para riego, etc.

Sin embargo, este modelo de agricultura no ha logrado el objetivo que tanto vocifera perseguir, pues sigue sin resolver el problema del hambre en la población mundial: en el 2014 había 1.200 millones de personas con dietas que no cumplen el mínimo necesario de calorías (Sarandón-Flores, 2014). Evidentemente, muchas de esas calorías no son producidas para el consumo humano directo, siendo en cambio objeto de especulación financiera y, en última instancia, formando parte de cadenas de valor de mayor complejidad, que acaban por ofrecer al mercado una variedad de productos

ultraprocesados con altos costos de producción y, por ende, altos precios de venta al consumidor.

Las ciencias agrarias en Argentina han aceptado y fortalecido el paradigma de la insumo-dependencia. El gran paquete de insumos que se comercializa es el encargado de intervenir el medio natural, modificando y acelerando los ritmos biológicos. Por el contrario, asumir los tiempos de espera de los mismos representaría, para el modelo agropecuario actual, una total pasividad frente al ambiente. Actitud algo disonante con el rol de “motor de la economía nacional” que se arroga el sector agropecuario local. Semejante intervención de la industria sobre los procesos biológicos suscita una analogía que la epistemóloga feminista Sandra Harding expresa con toda crudeza:

“Tanto la naturaleza como la investigación se conceptúan de manera que les sirven de modelo la violación y la tortura –las relaciones más violentas y misóginas de los hombres con las mujeres–, y ese modelo se presenta como una razón para valorar la ciencia” (Harding, 1996).

La valoración de lo “universal” como polo excluyente.

No es posible entender la agricultura extensiva actual sin analizar la influencia que ha tenido la llamada “revolución verde”, pues ella representó el último gran cambio de paradigma en las ciencias agrarias en Argentina. El término fue acuñado en 1968 por la Agencia Estadounidense para el Desarrollo Internacional para referirse al incremento sorprendente y repentino de la producción de granos que ocurrió en varios países “en vías de desarrollo” a mediados de los años ‘60 (Sarandón, 2014). Este aumento fue producto de la difusión de variedades de trigo y arroz de alto potencial de rendimiento desarrolladas después de la Segunda Guerra Mundial, con el manifiesto objetivo de solucionar el problema de hambre en el mundo.

Las semillas “milagrosas” se difundieron rápidamente gracias al apoyo de los Centros Internacionales de Investigación Agrícola, creados por las Fundaciones Ford y Rockefeller. Este movimiento científico-tecnológico consideró que el problema del hambre en algunas regiones del planeta se debía a la baja productividad de los cultivos, y ésta a la inadecuada elección de los cultivares que se utilizaban. El mayor defecto de estas variedades particulares de cada región era que no soportaban altas dosis de fertilizante (se volcaban). Por lo tanto, según este diagnóstico, la solución era cambiar el tipo de cultivares por variedades universales. Y eso fue lo que hizo la Revolución Verde:

desarrolló arces y trigos enanos o semienanos que podían soportar altas dosis de fertilizantes sin volcarse.

Cierto es que la agricultura moderna de por sí implica una reducción en la biodiversidad natural de los ecosistemas para reemplazarla por una población artificial de uno o pocos cultivos en grandes áreas, pero la agricultura actual ha reducido esta diversidad al máximo. La producción mundial de los 3 cultivos más importantes (arroz, trigo y maíz) supera la suma de todos los demás y representa aproximadamente un 60 % de la producción total. Esta baja diversidad se ve agravada por el hecho de que en general, se utilizan sólo unas pocas variedades (las más "exitosas") de estos cultivos en amplias superficies, aumentando la fragilidad del sistema y el riesgo de que el ataque de una plaga o patógeno pueda provocar efectos devastadores en la producción de alimentos; es decir, en clave kuscheana, la naturaleza "se saldría con la suya". Como ejemplo de la fragilidad del ecosistema devenido de la uniformidad genética, Altieri y Nicholls citan los casos de los cultivos de papa en Irlanda en el siglo XIX, el de maíz en Estados Unidos en los '70 y el de soja en la Argentina actual (Altieri, 1999).

La valoración de lo "racional" como polo excluyente.

Podríamos denunciar este modelo mediante la figura analógica de una producción en macetas, advirtiendo que la agricultura actual aborda el suelo natural como si se tratara de un soporte de límites definidos, susceptible de ser regulado racionalmente respecto a la entrada y salida de factores determinantes de los fenómenos que se dan en una plataforma determinada. Sin embargo, el suelo como organismo vivo presenta otras complejidades, principalmente las que obliga al ser humano a considerarse parte del mismo, y no su mero administrador:

"Debemos atribuir a la exterioridad colonial moderna –exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia– ese carácter pornográfico que le adjudico a la mirada colonizadora". (Segato, 2013, pp.: 86)

La valoración de lo "global", el "habla", y lo "objetivo" como polos excluyentes.

Opera aquí una cabal represión sobre diversos modos de producir conocimiento y significación, represión que pretende dañar el estatus epistemológico de todo posicionamiento subjetivo, periférico y emocional. Se niegan entonces las implicancias que tiene todo saber con el trabajo del cuerpo y el lenguaje metafórico; como también se impide una pertinente inscripción del proceso de aprendizaje en la verdad de un mito, en la efectividad de un ritual y en el marco simbólico del abrigo nacional. De tal modo resulta instalada la idea de una nula fecundidad en el mero estar y su participación en el



mundo que compromete al pueblo. Precisamente en ello consiste la colonización del imaginario de los dominados: “los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones. Los colocaron, primero, lejos del acceso de los dominados” (Quijano, 1992, p., 12).

Por tal motivo, una posición decolonial crítica debiera cuestionar en sí que estos pares sean dicotómicos, que no haya nada por fuera de tal polarización, que no queden espacios ambiguos que admitan al menos una dualidad. Se opondría entonces tanto a la sesgada jerarquización del par como a su culturización y, con ello, pondría también en tela de juicio todo el andamiaje del pensamiento moderno.

En el caso de la comunidad científica ligada al sector agropecuario en Argentina podemos decir que la ruptura con la dicotomización de sus rasgos bien podría representar el comienzo de un camino en el que se resuelvan gran parte de sus contradicciones respecto al incumplimiento de los objetivos que se traza. Y tal hipótesis la considero a partir de la atención prestada a elementos que no son externos al conocimiento científico, aunque puedan hallarse en su borde exterior, en la siempre conflictiva zona de frontera. Se trata de ampliar la comprensión acerca del modo en que Lo Otro nos es fundamentalmente constitutivo, y así hacernos cargo de la ambigüedad de la propia perspectiva.

Bibliografía

-