

Universidad Nacional de Rosario

Facultad de Humanidades y Artes

Licenciatura en Filosofía

Tesina de Licenciatura en Filosofía

“La obtención del fruto.

**La ontología de Kusch contra el colonialismo
agroalimentario”**

Director: Juan José Giani

Alumno: Julián Fernández Primo

Nº de legajo: F-2086/9

julianfernandez8@hotmail.com

Rosario, marzo de 2023

Contenido

Introducción	3
I. Cultos	6
1. Occidente y su empresa prometeica	6
2. La imposición de un dios castrado	8
3. La irrupción de la ira ciudadana	10
4. Del poder divino al poder político.....	12
5. ¿Ficción o dominación?	15
6. La escala de la historia	16
7. Un juego de opuestos	19
8. Conjuero o muerte.....	21
II. Cultura	23
9. <i>No</i> “es la economía, estúpido”	23
10. El comer: necesidad y ritual	26
11. Economía de amparo.....	30
12. Una dualidad inconfesada	32
13. La dicotomización en la ciencia moderna	33
14. La estigmatización étnica	35
15. Ciencia y colonia.....	37
III. Cultivos	39
16. La valoración de lo “activo” como polo excluyente	39
17. La valoración de lo “universal” como polo excluyente.....	42
18. La valoración de lo “racional” como polo excluyente	44
19. La valoración de lo “objetivo” como polo excluyente	47
20. La valoración del “habla” como polo excluyente	50
21. La valoración de lo “global” como polo excluyente	51
22. El pensamiento decolonial frente a las dicotomías.....	53
23. Las <i>brechas</i> abiertas de América Latina	55
La obtención del fruto	56
Consideraciones finales.....	58
Bibliografía	62

Introducción

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 aborigen 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 escritura del propio Kusch expresa dicho contraste sencillamente distanciándose del acartonamiento académico y adoptando un modo confesional. El academicismo imperante en la vida intelectual de nuestro país inhibe muchas veces los auténticos rumbos por donde pensar lo americano, pues hay en nuestra escritura una postergación de la verdad autóctona. Para Kusch nadie es más esclavo de la formalidad europea, de su ficción científica, que quien cree que su escritura representa un aporte a una disciplina universal. El ensayo representa justamente lo opuesto, su singularidad corta con el formalismo y la falta de vitalidad impostada por un sujeto carente de nexos con su comunidad. Representa el género por excelencia del intelectual americano, porteño y resentido que escribe *frente* al europeo conquistador. La fecundidad de la ensayística argentina nos dice que no hay un pasado olvidado, sino más bien un presente negado, el de nuestra condición mestiza. Así se da una escritura provisoria, desesperada, que no pretende captarlo todo, porque comprende la hondura del paisaje.

La lectura que propongo consiste precisamente en que son ciertos rasgos 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, el apoyo que reciba del cipayismo local, o incluso la organización digitada de la resistencia que se pueda montar desde vanguardias contraculturales. Para ello sugiero un hilo conductor de reflexiones a partir de conceptos clave 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.

I. Cultos

1. Occidente y su empresa prometeica

*Vas a robarle el gorro al diablo así.
Adorándolo, como quiere él, engañándolo.*
Indio Solari

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, pp.: 455). 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.

Contra los primeros decidió entonces enviar a un ser modelado ex profeso, Pandora, quien con su belleza y persuasión tuvo la tarea de castigar a la raza humana, a la que Prometeo acababa de dar el fuego divino. Se trataba de un regalo que los dioses ofrecieron a la humanidad para su desgracia, pues no bien hubo llegado a la tierra, Pandora abrió una vasija que llevaba dentro todos los males que podían esparcirse por el mundo. Desde allí sólo quedó la esperanza (Grimal, 2006, p. 405). La figura de Pandora, cargada de encanto, como también de mentira y perversión, contrasta entonces con la de Prometeo, quien se convertirá en el símbolo del amor a los mortales; y asimismo, por su condición de profeta, en el máximo representante de las pretensiones humanas de dominio.

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.

El acto de fagocitación al que alude Kusch figura la idea de tragar algo sin masticarlo, volviendo al proceso de digestión un fenómeno traumático. *Fagocitar* refiere entonces al acto de engullir un cuerpo extraño, sin incorporarlo cabalmente. En este caso, grafica la experiencia del encuentro entre la cultura genuina y plena de dioses terribles, de los pueblos precolombinos, con otra ficcional, pulcra y de dioses castrados, de la sociedad blanca-europea. En la fagocitación se contiene circunstancialmente la materia desconocida para distorsionarla y así neutralizar sus falsedades, incorporando solamente ciertos elementos de la misma.

En este sentido, no se da entonces en los pueblos americanos un proceso de aculturación ante el colonialismo ultramarino, es decir, la pérdida de la cultura propia y, a la vez, la recepción y adaptación a la foránea. Desde el punto de vista indígena es natural que se dé la fagocitación ya que el objetivo progresista de *ser alguien* no le pertenece, más bien se le presenta como posterior, transitorio y mutable, por eso lo fagocita como a todo lo que tiende a una actitud absoluta y no tiene sus raíces en la vida (Kusch, 2007, t.: II, p. 207). La categoría opuesta del *estar aquí*, sugerida por Kusch, contiene en cambio la plena conciencia de una desgracia original del mundo, y se plasma en un estado de recolección, de privación y de ayuno de objetos. Claro que no serán las élites ni las vanguardias sino la masa la que se encargue de llevar esta fagocitación adelante,

mostrando la senda por la cual esas estructuras importadas deben tomar su verdadera forma popular.

2. La imposición de un dios castrado

*El horror. El horror tiene rostro.
Tienes que hacerte amigo del horror.
El horror y el terror moral deben ser tus amigos,
si no lo son se convierten en enemigos terribles,
en auténticos enemigos.*

Coronel Kurtz

En los primeros años del siglo XVII el padre Ávila visitó la zona sur del Cuzco con motivo de la intensa represión de cultos e idolatrías que emprendían los españoles sobre los indios. Al parecer, el clima hostil de la zona se nutría de un lado por los cristianos, quienes habían derrocado y quemado sacralidades fundamentales del reino incaico, y del otro por los indios, que no paraban de temblar y revolcarse por el suelo como endemoniados, creyendo tener su cuerpo poseído por aquellas huacas resucitadas (Kusch, 2007, t.: II, p. 24). La acción represiva fue el resultado del cruce entre un cristianismo, que había perdido la consistencia religiosa que poseía durante la edad media, y las creencias inconfesables del más íntimo pensar indígena.

Sucede que estas creencias sobrevivían en una fe que iba por fuera del simple individuo, al cual poco o nada le pertenece. Más bien corría por cuenta de un dios inhumano y terrible. Mientras el indio trabajaba su parcela, espiaba el cielo pensando en un dios como el trueno que anunciaba la lluvia, como aquello que hacía temblar la tierra o lo que traía el granizo; en fin, cualquier manifestación natural, menos aquel dios de la iglesia. El mundo que rodeaba al indio se expresaba como ira divina a través de cierta violencia, se trataba de una fuerza temible, pues la lluvia podía pasar a ser granizo de un momento a otro. El padre Ávila no desconocía esta ira, pero la consideraba cosa superada. Había heredado de la tradición hebreo-cristiana una perspectiva que pretendía prevalecer sobre toda ley puramente natural, por lo tanto, hacía del mal un producto naciente de las relaciones “interpersonales” entre dios y los humanos, o entre los propios humanos,

excluyendo al mundo y sus cosas, las cuales por haber sido creadas por dios no podían contener maldad.

Sin embargo, antiguamente tanto la tradición griega como las paganas habían entendido al mal como constitutivo del propio existir trágico; el mal judeocristiano, en cambio, mutó hacia lo dramático, hacia el pecado como causante del mismo. Así, el dolor y lo aberrante provinieron ahora de un acto producto de la voluntad libre, de la ruptura de una amistad original por infidelidad o traición. Esto constituyó un pilar fundamental en que se apoyó toda la dramática moralidad occidental, a la cual Kusch pretende desacreditar desde una perspectiva trágica, pero además indígena, antirracional y plebeya:

“El concepto moderno de drama –en tanto se lo opone al antiguo de la tragedia– no estriba sino en el desplazamiento de la sanción trágica desde fuera del hombre hacia la intimidad del hombre (...) pero con la peculiaridad de que se va convirtiendo en una sanción probable y de ningún modo actuante o manifiesta...” (Kusch, 2007, t.: IV, p. 821).

Si decimos que el mundo del indio estaba palpitante de dios, implica que allí regía la ira divina. Poco tenía que ver esta determinación con el mundo fácil, impostado y lleno de fórmulas que le proponía el sacerdote, o con el dios piadoso pero mutilado que le imponía –o al menos eso pretendía– la inquisición española. El indio pedía a hurtadillas por *Viracocha*: “¿dónde estás?”, clamaba algo desilusionado al cielo (Kusch, 2007, t.: II, pp.: 112). Su gesto ladino hacia con el europeo remitía entonces a la evidencia de que este último creía poder controlarlo todo, y así se volvía incapaz de admitir una deidad iracunda, terrible y completa. Representaba, con toda proyección, nada menos que el pie del Occidente prometeico puesto encima de una América cargada de dioses.

La desilusión de la conquista y, con ello, la censura de sus rituales y el saqueo de sus recursos, terminó por encorsetar al indio al sembrado que le daba de comer y a su familia que le daba descendencia, pues los tiempos habían cambiado mucho y ya no podía entregarse tranquilamente a su culto: “se veía en la necesidad de creer sólo en el granizo, en la lluvia o en el trueno” (Kusch, 2007, t.: II, p. 30). Fue así que, teniendo que buscarse su alimento ahí donde comienza la ira divina, terminó creyendo más en esa iracundia que en dios mismo. Mantuvo oculta desde entonces su condición aborígen, justificando su vida en rituales vergonzosos para la pulcra razón colonialista.

3. La irrupción de la ira citadina

*Se llamaban "tierra adentro"
la pampa y la cordillera,
después fueron "campo afuera"
porque las palabras pesan;
con esas cosas empiezan
a vaciarnos la sesera.*
Jorge Marziali

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.

Mientras el quichua busca una mayor seguridad frente al mundo exterior y encuentra verdades estables, producto de su relación con la naturaleza o ira divina, el occidental encuentra verdades inestables porque suprime dicha ira y crea un mundo material que la imita: la ciudad. El mundo nuevo del occidental se superpone entonces con la naturaleza. Sus máquinas y objetos terminan aislándolo del mundo precario y “verdadero”, del cual el quichua se admite víctima, al igual que el pobre o el marginal de la ciudad. El *estar aquí* que postula Kusch supone por lo tanto la posibilidad de una privación y ayuno de elementos. Implica ayuno frente a las cosas del mundo, porque tales cosas “pueden no darse si ocurre una mala cosecha o –en el caso del anónimo de la ciudad– si se pierde el sueldo” (Kusch, 2007, t.: II, p. 206). Es allí donde, en realidad, sigue vigente la ira divina, que puede destruir el fruto de una parcela cultivada o hacer perder el empleo.

El horizonte de la civilización blanca-europea disimula el azar, el accidente y su pavorosa ignorancia. En este sentido se puede atribuir a las clases acomodadas un exagerado miedo al desamparo. Mientras el quichua lo resuelve en un plano humano con el refugio en el yo, el occidental lo hace en un plano opuesto, el de la ciudad. En ella el azar se intenta reducir a marcos preestablecidos, coherentes y presuntamente controlables. De tal modo, que dé maíz o maleza dependerá de cómo se diriman los eventos ya sea en el laboratorio, en el campo de juego, en el paño del casino, en la póliza de la aseguradora o en los estudios de bolsa. En cambio, en el mundo quichua la naturaleza es inalienable, como también en el mundo plebeyo actual de los barrios bajos en las grandes ciudades. De esto daba cuenta el estado incaico, al encargarse de conjurar el caos materialmente mediante un imperio organizado para el amparo.

El miedo original es el mismo en todos los casos, lo que cambia es que en uno la humanidad se inviste de objetos, negando la ira de dios, mientras en el otro se la padece, intentando conjurarla. Es la distancia que media entre una cultura urbana y una cultura agraria. Si la primera resuelve el miedo con la máquina, con la agresión frente al mundo, la segunda se limita a continuar el cultivo y la magia. Todo su movimiento interno se rige por su compromiso con el ámbito. Una cultura sometida a la naturaleza y encuadrada dentro de su ámbito está sumergida en la ira de dios. Supone un sentir mesiánico, que engendra un comportamiento espiritual.

Las urbes de Occidente han perdido dicha experiencia emocional. El vínculo del ciudadano con lo divino es limitado por el abarrotamiento de objetos e intereses sobre ellos. El accidente, la muerte e incluso el azar nos vienen mediados por instituciones que le imprimen un marco menos sangriento, menos doloroso, menos equívoco, por lo tanto, más pulcro. El cristianismo, por ejemplo, se introdujo en Roma para crear un nuevo estado de cosas, produciendo, en cierto sentido, un paso del campo religioso al de la polis. Al respecto observa Kusch: “San Pablo, prefiere hablar del problema del ‘prójimo’ y no de dios, porque así convertía a Cristo, de fundador de una religión en el creador de una moral” (Kusch, 2007, t.: II, p. 132).

En la nueva moral cristiana iba a preponderar la relación intersubjetiva que se estableciera entre los seres humanos, en desmedro de la que se daba entre estos con dios y, por añadidura, con las cosas por él creadas. El cristianismo le enseñaba al que no tenía nada la posibilidad de quedarse dentro de los límites de la ciudad, pretendiendo las cosas

producidas y prescindiendo de las cosas del mundo, de las montañas, de los ríos, de los relámpagos, es decir, de dios.

Sin embargo, si todo ello había sido creado por el dios cristiano, implicaba concebir que nada de tales cosas pudiera contener maldad, por lo tanto, cabe preguntar:

¿Cómo es que pobres y esclavos permanecían dentro de las murallas de la polis? Y en sentido general, ¿con qué prerrogativas contó históricamente la urbanidad para lograr agrupar dentro de sus murallas a tan diversos estratos sociales?

4. Del poder divino al poder político

Cerremos el círculo y veamos por él.

Miguel Cané

La tradición cristiana concibió al mal como potencial producto de una relación “intersubjetiva”, ya sea entre seres humanos, o entre ellos y dios, y esto se daba, desde Roma, en el ámbito de la ciudad y su administración. Por su parte, una noción del mal como hecho constitutivo a los seres y objetos, como el postulado por la tradición griega y su mitología, probablemente hubiese otorgado algún margen para lo divino, pero no fue el caso de Roma, ni del devenir sociocultural de Occidente. Lo sucedido fue la administración de la ira de dios, o mejor dicho, la pretensión de esto por parte de una élite prometeica.

De un momento al otro los esclavos necesitaron de Roma y la consiguieron con conducta religiosa. Así se hicieron cristianos, persiguiendo horizontes impuestos por la voracidad humana; así también continuó el mundo plebeyo, anhelando –en apariencia– causas perdidas y utopías ajenas. Lo fundamental estaba en la diferencia entre un dios cruel, vengativo y belicoso y otro con suma bondad como el dios cristiano. En Roma se administró la ira de dios para que sólo se salven los que se portaban bien, de acuerdo con una supuesta conducta de Cristo. Clemente de Alejandría interpretaba un párrafo de la Biblia en que Jesús dice al hombre rico “ve, vende todo lo que tienes y dáselo a los pobres”, como si en realidad hubiese querido decir que “desterrara de su alma sus

nociones acerca de la riqueza” (Kusch, 2007, t.: II, p. 133). Así pretendía edulcorarse el poder divino eliminándose todo lo que sugiere una verdadera sabiduría del mundo: las iras terribles, la miseria, los desiertos, lo tenebroso, el hedor. El mundo occidental pretendió gobernarse con los preceptos de aquella ira, pero sin el auxilio divino. El cristianismo en Roma terminó por perturbar el camino interior preparado por Cristo, perdiendo su contacto con el *estar aquí*.

En cambio, se comprometió con el afán de ser alguien, dinámica propia de los burgueses del norte de Europa. En definitiva, la religión cristiana necesitaba de Roma para triunfar, pero Roma, en tanto patio de objetos, negaba toda religión, como hace toda ciudad. Las murallas eran en realidad su pauta más importante y evidente. Separaban una humanidad cabal, vigente y racional de todo un pasado de miedos y espanto originales. Si adentro se daba la vida, aunque sometida a los límites de la moral y la conducta, afuera estaba la otra vida sumergida en el azar, en la muerte imprevista, en la posibilidad de lo terrible, en una existencia, precisamente, “de mala muerte”.

En cambio, el ciudadano lograba una muerte prevista. Tal seguridad se la brindaba el médico y el estado, ya no la intimidad ni la plegaria. Se trataba, para Kusch, de una seguridad solamente material y, por tanto, superficial. La religión desvinculada de su dios y convertida en una mera forma de conducta termina confiada a esa especie de dioses menores que son los profesionales y los técnicos, que reemplazan paulatinamente a los sacerdotes: “La historia de la especie humana es un juego de la porción de humanidad que se sustrae a la ira para encerrarse en las murallas” (Kusch, 2007, t.: II, p. 137).

De tal forma, lo humano pasó de dependiente a soberano, aunque dentro de un orden de cosas diferente. El miedo al mundo fue sustituido por la creación de otro mundo. Si en el ámbito agrario éste se daba de hecho, en la ciudad se crea uno propio, con casas, técnica, policía y objetos que se oponen a aquél. El proceso primario había culminado con el milagro de la polis griega, una ciudad sin tierra, en el plano de la creación pura y su culto a la humanidad. La real expresión ciudadana se trasunta en el mercader, quien mueve su comercio y su industria como si hubiese heredado el poderío de dios. De tal forma marcó lo que entendemos de ahí en más por “progreso”: la superación de su ira. Los jueces y la policía terminaron por ser los ingenieros de la sociedad civil, los sacerdotes demoníacos de un mundo muerto.

Así se da el reemplazo de la ira de dios a la ira del hombre; el cual provoca la pérdida de la posibilidad de una verdadera sabiduría. Esa sabiduría que le pertenece también a una América más reciente, la del campesino hediondo, la del pibe chorro y la del anónimo de clase media. La verdadera sabiduría radica en que, aún en la ciudad, persiste ese miedo que el indio tiene al granizo, pero disfrazado en el miedo a perder el empleo, el miedo al robo, o a que lo lleven preso injustificadamente. Y es que en definitiva, sigue vigente aquella ira divina que puede destruirlo, o más bien darle todo lo que necesite. Y esto se debe a una condición a priori que rescata Kusch: el mundo es hostil, todo es inseguro y no ofrece ningún asidero, por más que se intente imponer una humana solución. Hacia esta actitud pedante monta todo su arsenal argumentativo, ya que considera al ser humano como un elemento más en el juego que los opuestos realizan en el mundo, y no el elemento apto para controlarlo todo.

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.

Podría decirse que Kusch justifica parcialmente la permanencia de pobres y esclavos en Roma en otros términos, porque “dentro de la ciudad había comida, mientras que afuera, en la campaña, podía no haberla” (Kusch, 2007, t.: II, p. 133). Sin embargo, en caso de haber comida no podía sino ser escasa para ellos dentro de la polis, pues precisamente en esto radicaba la condición de pobreza y escasez bajo el despliegue de la ira humana. El hecho político que subyace al planteo kuschiano es que tal desgracia se daría siempre y cuando el desposeído no acepte su condición subyugada, y someta su libertad a las condiciones y reglas impuestas por la ira del hombre en pleno proceso de institucionalización.

Es aquí donde la ira humana implica decididamente la imposición de un esquema de poder y dominación sociocultural. Por tal motivo puede decirse también que el cristianismo resultó ser un puente entre la ira divina y la ira humana. Pasó a ser una

religión relativamente razonable, porque apuntaba a tolerar un orden de razón para evitar la espantosa irracionalidad del mundo con su ira terrible.

5. ¿Ficción o dominación?

*Esa versión del indígena
como cuidador de la madre tierra,
que no hay que tocar donde vive
porque él sí está en armonía...
¿Qué armonía?*

La pobreza no es armonía, la miseria no es armonía.

Álvaro García Linera

En el devenir histórico de las culturas indígenas de América se fue tornando más y más fuerte la condición de subyacer a las estructuras republicanas. De ahí se explica, no obstante, el hecho de que sean vistas, desde una óptica progresista, como en un estado de supuesta pureza. Kusch señala que, si bien el indígena no admira la vida extraña —ya que la suya propia le señala otros objetivos— sus valores se ven atacados por la cultura occidental, que se le presenta inmoral. Esto hace que el indígena del pasado se halle, como señala Canal Feijóo, “más cerca de la cultura que el triste campesino actual, desposeído de sus viejas industrias domésticas y personales, obligado a consumir sustitutivos abstractos” (en: Kusch, 2007, t.: II, pp.: 196).

Considero que un esquema de poder mundano que se impone bajo padecimiento tanto del campesino como del habitante anónimo de las grandes periferias urbanas de hoy, quien sería la prolongación de su tradición derrotista. La imposibilidad de expresarse y la necesidad de buscar medios ajenos, que le atribuye al latinoamericano en general, se debe a la carencia de una comunidad que lo agrupe y le brinde un lenguaje común. Kusch imputa a la americanidad cierta debilidad para concebir el ser, que responde a una falta de fe en las estructuras generales de la nación y remite a los signos de un mestizaje inconfesado. Esto testimonia algo que sin duda rige en términos sociopolíticos: la ira humana acaba por imponer una matriz de poder. En eso mismo consiste precisamente; y

el hecho de que la consideremos una débil ficción, respecto al afán de dominio que incita en el Occidente blanco, no implica que resulte inocua para la especie, es decir, no es sin consecuencias.

Lo ficcional radica en el desbordado protagonismo con que la pulcra razón se autopercebe cuando pretende ejecutar su dominio sobre el mundo y, con ello, sobre el medio natural y la sociedad. De ahí su optimismo prometeico, pero también su reverso, el del momento pesimista, cuando efectivamente se ve frustrado el horizonte de tan digitadas consignas. Los procesos independentistas en América, por ejemplo, suelen ser entendidos como el resultado de una estructura forjada para asegurar la existencia de un sistema de dominación que, paradójicamente, se amplió en nuestros países en el momento mismo de lo que llamamos “independencia” (Torres Roggero, 2016, p. 79).

Otro ejemplo de estas arrogantes pretensiones considero que lo podemos hallar en algunos discursos del ambientalismo actual, los cuales al suponer un “grado cero” en el pasado del planeta, derivan del accionar humano todo cambio y alteración del medio natural. De tal modo continúan atribuyéndole a la razón tecno-científica el poder de modificarlo todo. Es decir, si en el auge de la modernidad narrábamos el mundo con la arrogancia de volverlo más habitable, en la posmodernidad, o como llamemos al posterior desencanto, lo hacemos en sentido inverso, con la potestad de destruirlo, aunque con igual presunción, la de un protagonismo que abarca y completa el entorno, negando al rayo, a la suerte, al monstruo y a dios; sin atender a que la misma naturaleza “trabaja” no sólo con su principio de vida, sino también con el de muerte. Se trata de una pequeña historia que postulan los especialistas tecnócratas, donde hasta los accidentes geológicos pueden interpretarse como ruinas de la empresa imperial humana.

6. La escala de la historia

El hombre no tiene naturaleza, tiene historia.

José Ortega y Gasset

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.

Para Kusch la historia empieza desde que el hombre se siente amparado por el utensilio, es decir, cuando este último se interpone entre el mundo y lo humano. En tal sentido la historia apuntó siempre al patio de los objetos, y en ese plano se desarrolla el ideal de todo historiador europeo, pero no puede ir más allá de él, porque se encontraría con la anti-ciudad, con la ira de dios, con la negación de la historia. Es así que la historiografía europea sólo considera lo ocurrido en los siglos de la modernidad; el resto, salvo Grecia –que opera como mito de la ciudad moderna– va contaminado de prehistoria.

| Ahora bien, separar la prehistoria de la historia es hacer positivismo, o sea “entroncar con el pensamiento de una burguesía espléndida” (Kusch, 2007, t.: II, p. 158). Por eso Kusch propone otra forma de abordar el tema y distingue la gran historia, que va desde los primeros utensilios hasta hoy, que dura lo que dura la especie y simplemente está ahí; de la pequeña historia, que relata el acontecer puramente humano de los que pretendieron *ser alguien* durante los últimos cuatro siglos. Una, la gran historia, habla de la supervivencia de la especie, la otra, la pequeña historia urbana, de la experiencia adquirida por la humanidad detrás del utensilio grande que es la ciudad.

La primera se presenta así como la más exacta, porque funde el acontecer humano al plano de la simple especie, y reduce los descubrimientos técnicos, la expansión y su poderío a episodios menores. Traza entonces un itinerario más completo, reemplazando una humanidad formada por individuos por otra que se da en el plano biológico, y que no tiene individuos sino comunidades: “hay prehistoria o gran historia en los suburbios de París y también en nuestra Plaza de Mayo cuando había actos políticos” (Kusch, 2007, t.: II, pp.: 160). La historia grande, la del hacha de piedra y el gliptodonte, responde a una profunda vivencia humana que persiste aún hoy en día en ciertas tribus del Amazonas, en pueblos del impenetrable chaqueño, pero también en las masas de nuestras grandes

ciudades, pues “prehistoria e historia están relegadas socialmente como masa y élite” (Lavella, 2020, pp.: 146)

La segunda, la pequeña historia forma parte entonces de un supuesto de la élite, que cree estar moviendo a la gran historia. Es así que cuando fundamos la trama sobre, por ejemplo, el individuo San Martín, y no sobre las masas que lo acompañaron, estamos haciendo historia de élite, o sea pequeña historia citadina y civilizada, jugando a la soberbia de ser sujetos racionales en medio de una masa que no lo es. Sin embargo, una historia tan menor no puede evitar la gravitación de la historia grande. La carga irracional de esta última termina por torcer de pronto los rumbos de la pequeña historia, de forma imprevista, denunciando su falta de humildad y realismo. De ahí la vigencia y primacía de lo bárbaro y lo plebeyo. La historia de la que gusta la élite es aquella que coloca en las manos de un héroe los destinos de un pueblo, pero la otra gran historia demuestra lo contrario: el verdadero ritmo de vida de la especie está dado por la masa, a la cual los historiadores de oficio sólo registran en alguna que otra revuelta popular.

Sea en el continente que fuere, la masa mantiene humildemente el ritmo prehistórico de la especie, consciente de su vínculo con el utensilio, en cambio la élite dispone de su patio de los objetos soberbiamente, se protege detrás del utensilio, y así miente sobre la plenitud y el poderío humano. Las masas obreras, teniendo reducido el acceso a sucedáneos, creen más en el pan y en el amor que la élite, porque facilitan en mayor grado la supervivencia. Por eso mismo Colón pasó a ser héroe recién después de las independencias americanas, cuando las clases medias blancas de América pudieron usufructuar su rasgo de profeta europeo.

Así, eso que llamamos ira de dios, la conexión con la naturaleza y la vida y, por ende, la adquisición de verdades estables para la comunidad, quiso ser reemplazada por la ira del hombre, la Inquisición y las verdades inestables de la sociedad civil. Por ejemplo, cuando Marx postula a la lucha de clases como motor de la historia también está teorizando desde una élite pulcra. La misma que olvida la amenaza de muerte e intenta administrar ese olvido desde Europa, pero lo cierto es que aquí no se vive semejante historia espléndida, más bien se la sobrevive, y así lo entiende Juan B. Justo, con solapado espíritu americano, al reformular del propio Marx lo que para él representa, el verdadero motor para la historia: la lucha por la vida, y no de la lucha de clases, pues todo resulta de una proyección de la primera.

7. Un juego de opuestos

*Tengo un poema escrito más de mil veces,
En él repito siempre que mientras alguien
Proponga muerte sobre esta tierra,
Y se fabriquen armas para la guerra,
Yo pisaré estos campos, sobreviviendo,
Todos frente al peligro, sobreviviendo,
Tristes y errantes hombres, sobreviviendo.*

Victor Heredia

La economía en Occidente se orientó hacia al mercado librecambista, su afán de sustituir a la naturaleza alentaba las doctrinas económicas del siglo XVII, que imponían sus leyes en beneficio de la ira del hombre, primero desde el Exchange de Londres, allá por 1570, y luego desde Wall Street (Kusch, 2007, t.: II, pp.: 180). La sensual apetencia de objetos fue llevada a primer plano sustituyendo la religión por la tecnocracia, como otra forma de mitología colectiva.

Tal proceso continúa vigente en nuestros días. Las grandes metrópolis magnifican la vida humana en reemplazo a la del cosmos, las ciudades de América funcionan como el Olimpo, donde los dioses bajan para realizar su quehacer divino en las universidades, las bolsas y las cámaras. A estos le rinden culto las clases medias, mientras descargan su iracundia sobre el resto de la especie, dejando afuera al miserable, al que no tiene ciudad, al lumpen, al que habita en los suburbios y al campesino.

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:

“... América es un mundo de opuestos rotundos y evidentes. El indio se ve a sí mismo frente al trueno y el ciudadano culto se ve a sí mismo frente al comunismo, y el rico frente al pobre y la mujer honorable frente a la prostituta (...) El mal está en que cargamos el opuesto que más nos conviene y por él luchamos (...) Sarmiento debió saberlo. Por eso le urgía negarlo. Se había enamorado de uno de los opuestos y quería, por ejemplo, imponer el orden donde no lo había” (Kusch, 2007, t.: II, p. 228).

El país anglosajón al cual habían aspirado Sarmiento, Alberdi y compañía resultó más bien un país criollo y pardo. Es la principal causa del afán nervioso de querer imponer el orden a toda costa por parte de nuestras minorías. De ahí que Kusch rescate de la cosmología indígena la convicción de que la misión del fruto es conciliar opuestos, y esto representa el fin máximo al que podemos aspirar en América. Mucho de este mestizaje inalienable latía incluso en la obra del sanjuanino al postular “civilización y barbarie”, es decir, no se trata de una dicotomía, sino en todo caso de una dualidad. En el fondo, tenemos claro como humanos que la muerte predomina sobre la vida, el exterminio sobre la construcción, y eso hace que todo lo que hagamos sea endeble. Estamos rodeados de muerte y debilidad, tanto en una empresa, como en un amor o en una nación. “Nada vale la pena” dice Kusch sobre nuestro sentir más íntimo (Kusch, 2007, t.: II, p., 214). La fe que ponemos en un negocio o en la plataforma de un partido político es ficticia, porque supone reformar la humanidad. Así, el luchador político en general sostiene su capacidad de acción en la fe que tiene en lo inmutable, esto le impide gozar plácidamente del simple hecho de vivir, sin los agregados creacionistas que se adjudica. Desconoce, según Kusch, que no puede haber inmutabilidad allí donde operan los opuestos, ya que estos se disputan el mundo en que vivimos. Es natural y sabio, entonces, que uno reemplace a otro y luego este a aquel y así hasta el infinito.

Sin embargo, 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.

8. Conjuero o muerte

*Nosotros los americanos tenemos que excavar
para buscar debajo de las cenizas imperiales
los colosales fragmentos de los dioses perdidos.*

Pablo Neruda

La doctrina que los colonizadores habían escamoteado al indio americano tenía que ver con las cinco cualidades de Viracocha, una de las cuales era la riqueza. La escasez de frutos era lo que volvía inhumano al mundo, además de contundente y definitivo, por lo tanto el dios debía ser potencialmente rico. Si la vida valía muy poco y costaba mucho mantenerla, era el mundo el culpable de ello, y Viracocha la posibilidad de conjurarlo, aunque implique sólo una posibilidad, y el dios pueda siempre salirse con la suya. En el indio se presentaba tal enfrentamiento entre opuestos. Era natural que Viracocha -como principio de orden e inteligencia- se diera en medio de la negación de su esencia, incluso con la amenaza de su destrucción.

La oposición que plantea Kusch entre conciencia e inconsciencia se da como orden del dios y caos. Todas las oposiciones se presentan incontrolables, de lo bueno se puede pasar a lo malo muy fácilmente, de hembra a macho, de nocivo a benigno, de maíz a maleza. Eso nos hace impotentes, y vuelve nuestra labor insignificante ante un mundo que se nos presenta como puro azar. Sin embargo, la oposición no es propia de Viracocha, sino precisamente del mundo sobre el cual este realiza su marcha. Por eso, cuando él la emprende, une esos opuestos con el objetivo de dar fruto.

El indio accedía a revelaciones mediante una fuga del espacio y del tiempo, una fuga del mundo y de sus objetos naturales. El ayuno era el modo de evitar su gravidez, para encontrar la fusión con lo divino. Esta pesadez era la ira de dios que golpeaba las puertas de la consciencia, es por eso que para emprender un camino asceta había que conjurar mágicamente al mundo. El ayuno servía para abstenerse del mismo, a fin de que cada uno busque la fuerza dentro de sí.

Kusch no tiene dudas al momento de atribuirle a la concepción indígena un mayor campo psíquico que la cristiana, a la cual considera estructurada únicamente sobre una parte limitada de lo que el humano piensa sobre el mundo. Esta unilateralidad es la que hace que en la mentalidad de los clérigos del siglo XVI Viracocha se traduzca curiosamente en el demonio.

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.

II. Cultura

9. No “es la economía, estúpido”

*El Hombre de Corrientes y Esmeralda,
aunque ignorante de finanzas,
“palpita” que el capital es energía internacional,
que no se connaturaliza.*

Raúl Scalabrini Ortiz

La conducta que tiene el pueblo latinoamericano hacia el dinero se desplaza entre una lógica causal (prometeica, blanca, masculina, activa, racional) y otra lógica seminal (ritual, mestiza, femenina, pasiva, afectiva). Se lo quiere presentar como un elemento neutro que sirve a un sujeto abstracto para realizar transacciones económicas, pero lejos de la neutralidad, resulta indudable que en la relación con el prójimo despierta múltiples implicancias afectivas. Es un elemento que trasciende simbólicamente su realidad concreta. Sería atinado preguntarnos si esta relación con el dinero, tanto como la constante re-negación de su valor objetivo y neutro, no toca al sentido profundo de lo que se categoriza desde las naciones colonialistas como “subdesarrollo”.

El límite que encuentra ese pensamiento de trasfondo económico y causal promovido por la revolución francesa tiene que ver con aquel margen de sacralidad que el sujeto sudamericano pone entre sí y las cosas del mundo, con un ojo en las cosas y otro ojo en la salvación. Su americanidad comulga con los términos cualitativos de la economía, pero estos son taponados en las metrópolis europeizadas, aunque persistan en los barrios suburbanos:

“(…) entre los límites de una ciencia del ‘me parece a mí’, encubierta pudorosamente, casi en el plano de la subversión, donde no entra ningún patrón ni autoridad alguna. Es una economía marginal, alentada por una relación afectiva y que se limita a trabajos menores, como el de la medianera, o de la mujer

que envía sus empanadas a la vecina ‘para que las pruebe nomás’ (...)” (Kusch, 2007, t.: II, p. 502).

Se trata de una reacción ante la economía cuantitativa que pone precio al pan, pero que desatiende rasgos propios que un sujeto –supuestamente económico– no podría cuantificar. Es que no tiene sentido comer si se carece de un sentido más general que asigne una finalidad al comer mismo, y esto se encuentra implícito tanto en el sentir americano como en el de todo pueblo del mundo. Desde esta línea, cualquiera sea la racionalización que se intente imponer, sería ineficaz.

Si en Latinoamérica hay treinta millones de indios y mestizos que se mueren de hambre, no hay duda de que resulta preciso modificar sus condiciones económicas. Sin embargo, cuando pensamos en organizar la sociedad para que aquellos descastados tengan su comida, su casa y su trabajo, terminamos por transferir forzosamente el sentir típico de la clase media, que piensa en una modificación de las estructuras sociales para que todos tengan acceso a las cosas que occidente ha creado:

“Pero he aquí que cuando en la época de Perón, se les brindó a los campesinos, recién ingresados a Buenos Aires, una casa material con todo instalado, éstos vendieron todos los elementos de las mismas, simplemente porque les bastaba con el techo y las paredes” (Kusch, 2007, t.: I, pp.: 311).

Esto constituye un ejemplo negativo para nuestro sentir de clase media. Cabe preguntarse si la visión del mundo que implica a esta clase como estilo de vida universal abarca realmente todos los problemas de la especie; o más bien considera lo que interpela estrictamente al sujeto de una sociedad urbanizada, industrializada y capitalista, es decir, occidental. La clase media no se siente comprometida con ningún tipo de cultura. Por sus razones económicas y sociológicas posee una agudización de la objetividad, lo cual hace que nunca se comprometa con las cosas que ve, y entonces aplique un estereotipado criterio de causalidad para neutralizarlas, de modo de poder ser turista en cualquier punto del globo (Kusch, 2007, t.: III, pp.: 99).

Ahora bien, existe el criterio económico del campesino, que –como se dijo– no es del todo cuantitativo y se rige según modelos de compensación que derivan preferentemente del trueque o de la prestación de servicios. Esto explicaría en parte su aversión al dinero y el porqué de la negativa a someter su conducta a las exigencias que

toda inversión del mismo trae consigo. Muy distinto al criterio que tiene el mundo burgués, para el cual el dinero, en razón de su neutralidad, puede tanto ayudar al prójimo como dominar económicamente un mercado.

Sin embargo, sucede que cuando el dinero pasa de la cultura occidental a otra, como la campesina, pierde su neutralidad y se carga con todos los valores significativos de la cultura de donde proviene. Es por eso que una ayuda económica de la burguesía carga con cierto criterio de finalidad, según el cual se pretende que el campesino reaccione en forma similar a la que haría el ciudadano medio en caso de ser asistido:

“Se le exige entonces a aquél una serie de normas – teóricamente consideradas como universales o naturales– como ser el ahorro, responsabilidad, confianza en las instituciones bancarias, paciencia económica frente a las ganancias, etc.”
(Kusch, 2007, t.: IV, pp.: 357).

El campesino no cumple con ese código, pues el ciclo cultural al que pertenece tiene una coherencia interna tan fuerte como el occidental-blanco, y se reconoce en sus creencias específicas, sus ritos y sus modos de pensar. La ejecución de ciertos modos de ayuda económica o de proyectos educativos rígidos no haría –en el mejor de los casos– otra cosa que incorporarlo a una sociedad liberal, competitiva e individualista, rompiendo con la fuerte coherencia que mantenía con la comunidad.

Toda cultura supone una economía propia y una producción ecológicamente condicionada, sin embargo la incorporación del campesino al mercado de consumo suele justificarse desde la opinión de que igualmente su cultura es indigente. El hecho es que si esa cultura efectivamente no obtiene lo suficiente para sí misma, es porque operaron allí factores de alienación que han impedido que el campesino desarrolle una adaptación apropiada. Por lo tanto, resulta necesario entender que la reacción del campesino responde a una instintiva defensa de su hábitat cultural frente a la injerencia del blanco. De aquí la valoración del no-hacer como una forma de resistencia al poder del dinero y la explotación: “La pereza es un retornar al seno materno de la tierra como refugio ante la falta de categorías propias” (Torres Roggero, 2016, pp.: 82).

10. El comer: necesidad y ritual

*Yo me había hecho el firme propósito
de no pedir qué comer a nadie.
Era una cuestión de orgullo bien entendida
en una tierra donde los alimentos no se compran,
donde el que tiene necesidad pide con vuelta.*

Lucio V. Mansilla

Existe en América Latina una cabal disputa por el alimento, el pensamiento causal de Occidente logró imponerla mediante la instauración de su economía liberal. Sin embargo, tanto en el mundo indígena como en los suburbios marginales de las megaciudades americanas persiste un margen de sacralización que rige sobre el mismo. Este proviene del marco organizativo de los pueblos precolombinos, hasta hoy negado, aunque vigente en muchas de sus pautas. Es decir, en simultáneo a la lógica del mero intercambio mercantil, hija de la matriz causalista del pensamiento moderno, sobrevive una economía que padece la mercantilización del alimento como un real trastorno cultural, pues no se trata de un bien material como cualquier otro. Mejor dicho: no se trata de un bien material y ya; no se ubica en el patio de los objetos, no posee valor de cambio.

La idea de pobreza, principalmente aludida en los relatos de una pequeña historia liberal, ha pretendido soldar estrechamente lo que entendemos por opresión y sometimiento a la carencia de objetos materiales y al bajo poder adquisitivo. Es decir, la carencia de bienes, y con ella la del alimento, acabaría por ser la única condición del “pobre”. Las izquierdas han sido históricamente muy fieles a este sentir, fundamentalmente las izquierdas de la posguerra, para las cuales la mercancía había pasado a ser la condición de posibilidad de toda experiencia. Sin embargo, cuando abordamos el tema de la alimentación en América, debemos sin duda investirnos de categorías más generales y abarcativas respecto a lo que implica una vida más completa, de lógicas que excedan el mero equilibrio entre la oferta y la demanda de productos, pues la tecnocracia economicista más bien ha representado el origen de los conflictos relativos al tema antes que su resolución.

Desde la perspectiva kuscheana, “pobre” sería aquél que, sin acceso a sucedáneos, se encuentra decididamente expuesto la ira divina, que la padece a diario, y que por tal

motivo es más consciente del hecho de la vida. De ahí que Kusch no ahorre en juicios laudatorios hacia la idiosincrasia del mestizo americano. Sin embargo, sucede que –a diferencia del ciudadano rico– el pobre padece tanto la ira de dios como la ira humana. He aquí el hecho político que Kusch sugiere pero no desarrolla, sencillamente por considerar a la ira del hombre como una simple ficción. En realidad, lo ficcional del caso tiene que ver con el modo en que las pulcras clases medias se autoperceben respecto a su anhelo de administrar de mundo. El “opresor” no sería más que aquel quien –necia y pedantemente– desconoce sus limitaciones como miembro de la especie, creando objetos que terminan por cosificarlo incluso a él; mientras el “oprimido” participaría de una faceta vegetal, perezosa, fatalista y fecunda que lo llevaría hacia una creatividad pasiva. Este último no concilia con la índole de la acción, pero tampoco la rechaza, por eso mismo se mantiene en el inconsciente de nuestro hacer, y en el tabú inmoral de nuestra herencia europea (Kusch, 2012, pp.: 51). En Argentina, por caso, la “pobreza” ha servido como categoría de interpretación con que la ciudad industrial, pretendidamente blanca, recibe dentro de sus murallas al interior mestizo.

En su búsqueda de los rasgos principales del pensamiento americano a partir del discurso popular, Kusch realiza una entrevista a una informante de la provincia de Salta. De ella apunta que todas las referencias a la pobreza podrían resumirse en las características de ubicación, inmovilidad, abandono y no instrumentalidad (Kusch, 2007, t.: III, pp.: 273). A la inversa, lo ricos se caracterizarían por la instrumentalidad, los excesos, la ubicuidad y la falta de sacralidad. El pobre no es caracterizado desde el ángulo estrictamente económico, sino más bien desde una perspectiva ontológica. Se lo considera en un supuesto estado natural que hace que siempre tenga vinculación con el orden cósmico, con la verdadera curación, que a su vez no consiste en una modificación física sino en la salvación. La pobreza, entendida como práctica del ayuno, siembra el simple estar, y deja en evidencia cierta culpabilidad de los ricos y sus excesos en la ruptura de un equilibrio del cosmos que provoca el castigo de dios.

Cuando se habla de lo popular, lo económico suele ser un punto clave, pero sucede que entre el puro sujeto y la economía como ciencia hay un lamentable vacío, que convierte a la economía en una ciencia de cosas y al humano en una cosa más. Se trata más bien de adecuar lo económico a lo humano, pues lo que implica estrictamente una redistribución de bienes no resuelve el problema en su totalidad. Los especialistas han demostrado ser incapaces de resolver el problema del hambre, y esto se debe al

desconocimiento acerca de todas las implicancias que tiene lo económico con lo cultural. 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 cientificista 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.

Los hindúes, por ejemplo, no comen carne vacuna, y ello pertenece a las reglas de juego de su cultura. Reglas según las cuales se cumple su verdad sobre lo que viene dado y sobre lo que hace a la alimentación. Sin embargo, sucede que las culturas periféricas resultan distorsionadas por el accionar imperialista. Puede entenderse entonces que la incidencia de intereses foráneos es lo que impide que se cristalice lo armónico que estructura tanto a la cultura misma como al cumplimiento de las necesidades individuales: “La necesidad del pan es también la necesidad de su fundamento” (Kusch, 2007, t.: III, pp.: 329). No se trata del comer mismo, sino de los valores, los ritos, de la presencia metafórica de los dioses y de todo lo referente a un absoluto. Esto condiciona la marcha de un circuito de satisfacción del hambre, como si se tratara de asumir el vivir como un hecho ritual.

Las tan mentadas crisis que permanentemente se anuncian en Occidente consisten, en gran parte, en haber perdido la ritualidad del vivir, propio de la inquietud del ser alguien. Desde allí nunca se podrá satisfacer ni el hambre mismo ni la pregunta sobre su causa. La preponderancia de la ciencia positivista impidió explicar todo lo que excede su pretensión de objetividad universal. La imposición de sus estructuras parciales instauró una economía de objetos que supone desarraigo y ubicuidad. El comer, en cambio, surge cuando se cumple el itinerario de una estructura total. Kusch reconoce un intento de realizar esto en la Argentina de 1946:

“Una política de reculturalización, a partir de lo popular mismo, abrió la posibilidad de la satisfacción colectiva de

necesidades y el restablecimiento de circuitos propios de alimentación, en razón de ir acompañado de una recuperación de la cultura popular en general” (Kusch, 2007, t.: III, p.331).

A la hora de organizar el sistema de producción, debe ser primordial la atención sobre lo que sugieren los rasgos locales y nacionales, de ahí el peronismo. Debiera decidirlo el pueblo mismo, disolviendo lo económico en lo cultural, porque un abordaje exclusivamente administrativo sería aquel que “se dedica al recuento de las hojas que se caen de un árbol, y esto traería consigo el grave riesgo de olvidarse del árbol que produce esas hojas” (Kusch, 2007, t.: IV, pp.: 288).

Es innegable que toda administración sólo puede llevarse a cabo cuando se trabaja con objetos, y cuando estos pueden traducirse en cantidades y consignarse en planillas. Es natural que así sea, pues no podría haber ninguna institución internacional si la cultura no tuviera ese aspecto contable y administrativo. El problema surge cuando lo transnacional emerge de modo corporativo para imponer sus códigos monetaristas de causalidad, y de aparente neutralidad. En el caso de Argentina, podemos señalar que la previa ruptura de los lazos sociales que articulaban los circuitos de satisfacción del hambre, como también el bajo nivel de debate agropecuario que encontramos en la disputa política, operan como marco cultural para la primarización de su economía y, por ende, se vuelve una de las principales causas de los problemas sociales que se padecen en el país.

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.

11. Economía de amparo

Cuántos pobres hay es una pregunta bastante complicada.

*Últimamente no tengo el número de pobres,
me parece que es una medida un poco estigmatizante.*

Axel Kicillof

En el mundo incaico, la comunidad agraria –llamada *Ayllu*– regulaba la obtención de alimentos a la vez que constituía la estructura básica de todo el imperio. Esta organización consistía en una especie de economía de amparo. La gravedad soportada en el ámbito natural asignaba a su cultura cierta cualidad de “yecto” entre fuerzas antagónicas, y trae consigo modos determinados de orden social y estéticos que apuntan por lo general a la administración de energías (Kusch, 2007, t.: II, p. 114). El inca controlaba la producción y el consumo de alimentos porque el margen de vida disponible era mínimo, mientras eran graves las adversidades, como las sequías y hambrunas. Desde ésta óptica, nuestras formas económicas occidentales tendrían una lógica de desamparo, pero esto puede parecerse contradictorio: ¿economía de desamparo donde menos acosados estamos por las fuerzas de la naturaleza? Precisamente, este es el punto cuyo absurdo advierte Kusch: el amparo que supone la urbe es una ficción, el progreso de la técnica es un engaño, la seguridad y el confort son “de cartón”. En realidad, en la urbe no dejaríamos de estar acosados por la naturaleza, sólo que mediaría entre ella y nosotros una maquinaria montada por las desmedidas aspiraciones del humano, aunque frágil como una pantalla mágica.

Es allí donde se descarga toda la tensión, sobre un mercado repleto de mercancías, movido por el principio teórico de la libre competencia entre individuos. Del otro lado persiste, en cambio, una antigua economía basada en la distribución de los alimentos dentro de la comunidad. De allí que se oponga “lo individual y tenso frente a lo colectivo y distendido” (Kusch, 2007, t.: II, pp.: 193). En la economía del desamparo cada individuo queda librado a su suerte, en la de amparo intercede la comunidad para salvar a sus integrantes. La primera se sostiene –en América– en la importación de modas de la ciudad y en la imitación de culturas tensas; en cambio la segunda mantiene el antiguo ritmo de

la especie, soterrado ya bajo las élites, sean de casta en las repúblicas andinas o de inmigrantes en Argentina.

Sirve de ejemplo la prestación de trabajo en el estado incaico, donde no existía ningún tipo de contrato entre el mismo y los individuos. Se realizaba más bien dentro de “esa libertad que se logra, según Hegel, cuando el sujeto se identifica o se subordina a una ley moral” (Kusch, 2007, t.: II, pp.: 424). En dicho plano estaba la obligación del inca de no afectar la despensa de la unidad doméstica. Y esto se daba porque la comunidad sobre la cual se desarrollaba la prestación no era entendida en términos contractuales ni estadísticos de suma de individuos, sino estrictamente como organismo viviente. Así, una economía está pensada en términos seminales y otra de acuerdo a una lógica connotativa y causal, condicionando dos tipos muy diferentes de relaciones sociales.

En la sociedad indígena el individuo se deja llevar por la costumbre regulada por la comunidad, es decir, no esgrime su yo. El régimen de prestación laboral resulta así más “irracional”, por cuanto el individuo no cuantifica su trabajo ni su producción. No existe la libertad tal como la entendemos los occidentales, porque el individuo jamás podría constituir una unidad económica. Sin embargo, en algo sí coinciden tanto el indio como nuestro actual inversor capitalista: ambos acuden al mercado. La diferencia está en que el primero proyecta un mercado cualificado, mientras para el segundo el mercado está cuantificado:

“el mercado moderno resulta de un comportamiento matemático y autónomo de las mercancías. El mercado indígena, en cambio, al menos hasta el siglo XVI, era el lugar donde se ofrendaban las mercancías a las personas carismáticas como el mallcu y el inca” (Kusch, 2007, t.: II, p., 496).

Pareciera que, a contramano del mercado moderno, en el del indio decidiera una divinidad, por eso su carácter más irracional y semi-consciente. Ahora bien, ¿es real esta distinción?

12. Una dualidad inconfesada

*El tango que ocultamos mejor,
(del que preferimos no hablar),
es el que nos tiene narcotizados.*

Indio Solari

La exagerada tecnificación y estrechez con que se ha pensado muchas veces la economía como disciplina de análisis científico acabó por instalar que la pretensión del inversor moderno se reduce a una relación entre cantidades, sin embargo la manipulación de mercancías y letras de cambio que realiza remite también a una relación de cualidades. Sabemos que la utilidad real de una maniobra acertada no termina en la cantidad de dinero ganado. La sociedad ha proclamado este relato en nombre de la racionalidad y en desmedro de los factores psicológicos del prestigio, sustituyendo las normas religiosas por las regulaciones de la razón y estableciendo a ambas como par dicotómico. Del prestigio ya nada se dice, porque siendo un factor emocional, debió haber sido superado científicamente.

En realidad, existe una extraña relación entre la economía de culto carismático y la gracia de los sujetos que han sabido abaratar los precios en el mercado moderno. Sucede como si la racionalidad económica se montara sobre una profunda irracionalidad y –en términos kuschianos– sobre los signos de un mestizaje inconfesado. Se trata de una dualidad que, si no comprende la totalidad de lo humano, al menos amplía el espectro de autocomprensión, aunque que se encuentre especialmente negada cuando se aborda una práctica científica.

Kusch identifica en las luchas emprendidas por la izquierda política un buen caso representativo. Estas replantean el problema de una cualificación del mercado ahí donde el mundo liberal lo ha cuantificado inhumanamente. Es decir, pone en primer plano aquello que el empresario ejecutivo juega solapadamente en el segundo. Si bien la izquierda no habla de prestigio personal, sí postula cualidades, tales como el “hambre del obrero”. No obstante esto se haga para continuar en la simulación de que todo puede ser cuantificado “aunque con el estómago lleno” (Kusch, 2007, t.: II, pp.: 499). Aquel que se dice revolucionario no daría cuenta de que no es más que una fracción ínfima en el orden de la sociedad, y por ello mismo es víctima de esta. Por consiguiente, su error de

perspectiva sería producto de su modo pedante, el cual le hace suponer que su actitud responde a la necesidad de imponer un orden mejor de las cosas.

Representa para Kusch una posibilidad frustrada de antemano, ya que la supuesta idea de un orden mejor promovido desde la conciencia individual no es más que una ilusión, un estado de ánimo, “el encubrimiento de una oscura necesidad de expansión que la realidad no le permite” (Kusch, 2007, t.: I, pp.: 53). En el fondo, el revolucionario busca satisfacer el reverso de su conciencia civilizada, ese que el hombre medio reprime, pues la ciudad lo vence, y disfraza su sentimiento natural con ideas científicas y programas de lucha. Por tales motivos en Sudamérica da igual asumir una posición liberal o una comunista, pues ambas entran en lógicas dicotómicas y causales en busca de soluciones, atentando contra un pensamiento seminal que humanizaría el hábitat en que vivimos, que asumiría el carácter ambiguo –o, al menos dual– de sus componentes, y que daría lugar a todo aquello que nos negamos como especie y que realmente participa de la gestación del fruto.

13. La dicotomización en la ciencia moderna

*Sin la muerte o la amenaza de la muerte,
el populacho siente que ha sido engañado.*

Lewis Mumford

El esquema de la cosmología indígena al que alude Kusch destaca una clara condición de posibilidad para que finalmente haya fruto: la unión de los opuestos. El hecho de que los indios consideren el carácter dual de las cosas resulta en que si negamos a uno de los polos acabamos por imponer un mundo con mucha tensión, sin arraigo, sin determinación, es decir, sin conocimiento. Al extirpar uno de los polos del mundo, la posibilidad del saber mismo se encuentra sobre-determinado por la técnica y el ingenio en el marco de la urbe, perdiendo entonces tanta perspectiva cosmológica y como humildad epistemológica.

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, pp.: 3). 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 pensamiento dicotómico hace de la distinción binaria una totalidad que agota el universo del discurso, es decir, no habría nada por fuera. Además, ambos polos serían excluyentes, por lo que si algo pertenece a un lado del par, no pertenece al otro. Es claro que dicho modelo dicotómico ha dominado el pensamiento occidental, por ende también es propio del colonialismo moderno, resultante de la episteme de la exterioridad

construida y “del mundo del Uno” (Segato, 2013, pp.: 90). Podemos afirmar entonces que se instituye a la par de la empresa imperial capitalista.

14. La estigmatización étnica

*Existe esa mirada ongísta del indígena de postal,
que hay que dejarlo tal como está
y que no cambien sus condiciones de vida.
Se quiere hacer un poste de luz:
“no no no, eso va a afectar su hábitat”.
Esas miradas conmisericordias
son la contraparte exacta de la mirada racista.
Es otro tipo de racismo, más bienintencionado,
pero sigue siendo racista.
Álvaro García Linera*

El pensamiento dicotómico representa entonces un problema para la nación en la medida en que esos arreglos en pares se encuentran jerarquizados o, podríamos decir, politizados. Veamos cómo de un polo se asocian los rasgos del imperio y del otro los de la colonia, adaptación del esquema original de Maffía, donde asociaba la primera columna a lo masculino y la segunda a lo femenino:

Objetivo	Subjetivo
Universal	Particular
Racional	Emocional
Abstracto	Concreto
Público	Privado
Hechos	Valores
Mente	Cuerpo

Literal Metafórico

(Maffía, 2008, pp.: 2)

A esta serie de dicotomías propuestas por la autora agregaremos las siguientes, ya no de sesgo generico y patriarcal, sino colonialistas y etnocéntricas:

Imperio	Colonia
Ciudad	Campo
Centro	Periferia
Logos	Mito
Élite	Pueblo
Prometeico	Ritual
Activo	Pasivo
Objetos	Ayuno
Habla	Escucha
Ser	Estar
Global	Nacional
Pulcro	Hediento

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.

Se pretende entonces evitar el pensamiento mítico, lo pasivo, la particularidad, la subjetividad y, con ello, todo rasgo culturalmente asociado a la debilidad. Pareciera que

su connotación puede ir en ambos sentidos: se asigna a la nación colonia el polo considerado deficiente, a la vez que entendemos como deficiente todo lo supuestamente propio de nuestra nacionalidad. Será entonces defectuoso por nacional, y nacional por defectuoso. Un doble trabajo de construcción y reafirmación estigmatizante, donde su permanente asociación acaba por constituir una larga línea de conceptos para descalificar, en este caso, a quienes no respondan al estereotipo de Sujeto por excelencia.

15. Ciencia y colonia

*El movimiento más sofisticado de la tecnología
consiste en presentarse a sí misma como naturaleza.*

Paul B. Preciado

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, pp.: 33).

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 no 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 este 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.

III. Cultivos

16. La valoración de lo “activo” como polo excluyente

*Somos muy altaneros. Vivimos en la ignorancia
de una vanidad descomunal, irritante,
que ha penetrado en la obscuridad nebulosa
de los cielos con el telescopio,
que ha suprimido las distancias por medio de la electricidad
y del vapor, pero que no destruirá jamás,
hasta aniquilarla, una simple partícula de materia,
ni le arrancará al hombre los secretos
recónditos para la marcha.*

Lucio V. Mansilla

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, pp.: 14). 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, pp.: 13). 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.

Los productos transgénicos rompen los límites naturales de interacción entre las especies y, por lo tanto, su adecuación determinada en el medio ambiente (Rulli, 2001, pp.: 39). Los seres vivos intercambian genes entre sí naturalmente, también a través de la actividad de virus, bacterias y plásmidos. Este intercambio se ha dado siempre entre especies compatibles entre sí o muy cercanas. Con la aplicación de la denominada “ingeniería genética” se hizo posible transferir genes específicos de un organismo a otro, aun cuando no exista ninguna forma de compatibilidad de los organismos entre sí, y hacer que estos genes foráneos se expresen en el organismo receptor. Así, se insertaron genes de peces en papas y fresas, para transmitirles resistencia al frío; genes que codifican toxinas de bacterias a vegetales, para transmitirles toxicidad a insectos; genes de crecimiento humano para alterar la producción de hormonas en el ganado, aumentando la producción de leche; etc. El caso más conocido de la actualidad es el del trigo HB4, producido en Argentina en la Universidad del Litoral, en el que se incorpora un gen del girasol que vuelve al trigo más resistente a la sequía.

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, p, 102).

Las semillas transgénicas son el pilar central del paradigma de una agricultura encausada hacia la exportación de commodities, donde el agricultor tradicional ha mutado en inversor de capitales, reemplazando los brazos por los bidones y, por lo tanto, desechando en gran medida la producción de calidad. De alguna manera, la intervención genética de las semillas puede representar el triunfo empresarial de las transnacionales a las cuales atamos nuestro destino colonial. El hecho de que la primera generación de transgénicos haya correspondido a semillas resistentes a herbicidas y no al ataque de hongos, ácaros, insectos y otras plagas animales, explica sin dudas la magnitud de la dependencia que nuestra ciencia mantiene con intereses de capitales imperiales respecto a la selección de líneas de investigación y desarrollo (Rulli, 2001, pp.: 42).

Concretamente: se intervino genéticamente las semillas no para resistir factores ambientales, sino para resistir la aplicación de los herbicidas con que las mismas comparten el paquete de tecnológico impuesto para lograr productividad. Es así como se ha echado llave sobre la producción competitiva, pues este hecho demuestra en qué medida la ciencia ligada al agro puso su atención en apresar técnicamente la obtención de un fruto. Sin embargo, sucede que la polinización cruzada entre los cultivos transgénicos y las variedades silvestres emparentadas llevó a la aparición de supermalezas que resisten a los herbicidas, como así también las plagas han mutado incrementando su capacidad de daño y supervivencia.

Es un caso que representa cabalmente el modo en que un programa científico con sesgo colonialista incluye el dominio de un pueblo en su pretensión de dominio del medio natural; y no obstante vemos que tal empresa técnica encuentra su límite en la maleza resistente y la mutación de una plaga, como su frustración política la halla en el campesino alzado y el gobierno populachero, es decir, en el hedor de un mestizaje inconfesado y en los rayos de una iracundia divina.

17. La valoración de lo “universal” como polo excluyente

Compren tierra, no se fabrica más.

Mark Twain

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, pp.: 14). 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 arceses y trigos enanos o semienanos que podían soportar altas dosis de fertilizantes sin volcarse.

Esto significó un cambio sustancial del paradigma agrícola imperante hasta el momento: la disponibilidad y el uso de numerosas variedades (ecotipos, y razas locales) adaptadas a la variabilidad natural de los ecosistemas se sustituyeron por algunas pocas variedades de alto potencial de rendimiento, las cuales prometían una alta productividad en tanto y en cuanto el ambiente se adaptara a sus requerimientos. Sin embargo, el nuevo objetivo de brindarles el ambiente adecuado a las nuevas variedades implicó que, paulatinamente, se vayan incorporando gran cantidad de fertilizantes, herbicidas, fungicidas, insecticidas, maquinarias, combustibles, aceites, riego, etc.; todo un paquete

de insumos que, en la mayoría de los casos, sólo las mega industrias del agro podían ofrecer en el comercio internacional: “la tecnología de insumo vende el producto, hace insumo-dependiente al productor, esto llevado a una gran escala hace al país insumo-dependiente” (Rulli, 2009, pp.: 131). Es así como se fue forjando un modelo productivo de criterios pretendidamente universales. Ya no fue necesario tener y conocer un gran número de variedades adaptadas a diferentes ambientes, bastó con unas pocas y bien rendidoras, siempre y cuando se les dieran las condiciones necesarias para expresar su potencial. El ambiente pasó a estar al servicio del genotipo, obviando las particularidades productivas singulares de cada región y ecosistema.

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, pp.: 65).

La agricultura industrial requiere escala y, por lo tanto, homogeneizar los territorios y las prácticas y técnicas agrícolas (Spiaggi, 2018, pp.: 33); ante semejante universalización del patrón tecno-productivo se vuelve necesario entonces proteger y promover el mundo de las comunidades y de las aldeas frente al mundo ciudadano; en ellas perduran hoy los modos singulares de producción, los cuales fueron apropiándose en cursos muy largos de adaptación a los agro-ecosistemas. Pero esto se da “en los márgenes y pliegues de la colonial modernidad” (Segato, 2013, pp.:74), y en oposición al mundo incluido en el proceso de expansión constante de las mega empresas y su promoción de una ciudadanía universal.

18. La valoración de lo “racional” como polo excluyente

*El Iluminismo se relaciona con las cosas
como el dictador con los hombres,
los conoce en la medida en que
los puede manipular.*

Adorno y Horkheimer

El modelo productivo actual de las pampas argentinas tiene uno de sus principales fundamentos en la industrialización de sus más primarios eslabones. La capacidad de las plantas de transformar energía luminosa en energía química a través del fenómeno de la fotosíntesis quedó condicionada al suministro artificial de ciertos recursos no renovables, como combustibles fósiles y ciertos minerales. Luego de tres o cuatro décadas del inicio de la llamada Revolución Verde, la agricultura ve cuestionados sus parámetros de sustentabilidad, especialmente por los impactos ecológicos, económicos y sociales derivados de las prácticas modernas de producción. Las promesas de control total de plagas que acompañaron a la aparición de los primeros pesticidas no sólo fueron incumplidas, sino que el uso de los mismos ha aumentado en los últimos años mostrando una tendencia preocupante. Los agricultores perciben este problema al reconocer que la efectividad de herbicidas e insecticidas viene disminuyendo aceleradamente y que necesitan aplicar más y nuevos productos para el control de las adversidades bióticas. A su vez, el uso indiscriminado de plaguicidas provoca la eliminación de depredadores naturales y aumenta la probabilidad de aparición de plagas nuevas y más vigorosas, forjando entonces un problema desplegado como círculo vicioso.

Diversos estudiosos del tema denuncian lo escasamente investigado que se encuentra hoy el efecto destructivo potencial de los plaguicidas sobre la microflora y microfauna del suelo, esenciales en los procesos de descomposición de residuos vegetales y en el reciclaje de nutrientes. Ni hablar del peligro que puede representar para la salud de los consumidores, tema tabú entre lo que se podría considerar la comunidad científica ligada al agro argentino, casi totalmente cooptada por la lógica corporativa.

Las primeras resistencias a este modelo provinieron tanto del ámbito de las ciencias como del sentido común de ciertos agricultores, o bien de comunidades campesinas,

inscriptas en pautas culturales muy distintas a las conocidas por el Occidente-moderno. Estos cuestionamientos siguen siendo desoídos por la comunidad científica agraria, denostando toda concepción del suelo como organismo vivo, tales como los que alude el culto a la “Madre Tierra”, o Pachamama. En general, la racionalidad agraria los ha considerado excesivamente místicos, arcaicos o emocionales, y continuó postulando una óptica productiva que resulta muy poco abarcativa en comparación a la complejidad de fenómenos que se dan en un suelo.

Podríamos incluso denunciar esta concepción 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)

Algo llamativo se da también en la producción de carne vacuna actualmente en Argentina. En las últimas décadas, producto de la expansión de la frontera agrícola y la consecuente retracción de la superficie ganadera, se ha instalado el modelo feedlot de engorde a corral. Este consiste en confinar a los novillos en corrales de encierre lo más pequeño posible, lo suficiente para que el animal sobreviva realizando casi la única actividad que se le tiene permitido: comer. Al verse impedido de caminar largos recorridos o quemar grasas de algún modo, se obtiene del novillo el producto cárnico de grasa marmolada y exagerada terneza que consumimos hoy.

De tal forma se “racionaliza” la vida animal al extremo, al punto de actuar sobre ella como si se tratara de una máquina, de algo carente de emocionalidad. La vida de los vacunos pierde mucho de su animalidad, pues acaban sus últimos meses confinados en corrales donde se les logra administrar racionalmente todos los factores que influyen en su destino de producto de góndola: el agua, el alimento, el hábitat y la salud. Respecto a

esta última, debemos decir que su principio farmacológico debe estar a la altura del estrés producido en el encierre mencionado, pues al confinar el animal en estrechos corrales se acaba por alterar muchos de los factores que influyen en su salud. De alguna manera, la característica principal de este modo de producir carne para consumo es la de imponer una separación entre el lugar en que habita el animal y el de la producción de su alimento. Los vacunos ya casi no pisan el campo, territorio ya asignado a la agricultura industrial.

En sentido más general, podríamos entender esta mecánica como una extensión de la que consideramos una de las principales contradicciones que rigen en América, la que existe entre el campo y la ciudad. Lo que antiguamente se encontraba integrado en comunidades agrarias, pues la producción y el consumo se daban dentro del mismo territorio, la racionalidad técnica lo ha complejizado y, con esto, lo ha hecho más eficiente para las demandas del mercado, pero menos eficiente tanto para el medio ambiente como para la comunidad. Acaso podríamos preguntarnos si nuestras mega-ciudades de la actualidad no funcionan como una especie de feedlots. Tanto la desertificación y despoblación de los campos como el hacinamiento en las grandes urbes admiten ser pensadas como la forma “racional” con que se logra producir alimentos de manera administrada para luego verterlos en los comederos de las ciudades. También en ellas se pretende racionalizar la vida humana al extremo, nos vemos inhibidos de nuestra propia animalidad y alejados del lugar donde se producen nuestros alimentos. Sin duda esto también va emparentado con el proceso colonialista en América, en el cual se desplazaron del territorio a comunidades campesinas y familias de pueblos originarios de tradición y arraigamiento en el lugar de producción.

19. La valoración de lo “objetivo” como polo excluyente

*Ellos creían que el bienestar espiritual brotaría
automáticamente cuando la república tuviera
cuarenta millones de habitantes y hubiera en su territorio
cien mil kilómetros de vías férreas
e incomputable número de fábricas y manufacturas.
En su obstinación mecánica y geométrica
se olvidaron del hombre.
Fueron los más europeos de los criollos.*

Raúl Scalabrini Ortiz

La modernidad occidental ha postulado un sujeto capaz de objetividad, el cual lograría separar sus propios intereses y adquirir la visión de los aspectos del mundo sin ponerse en juego él mismo en la visión de esos aspectos. Sin duda que tal ha sido la inspiración de las ciencias agrarias al abordar las vastas llanuras argentinas. En la actualidad, tanto la pampa bonaerense como la llanura salteña se emprenden bajo similares parámetros productivos, es decir, los correspondientes a lo resoluble de forma experimental en los mega laboratorios, sin atender a los recaudos ecosistémicos que debieran respetarse de acuerdo a las condiciones del territorio, la demografía, el paisaje y el hábitat natural de las especies que lo habitan.

La experimentación, tanto en laboratorio como posteriormente a cielo abierto, se da bajo el monitoreo de los profesionales y científicos de las empresas encargadas de comercializar el paquete tecnológico en cuestión. Con plena complicidad de los organismos de control y producción del Estado, se fueron negando y marginando los saberes campesinos regionales y particulares, propios de una herencia cultural muchas veces transmitida vía oral entre los pueblos. De tal modo se presupone una neutralidad valorativa que pretende dominar y borrar la subjetividad de los científicos, interpelada no obstante por los tradicionales actores del entorno. El objetivo es lograr el testimonio de lo que ve un científico errante y trasplantado, para que luego otro sujeto pueda tomar su lugar y probar tales verdades. Esta neutralización cumple con la pretensión de reemplazabilidad del sujeto por cualquier otro, pues el ideal perseguido es que cada uno

de ellos pueda ser sustituido, obteniendo el mismo resultado, sin importar cuáles sean sus condicionamientos particulares.

A modo de ejemplo, se puede mencionar el tan desestimado saber criollo que establece la fecha de siembra de alfalfa según el calendario lunar, con el objetivo de evitar el fenómeno del timpanismo en el rumen bovino al momento de su ingestión unos meses después. Las fases de la luna son también muy atendidas tanto por pescadores como por ganaderos al momento de realizar ciertas prácticas con riesgos sanitarios. Sin embargo, los parámetros actuales de las ciencias agrarias y veterinarias no dan cuenta de tales factores. Si bien puedan admitirse útiles en el manejo cotidiano y presencial de un rodeo, el método científico actual no las considera. Y es que dicho método se encuentra casi absolutamente determinado por un criterio de éxito preestablecido: la “productividad”. Aunque no cualquiera de ellas, sino una productividad de *commodities* a gran escala; y, con esto, la acumulación de especies uniformes que habilite el trabajo especulativo de las corporaciones agro-científicas en las finanzas internacionales.

Ahora bien, los estudios críticos que han surgido desde el giro historicista en la ciencia hacen una consideración a los valores contextuales de la misma que desafía el supuesto básico de su objetividad, entendida como neutralidad valorativa; y, de este modo, rompen con la condición de imparcialidad y autonomía que la ciencia tradicional se arrogaba. Los valores contextuales intervienen durante el proceso que lleva a una persona de ciencia a pensar y formular hipótesis, a efectuar descubrimientos, rigiendo así en gran medida el sentido de la investigación. Por tal motivo es que el acceso a los ámbitos de la ciencia por parte de miembros de comunidades campesinas –por ejemplo– debe ser materializado, ya que se inscribe en la promoción general de una ciencia con mayor diversidad conceptual. Esto supone de por sí que los criterios epistemológicos se encuentran situados espacio-temporalmente, y puede representar un cimiento a partir del cual el paradigma hegemónico actual en las ciencias agrarias se logre investir de otras pautas, algunas de las cuales provienen de culturas que no conciben a la naturaleza con el grado de exterioridad con que lo hace la ciencia occidental; y así es que se encuentran ya inoculadas con un cuestionamiento radical al binomio sujeto-objeto.

Además, resulta cuestionable el hecho que entendamos al conocimiento como producto de esta relación sujeto-objeto, pues su carácter individual e individualista niega la intersubjetividad y la totalidad social como sedes de producción de todo conocimiento:

“la idea de ‘objeto’ no es compatible con el conocimiento a que llega la investigación científica actual, según el cual las ‘propiedades’ son modos y momentos de un dado campo de relaciones, y en consecuencia no hay mucho lugar para una idea de identidad, de originalidad ontológicamente irreductible, al margen de un campo de relaciones” (Quijano, 1992, p. 15).

Es llamativo el modo en que el conocimiento fue pensado en los mismos términos que la propiedad, es decir, como una relación entre un individuo y algo. Sin embargo, se trata más bien, y en ambos casos, de una relación entre las gentes a propósito de algo, sólo así podría entenderse entonces como una relación intersubjetiva. La privatización científica mundial, con unas pocas gigantescas empresas decidiendo el tipo de ciencia que se hace en las universidades estatales, promueve la formación del agrónomo como un estricto cazador de virus y bacterias, tarea que no pone en riesgo ningún interés concentrado e incluso puede ameritarle la postulación a un Nobel. En cambio los “eco-detectives”, exitosos a menudo, terminan convertidos en parias científicos:

“(…) perdiendo sus puestos académicos, sus subsidios para la investigación y recibiendo amenazas telefónicas anónimas sobre el riesgo que corren sus familias si persisten con las denuncias” (Rulli, 2009, p. 269)

Más allá del accionar corrupto e incluso criminal de las empresas productoras del paquete tecnológico en cuestión, factor determinante, pero que no nos ocupa en el presente escrito, su éxito también radica en la fuerte alianza forjada con una mala ciencia, encorsetada a una perspectiva reduccionista, objetivista y tecnocrática; por ende, a una interlocución muy pobre respecto a otras disciplinas, que lleva a una posterior confusión entre ciencia y tecnología.

20. La valoración del “habla” como polo excluyente

Este es un país agrario, sin debate agropecuario.

Pedro Peretti

El impacto que la agricultura industrial ha tenido en los sectores productivos generó una especie de erosión cultural generalizada. Se han perdido saberes acumulados durante siglos de interacción entre la especie y el medio (Altieri, 1999, pp.: 96). La agricultura industrializada se expandió en gran parte del mundo desoyendo, ignorando y despreciando los conocimientos locales, que fueron tachados de atrasados, arcaicos, primitivos o inútiles. En ese sentido, la agricultura industrial ha funcionado como una campaña del desierto actualizada, pues motoriza el corrimiento de la frontera productiva de la sociedad blanca y científicista. El peligro de la sojización amenaza nuestra tierra: “el modelo agroexportador que nos convirtió hace un siglo en el ‘Granero del Mundo’, con el esquema de vacas gordas y peones flacos, atenta contra la posibilidad de generar empleo” (Peretti, 2013, pp.: 119). Este modelo no ha sabido reconocer ni valorar la existencia de una gama de conocimientos propios, de carácter empírico, transmitidos oralmente entre los agricultores. No obstante sucede que el objetivo renovado de lograr una agricultura sustentable requiere de un manejo ecológicamente adecuado de los recursos naturales presentes en los agro-ecosistemas, manejo muchas veces coincidente con las prácticas agrícolas utilizadas por aquellas comunidades y productores infravalorados. Estas prácticas son producto de una especie de coevolución de los agricultores con el medio, la cual ha brindado conocimientos sobre el diseño y la ejecución de estrategias productivas en sintonía con la conservación de los recursos. Lejos de esto, el avance de la agricultura industrial ha convertido a los productores en *re-productores* de cultivos con alto agregado de valor tecnológico, sembrando en ellos la mirada inauténtica de una naturaleza ya interpretada:

“Una ‘deforestación epistemológica’ previa a la deforestación ecológica, que deja en la ignorancia la relación agua-suelo-biodiversidad, en la medida en que ya se accede a ellas queriendo deforestarlas para que sea pastura ganadera, tierra de monocultivo, zona de industria forestal o yacimiento minero” (Spiaggi, 2018, p. 15)

Muchas variedades y ecotipos de plantas de cultivo han desaparecido para siempre, producto de la escasa predisposición a la escucha que han mostrado las comunidades-corporaciones científicas respecto de las advertencias de los actores del territorio. Sobre estos casos pone el ojo Rita Segato al denominar su procedimiento como una especie de “escucha etnográfica”. Se trata de una antropología llamada a trabajar “por demanda”, es decir, a partir de las preguntas que le son colocadas por Otros, por quienes de otra forma, bajo la perspectiva clásica de la ciencia, serían “objetos” de observación y estudio (Segato, 2013, pp.: 70). En la actualidad, algunos sectores ligados a la práctica científica están revalorizando saberes y métodos de cultivo tradicionales. Esto sucede de modo paradigmático, por ejemplo, cuando las grandes semilleras acuden a agricultores locales porque son ellos quienes logran conservar el germoplasma de las semillas in situ, en coevolución con los cambios del ambiente, práctica que no puede hacerse con la conservación ex situ en los grandes centros internacionales o bancos de germoplasma (Altieri-Nicholls, 2000, pp.: 70).

21. La valoración de lo “global” como polo excluyente

*La lucha contra el sistema de la soja
es una forma local del conflicto antiglobal;
pues la hegemonía absoluta de la soja
es una forma local específica del crecimiento global.*

Jorge Rulli

Las ciencias agrarias en nuestro país han configurado un amplio cuerpo de teorías y tecnologías destinadas a favorecer la ejecución de un modelo productivo tecnocrático y extranjerizante. Este modelo es impuesto principalmente por especial interés del mercado mundial en proveerse materias primas. No son muchas las ocasiones en las que el ideal nacional de “Granero del Mundo” es puesto en cuestión entre las cúpulas dirigentes. Bien se podría pensar que el abastecimiento del mercado mundial no debiera atentar necesariamente contra la provisión de alimentos en el mercado local, pero lamentablemente no es el caso de la Argentina ni de ningún país dependiente:

“El modelo se cumplió así a cabalidad, un ejemplo: en la Secretaría de Agricultura durante años estuvo acéfala la dirección de mercado interno. Es que en ese esquema, ¿a quién le podía interesar el mercado interno? El modelo se basó en la exportación y se apoyó en el mercado internacional de insumos. De esta forma se dejó de producir el trigo plata, el trigo candeal, el maíz colorado, las producciones de calidad desaparecieron y pasamos a los *commodities* cada vez más transgénicos. Con seguridad fue un rol que se nos asignó en el marco de la globalización” (Rulli, 2009, p. 22)

El culto elogioso a las potencias de Occidente viene soldado a la servil atención que se le presta a lo que “el mundo” pretende de nuestra labor productiva. Es así que cuando el mandato no es ser su “granero”, será el de ser su “supermercado”. Hemos perseguido esos mandatos a costa del descuido del precio de los alimentos en el medio local. La estadística que sigue es archiconocida: Argentina produce alimentos para 400 millones de personas, sin embargo amplios sectores de nuestros 45 millones de habitantes padecen alguna deficiencia nutricional. ¿A qué se debe tal deuda interna?

En principio, no se le puede llamar “alimento” a las cuotas masivas de soja, maíz y trigo. De hecho el nombre técnico con que el mercado mundial los identifica es el de *commodities*, quiere decir: productos con bajo nivel de diferenciación. Ninguna dieta humana se compone íntegra y permanentemente de esos escasos productos, o al menos no debiera hacerlo. Es evidente que se ha montado todo un aparato productivo que privilegia el mercado exterior por sobre el doméstico: vender soja en grano, sin agregado de valor y solamente para satisfacer las necesidades del capitalismo asiático, no parece ser un modelo virtuoso (Peretti, 2013, pp.: 126). Dentro de tal aparato, el patrón científico-técnico es pilar orientador fundamental de la producción extensiva y el monocultivo.

La atención prestada a lo que “el mundo” (las grandes potencias y los capitales subdesarrollantes) espera de nosotros nos ha encorsetado a pensar nuestra producción bajo el binomio de los ámbitos públicos-privados, cuando en realidad lo que está haciendo es limitar nuestra capacidad de lograr un desarrollo integral. Una de las claves para el mismo consistiría en la diversificación y el agregado de valor de lo producido localmente, rompiendo así tanto con la tecnocracia que rige la formación de nuestros profesionales como con la primarización de nuestra economía. En tal caso, dejaríamos de darle al

mercado mundial lo que supuestamente quiere, para pasar a proveerlo de lo que nos dicta un proyecto productivo de parámetros propios, y esto va de la mano con la dignificación de la situación social de quienes lo producen en el ámbito local. La tan mentada metáfora del “Granero del Mundo”, cuyo ideal ha impuesto una matriz productiva extranjerizante, debiera ser sustituida por una de cuño proteccionista, desde la cual se priorice el estudio y la investigación científica orientada a la real producción de alimentos en la llamada Agricultura Familiar y destinados a la mesa de los miembros propios de la comunidad, para luego recién exportar el gran excedente.

En los últimos años, algunos científicos de tendencia agroecológica vienen logrando que se reconozcan ciertos errores cometidos por su comunidad científica. El Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) reconoció en el 2005 que “la pequeña agricultura familiar es parte de un sector social relevante en Argentina dado su gravitante rol en la seguridad alimentaria, en la absorción de mano de obra en la actividad agrícola y en la retención de la migración campo–ciudad” (Sarandón-Flores, 2014, pp.: 36). Por su parte, la FAO ha señalado que “la tecnología generada no siempre ha satisfecho la demanda del sector de la agricultura familiar” (Sarandón-Flores, 2014, pp.: 36). Cabe aclarar, que el sector de agricultores familiares es el más numeroso en la Argentina representando cerca del 70 % de los mismos (Sarandón-Flores, 2014, pp.: 38), lo cual indica que las grandes extensiones de tierra del país, además de no estar destinadas a la producción de alimentos directos para el consumo humano local, se encuentran en poder de pocas manos.

22. El pensamiento decolonial frente a las dicotomías

*El liberalismo no es extranjero por ser inglés,
sino por dejarnos en sus manos.*

John William Cooke

Es claro que la ciencia actual continúa identificándose con el lado izquierdo del par dicotómico expuesto anteriormente, aquel comprometido con la búsqueda de una óptica objetiva, racional, universal y abstracta. En ello se disputa de alguna manera la obtención

del Ser; y en ese acto, es decir, en la presentación dicotómica de su identidad, es donde se ejecuta de forma efectiva su principio colonialista. Se dirá que la actividad científica “es así”, como si no fuera una construcción humana, sino el mismísimo espejo de la naturaleza, el cual requiere tales condiciones particulares de acceso.

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).

Al importar el planteo de Maffía sobre los géneros al marco de la colonialidad, podemos advertir que existen dos formas casi instantáneas de tomar posición frente a tales dicotomías. La primera sería desde la “igualdad”, procurando equiparar el acceso a aquellos valores a los cuales las naciones colonizadas se habían visto privadas. Sin embargo, tal posición estaría de alguna forma legitimando la jerarquización de los pares mencionados. Por el otro lado, un abordaje desde la “diferencia”, exaltaría las cualidades asignadas a las colonias, pero legitimando la culturización del par, es decir, la ligación de determinados rasgos a ciertos pueblos, imponiendo una necesaria afirmación identitaria como horizonte político. Es decir, mientras el posicionamiento en pos de la igualdad cuestiona la culturización pero afirma la jerarquización, el de la diferencia discute la jerarquización, afirmando la culturización del par.

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.

23. Las brechas abiertas de América Latina

*Ninguna de las instituciones europeas
ciñe las correspondientes sinuosidades
de la idiosincrasia porteña.
Se las acepta como el hombre atareado
acepta el traje de confección,
donde unos miembros huelgan
y otros van maldispuestos.*

Raúl Scalabrini Ortiz

Uno de los ejercicios necesarios para desarticular el poder colonial es, según Rita Segato, el de identificar las prácticas que fluyen a contracorriente de su intención totalizadora (Segato, 2013, pp.: 73). Es ahí donde se abren brechas por donde se puede avanzar en la lucha por la autonomía de los pueblos. Si bien esta pista resulta tan amplia que otorga una gran libertad para abordarla, nos sirve para reformular lo que nos interesa en el presente trabajo. Es claro que la instrumentalización de la razón por el poder colonial produjo paradigmas distorsionados de conocimiento (Quijano, A. en Mignolo, 2007, pp.:28), el lugar que nos incumbe como argentinos y latinoamericanos es, habiendo previamente identificado a qué nos referimos con “episteme de la colonialidad”, habitar aquellos sitios y momentos en que se expresa algún tipo de resistencia a la misma, en sintonía ritual con aquellos indios que se revolcaban frente al padre Ávila, como poseídos por huacas resucitadas.

El despliegue del ejercicio dicotomizador expuesto anteriormente acabó por imprimir su marca colonialista sobre un discurso científico estrechamente ligado al sector agroalimentario argentino. Podemos reconocer su pertenencia tanto a la matriz tecnoproductiva del capitalismo liberal como a toda la epistemología moderna y colonialista; por tal motivo es que una lucha epistemológicamente decolonial compromete ya diversos planos de la vida en el territorio y de sus prácticas habituales. Llevar un modo de vida decolonial implica, para Segato, intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario y dicotómico, el cual posiblemente sea el instrumento más eficiente del poder.

El origen del curso pauperizador de las ciencias agrarias se encuentra, posiblemente, en que todo pensamiento dicotómico resulte desde ya opresivo. Es claro que tal concepción de la realidad deja a muchas subjetividades fuera del ideal de sujeto epistémico, por eso resulta necesario hacer que tales dicotomías se rompan; pues de ese modo se daría lugar tanto a concepciones duales de la realidad, como atribuye Kusch al mundo incaico, como a nociones que admitan la ambigüedad de los términos. De esta forma, la participación de otras nacionalidades y etnias podría dejar de operar como sesgo en los procesos de validación del conocimiento y empezaría a favorecer una nueva proliferación democrática.

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.

La obtención del fruto

*La fantasía de imaginar
una Naturaleza benigna y 'sostenible'
evita formular
la pregunta políticamente sensible.*

Erik Swyngedouw

Una visión científica que excluye lo que le es pretendidamente opuesto tiene como consecuencia no sólo la discriminación de buena parte de la sociedad, sino también la consolidación de una precaria forma de entender el conocimiento. Es precisamente lo que ocurre cuando ciertos pueblos, naciones y etnias son apartadas de la labor científica: el

sujeto se hace imperial y el objeto se coloniza. ¿Cómo se plasma esto en las ciencias agrarias? Es claro: el sometimiento de la naturaleza queda garantizado por tal colonización. De esta manera, lejos de ser sujetos de la ciencia, los pueblos-colonias se constituyen como el lugar por excelencia que las teorías científicas modernas exponen para legitimar la explotación del medio natural a la voluntad del imperio. Para que esto sea posible, las naciones periféricas han debido ser concebidas, justamente, como periféricas; y con ello subdesarrolladas, pasivas, irracionales, emocionales, etc.; pues la ciencia no está ajena a los prejuicios sociales, sino que los alimenta al mismo tiempo que se nutre de ellos.

Se trata de una óptica epistemológica heredada de la política del mercader europeo, donde todo debe ser útil, intercambiable y medible. Semejante espíritu liberal-progresista entra en contradicción con el interior profundo de América; resulta falso, porque la verdad está en el afecto, en un amor mesiánico que quiere salir hacia afuera para ayudar a la comunidad. Es el estado de fecundidad o de simiente que supera la oposición y la dicotomía para dar fruto. El fin último es el que haya vida y no muerte, tal es el mandamiento vergonzoso de América, el de una mística para hedientos y plebeyos. Es el dictado de la gran historia, el que surge de la pregunta sobre uno mismo en la intimidad y como miembro viviente de una especie. Este mandamiento es el que retoma el sendero de las cosas que realmente pesan; es el que ridiculiza la investidura de lo suntuoso, honrando la pobreza al comer un pan robado. La deshonra, en cambio, nos viene de sentirnos pequeños al haber sido descubiertos por sorpresa jugando al hombre civilizado, mezquinando nuestra gran ciudad, cuando en realidad estamos inmersos en el hedor más humano.

Desde la pauta primordial de la gran historia podemos comprender mejor los fenómenos sociales de la actualidad, los que la pequeña historia de próceres, políticos y periodistas anhela explicar pulcramente mediante fallas administrativas, corruptelas e incluso luchas de clases. Estudiar el curso de la gran historia de forma cabal nos acercaría a la comprensión del suelo en que vivimos, religando una trama que va desde las sociedades cazadoras recolectoras de la América precolombina hasta la economía de subsistencia del cirujeo en la mega urbe actual, desde la irrupción del malón mapuche en la estancia criolla hasta las reformas del código penal. La obtención del fruto, al romper con la dicotomización y unir los opuestos, implica la obtención de un conocimiento para la vida, y esto deriva en una existencia más plena en el suelo americano; el cual, por su

condición de botín moderno, nunca fue del todo “seguro”, ni para el indio, ni para el pretendidamente blanco de clase media. La intelectualidad americana lograría recién entonces su más nativa radicación, la de operar –cual Viracocha– como agente civilizador y mensajera de la barbarie.

Consideraciones finales

*El estar-siendo
abreva en la experiencia histórica
de la derrota que no tiene que ver
con la justicia el vencedor ni con su virtud,
sino con la fuerza de las bestias.*

Rebeca Canclini

La razón humana pretende administrar, al fin y al cabo, la misma fortuna y desgracia que impone el medio natural, por ello es que puede resultar tanto en abundancia como en sequía. Esta intervención, desde ya violenta, constituye siempre un acto político, una acción que sólo puede ser legitimada en términos políticos (Swyngedouw, 2011, p., 62). El acto de adoptar una solución y no otra, de privilegiar ciertas relaciones socio-naturales por sobre otras, es radicalmente político, pues produce ecologías inclusivas y exclusivas, dependiendo de las relaciones socio-ecológicas que se logran imponer.

La ciencia occidental devino en la actividad típica para semejante empresa, ya que es el espacio preciso donde la puerta de acceso al conocimiento muestra una hendidura por donde arrebatarle la luz a un “más allá”. Sin embargo, el sujeto científico tropieza con su humanidad antes de encontrarse divino, se descubre más hediento que pulcro; y, al negárselo, lucha por dejar fuera de sí al polo hediento e impone en la sociedad sus reglas, aquellas por las cuales sus miembros debieran lograr el amparo. Son los rayos de la ira humana. Estos detonan por el miedo que, especialmente, las clases medias tienen a la carencia; el fantasma de la pobreza y el desamparo es su motor.

Gran parte del poder económico, como prerrogativa de las clases acomodadas, radicaría entonces en la concentración de bienes en *su* patio, hábito que devalúa la

experiencia vital tanto como se aleja del verdadero fruto. La muerte, así como la maleza, expone el carácter ficcional de la arquitectura humana, dejando en ridículo el anhelo que lleva a la creación científica de objetos como sucedáneos, y develando el carácter quimérico del propósito prometeico. Esta inquietud recorre toda la ontología del *estar ahí* propuesta por Kusch, probablemente por eso se ocupe de rescatar ciertos rasgos de aquella primera moral cristiana, aún vigente en las naciones colonias: virtud, sabiduría e integridad corresponden al “derrotado” por las cosas del mundo; necesidad, ignorancia y alienación al poderoso. Es aquí donde radica el carácter ficcional de la ira del hombre, en el divorcio entre poder mundano y verdad.

El despliegue de la razón humana supuso, en la modernidad, una especie de gesto autonomista para la especie, pero sucedió que algún dios terrible nunca dejó de vencerla, de operar por detrás suyo, en esto precisamente consiste la permanente advertencia de Kusch. No hay en su filosofía una teoría de dominación, ni esquemas de sometimiento consciente entre humanos, sin embargo, hablar de “ira del hombre” no es lo mismo que hablar de “razón” del mismo. La ira del hombre es la que emerge ante la frustración y el fracaso de su razón. Sucede que en la pretensión de dominar la naturaleza ya viene supuesta la de dominar a su par humano, a su vez miembro y parte de la misma. El éxito de tal empresa es continuamente socavado por la irrupción de lo pretendidamente opuesto, de alguna forma u otra “nos sale el indio” de adentro, o un granizo nos frustra la cosecha. Desconocer este desquite del mero existir en el mundo vuelve víctimas también a las élites, pues estarían aún más lejos de una cultura genuina, por su propia necesidad, por el berretín de negar su frágil condición, la de una existencia efímera y terrible que el plebeyo experimenta a diario.

El carácter ficcional de la ira del hombre consiste también en la ignorancia que el pretendido poder político-económico tiene sobre una verdad de la especie, como ya se dijo: “nada vale la pena”. Se refiere a toda empresa humana que procure crear una segunda naturaleza en nombre de su racionalidad. Toda prótesis del estilo sólo decanta en alienación, y en la pérdida del sentido de vivir, el cual permanece en aquellos supuestos derrotados, quienes conservan la virtud, la sabiduría y la experiencia de sostenerse en el amor, la supervivencia y la obtención del fruto. El supuesto de las clases dominantes –y de la metafísica occidental, al contrario de esta metafísica vegetal–, por el contrario, es que la verdad por su propia naturaleza viene fundida a lo bello y al bien. Esto les impide admitir la iracundia del dios, el sesgo en la ciencia, el miedo del prócer, el mal del mundo

o la sabiduría del hediento. Aquí obtenemos una postura clave del presente trabajo filosófico: la verdad no tiene por qué ser bella, ni tampoco necesariamente imprimir su bondad al mundo; aun así, negarla o desconocerla —que acaso sea lo mismo— deviene necesariamente en una existencia inauténtica y alienada.

No obstante lo dicho, la tecnificación y urbanización de Occidente han pretendido imponer sus propias razones, las cuales parecen operar —al menos ficcionalmente— como horizontes simbólicos de un supuesto desarrollo progresivo. Es decir, si bien en el plano conceptual sugerido por Kusch la ira divina siempre “se sale con la suya”, es innegable que —en el mundo— la razón humana trama un mecanismo de dominación sociopolítica determinante para la especie, desde la cual emerge su propia ira cuando dicha trama se frustra, cuando hay maleza. Desde esta perspectiva, semejante pretensión posee rasgos políticos que la ligan a un capitalismo que definitivamente es opresor, a un desarrollismo que deviene en caballo de Troya adentrándose en la moral progresista. La opresión del capital se da precisamente porque al privar al pueblo del alimento lo está sujetando a su propia ira, condicionando así la obtención del fruto. De ahí que la pérdida de la ritualidad en el vivir, y con ello la negación del mal como elemento constitutivo, atenten también contra la fecundidad que implica la vida rural y el vínculo con el medio natural. Fundamento de ello es que todo lo que se da en estado puro es falso y debe ser contaminado por su opuesto, pues la vida termina en muerte, lo blanco en negro y el día en la noche.

Toda postura política fundamentada que se pretenda derivar de la perspectiva kuscheana debiera partir de una nota determinante en su filosofía: la primacía de lo divino. Es decir, su teorización contiene principalmente pretensiones ontológicas, o religiosas en un amplio sentido. Su reivindicación indígena y plebeya desacredita a la moralidad blanca, urbana y científicista con el propósito de tender hacia un camino interior que sea afín al ritmo geocultural y espiritual de la especie. De ninguna manera postula una pergeñada actitud de insurgencia o sumisión hacia las estructuras sociales de sometimiento, a las cuales considera y reconoce claramente —incluso en términos de clase—, pero reducidas a una dimensión mundana, ficticia y determinantes sólo respecto a una sugestión individual.

El hincapié está puesto en el vínculo que sostiene nuestra especie con el medio natural y la deidad que este supone. El modo en que tal vínculo se ve determinado por las ansias creacionistas de hombres destacados o clases acomodadas es lo que precisamente

viene a desenmascarar: es una determinación ficticia, la ira divina siempre “se sale con la suya”. Es un recordatorio de lo inasible: los aviones se siguen cayendo porque sencillamente hay gravedad, y porque toda empresa tecno-científica supone un avance osado sobre un mundo aciago. Cualquier negligencia técnica asociada al accidente no es más que el hedor brotando como ira divina y terrible.

Es que ninguna causa puede nacer de un individuo. El ritmo de la cultura lo marcan las masas populares, y remite a aquél cristianismo que antes de ser un compendio de sociologismos y prescripciones morales fue religión. Un camino en el que se cultiva la magia y el conjuro, se crean mitos seminales que nos brindan un lenguaje común con el mundo, y se derriban los mitos unilaterales de la ciencia positivista y del postrero cristianismo imperialista romano.

La primacía de lo divino en el desarrollo teórico de Kusch acaba por determinar ciertas rupturas conceptuales que son rasgos propios de su filosofía. En primer lugar, de la noción de verdad excluye cualquier vínculo que la implique con las condiciones de hegemonía sociocultural y, con ello, con los saberes de una ciencia constituida por validaciones sesgadas y excluyentes. Al verdadero saber acceden más fácilmente los sujetos de las masas aparentemente derrotadas; las elites acomodadas, en cambio, ven este camino plagado de reflexiones impostadas, cálculos dicotómicos y programas de lucha frente a las adversidades constitutivas del mundo. En segundo lugar, es relativizada la concordancia entre posesión de bienes y riqueza; advirtiendo muchas veces el rasgo ilusorio de esta última y resignificando la condición del pobre, entendido meramente como carenciado, de su supuesta condición de oprimido por causa de tal carencia. Por último, y ante todo, lo ya dicho: se efectúa una ruptura del vínculo que sostenía la verdad tanto con el bien absoluto como con lo bello. Este es el punto de partida desde el cual reivindica a las antiguas divinidades americanas, rescatando aquella iracundia necesaria para la obtención del fruto, para una religión completa, para una cultura genuina y, por consiguiente, para el acceso a una ciencia con rostro humano. Su filosofía plebeya pondera entonces al saber en primer término, por sobre el poder, el hacer, el poseer e incluso el conocimiento. Esto la convierte acaso en verdadera filosofía.

Bibliografía

Obras de Kusch:

- Kusch, R. (s. f). *Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta”*. Buenos Aires: Instituto de Cultura Americana.
- Kusch, R. (2007). U.N.E.S.C.O, *Revista Kiwicha*. En Obras Completas (Tomo IV). Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *América Profunda*. En: Obras Completas (Tomo II). Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. En: Obras Completas (Tomo II). Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *La seducción de la Barbarie*. Em: Obras Completas (Tomo I). Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2012). *Cultura y Liberación*. En: Esbozo de una Antropología Filosófica Americana. Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. En Obras Completas (Tomo III). Rosario: Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007). *El sentido de lo trágico en el teatro indígena*. En Obras Completas (Tomo IV). Rosario: Fundación Ross.

Otra Bibliografía:

- Altieri, M. (1999). *Agroecología. Bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo: Editorial Norman-Comunidad.
- Altieri, M; Nicholls, C. (2000). *Agroecología. Teoría y práctica para una agricultura sustentable*. México DF: Primera Edición.
- Blanco, V; Rojo, F. (2013). *El desarrollo rural desde el enfoque de género. Guía práctica para técnicos y técnicas rurales*. Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca, Presidencia de la Nación. Buenos Aires: Proietto & Lamarque.
- Cullen, C. (2010). *La América Profunda busca su sujeto. De cómo entiende la filosofía Rodolfo Kusch*. Espacios de crítica y producción 43.
- Grimal, P. (2006). *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. Buenos Aires: Paidós.

- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*, Madrid: Ediciones Morata.
- Langón, M. (1998). Presentación de Rodolfo Kusch, en *Cuadernos salmantinos de filosofía*. ISSN 0210-4857, N° 15, 1988, págs. 343-354.
- Lavella, M. (2020). El peronismo asambleario: el Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta”. En “Rodolfo Kusch. Esbozos filosóficos situados”. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación CICCUS.
- Maffía, D. (2008). “Contra las dicotomías: Feminismo y epistemología crítica”. Seminario de epistemología feminista, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Mignolo, W. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Peretti, P. (2013), *Chacareros, soja y gobernabilidad. Del grito de Alcorta a la Resolución 125*. Ediciones Ciccus, Buenos Aires.
- Pérez, A. J. (2003). El Pensamiento de Rodolfo Kusch: una manera de entender lo americano. En *Mitológicas*, vol. XVIII, núm. 1, pp. 59-66. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires, Argentina
- Quijano, A. (1992), *Colonialidad y modernidad/racionalidad*. En *Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29, pp. 11-20. Lima, Perú.
- Rulli, J. E. (2001). *Transgénicos y fracaso del modelo agropecuario*. Buenos Aires: Ediciones El Tranvía.
- Rulli, J. E. (2009). *Pueblos fumigados: los efectos de los plaguicidas en las regiones sojeras*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- Sarandón, S. J; Flores, C. C; (2014), *Agroecología: bases teóricas para el diseño y manejo de Agroecosistemas sustentables*. La Plata, EDULP.
- Segato, R. (2013), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Spiaggi, E. (2018), “Evaluación agroecológica de los humedales del delta del Paraná, Argentina: una propuesta de construcción de indicadores de sustentabilidad para ganadería”. Tesis doctoral sobre Recursos Naturales y Gestión Sostenible, Universidad de Córdoba (UCO), España.
- Swyngedouw, E. (2011), “¡La naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada”. Artículos y notas de investigación. Urban,

- Torres Roggero, J. (2016). Esbozo de una poética geocultural. En Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch. Buenos Aires: Ediciones del CCC-Eduntref.
- Valdés, C. (2016). Apostillas sobre filosofía, estética y teatro en Rodolfo Kusch. En Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch (pp. 115-131). Buenos Aires: UNTREF.