

ESTUDIOS

Prácticas agroecológicas en el contexto del diálogo de saberes, las universidades, el desarrollo y el buen vivir

Carmen Cecilia Rivera¹ y Paula Restrepo²

Resumen: En este texto, partimos de las propuestas de la agroecología y su relación conflictiva con el desarrollo sostenible. En su versión clásica, la agroecología forma sus cimientos desde una vertiente crítica que se articula dentro de la universidad hegemónica. De aquí se deriva por un lado una variación débil que se desarrolla con el enquistamiento de ésta en sus formas más instrumentales, ligadas con la universidad corporativa. Por otro lado, se consolida una vertiente radical que, aunque tiene una fuerte herencia en la propuesta clásica, se desmarca de ésta, estableciendo una forma de conocimiento de abajo hacia arriba y, en este proceso, funda su propia universidad, la universidad intercultural.

Palabras clave: *agroecología, interculturalidad, buen vivir, universidad, decolonialidad.*

Fecha de recepción: 31 de enero de 2014.

Fecha de admisión definitiva: 20 de febrero de 2015.

¹ Docente-investigadora Universidad Autónoma de Occidente, Colombia

² Docente-investigadora Universidad de Antioquia, Colombia

In the context of agro-ecological knowledge dialogue practices, universities, development and good living

Abstract: In this paper, we start with the proposals of agroecology and its troubled relationship with sustainable development. In its classic form, agroecology form its foundations from a critical aspect that is articulated within the hegemonic university. From here derives the one hand a weak variation that develops with the entrenchment of it in its most instrumental forms, linked to corporate university. On the other hand, a radical aspect which, although it has a strong heritage in classical proposal consolidates, it is distinguished from it by establishing a form of "bottom-up" knowledge and in the process, creates his own university, intercultural university.

Keywords: *agroecology, multiculturalism, good living, university, decoloniality.*

Dans le cadre de pratiques de dialogue de la connaissance agro-écologique, les universités, le développement et de bien vivre

Resumé: Dans cet article, nous commençons avec les propositions de l'agroécologie et de sa relation difficile avec le développement durable. Dans sa forme classique, l'agroécologie constitue ses fondations d'un aspect essentiel qui se articule au sein de l'université hégémonique. D'ici est dérivé, d'une part, une faible variation qui se développe avec l'enracinement de celui-ci dans ses formes plus instrumentales, liées à l'université d'entreprise. D'autre part, un aspect radical qui, même si elle a un fort héritage classique dans la proposition consolide, il se distingue de celle-ci en établissant une forme de connaissance de bas en haut et dans le processus, crée sa propre université, l'université interculturelle.

Mots-clés: *agroécologie, multiculturalisme, bonne vivre, universitaires, decoloniality.*

1. Introducción

La agroecología es un enfoque interdisciplinar que surge de la confrontación hecha a las prácticas de la agricultura industrial, responsable de múltiples conflictos ambientales, sociales y económicos. Estos se originan por una parte en la noción de desarrollo asociada con el crecimiento económico y, por otra, en la hegemonía del conocimiento científico, que ha promovido prácticas en sintonía con tales ideas. La Revolución Verde es un claro ejemplo de ello.

La agroecología apela a la construcción del conocimiento como estrategia de transformación social. Para hacerlo, adhiere a los postulados de la educación popular, entre los que se destacan el proceso de educación mutua, la reflexión de las acciones, el reconocimiento de lo propio y el rechazo a la manipulación (Altieri

& Yurjevich, 1991).³ La interacción que ésta genera debe, por tanto, comprender y respetar las culturas locales, superar la transmisión de información y crear ambientes propicios para el diálogo, la reflexión, la toma de decisiones, en suma, para la dimensión participativa de la comunicación.

La agroecología clásica se inicia así como un enfoque sensible a las complejidades de las agriculturas locales. En su génesis recupera la importancia del conocimiento local y la dimensión cultural de las comunidades desde los estudios campesinos⁴. Sus objetivos de rentabilidad agrícola se definen más allá de los intereses económicos, y su práctica integra criterios alternativos de sustentabilidad⁵, seguridad alimentaria, estabilidad biológica, conservación ambiental y equidad (Altieri & Yurjevich 1991), descentrando el valor del dinero y el consumo. El cambio de paradigma que propuso en principio se acogió al concepto de desarrollo sustentable⁶, el cual se ha ido reconstruyendo a partir de las críticas de que ha sido objeto.

Sin embargo, la práctica descrita de este modo mantiene en latencia el espectro de lo que Sevilla Guzmán (2002) llama la agroecología débil, que hace referencia principalmente a la instrumentalización de los conocimientos agroecológicos que han sido el resultado de años de intercambio entre comunidades e investigadores trabajando juntos, conversando y reflexionando sobre los sistemas de producción agropecuaria y su articulación con la justicia social, la equidad económica y el cuidado ambiental. Tal descontextualización del proceso lleva a perder de vista el propósito de la transformación social y lo hace blanco fácil de las prácticas

³ En adelante y con el propósito de establecer las variaciones entre la agroecología débil y la radical, nos referiremos a esta agroecología así definida como agroecología clásica.

⁴ Sevilla (2006) señala a los estudios campesinos como precursores de la agroecología por su énfasis en la inclusión del campesinado, más que como categoría histórica o sujeto social, como conocedores de los entornos locales y de las formas de manejo de los recursos naturales.

⁵ "Se entiende por sustentable el esfuerzo que se lleva a cabo para obtener un desarrollo que incorpore en el proceso económico las condiciones ecológicas. Por ejemplo, la capacidad de regeneración de los ecosistemas. En cambio por sostenible se entiende el esfuerzo que se realiza por mantener un sistema – principalmente económico– sin comprometer a las futuras generaciones" (Eschenhagen, 2007:92). En el texto utilizaremos sostenible o sustentable, según el contexto de enunciación en el que se enmarquen.

⁶ El desarrollo sustentable de la agroecología tiene sus antecedentes en el concepto de ecodesarrollo que enfatiza el equilibrio entre las dimensiones social, ambiental y económica. De esta manera se aleja de la idea de crecimiento económico, uno de los aspectos más cuestionados de la noción de sostenibilidad. No obstante, tales sutilezas no soldan las ambigüedades del término y como sea, queda atrapada en la noción de desarrollo la cual ha sido sometida a crítica permanente. La reflexión que este debate ha suscitado ha planteado derivas conceptuales y éticas como se argumenta en el texto.

neoliberales de consumo, aglutinadas bajo eufemismos como los mercados verdes. En oposición a este modelo hace presencia entre algunas comunidades con trayectorias organizativas maduras lo que aquí nombramos como agroecología radical, una de cuyas realizaciones tiene como fundamento el "buen vivir", una perspectiva filosófica que articula todos los ámbitos de la vida y que como respuesta se enmarca en el diálogo crítico que las comunidades indígenas latinoamericanas han instaurado con el desarrollo y los adjetivos de los que suele acompañarse. La agroecología radical hace un cuestionamiento de la raíz del problema que la débil deja intacta, es en este sentido como se entiende la radicalidad. Si bien otras comunidades campesinas han venido trabajando en perspectivas muy fuertes de la agroecología, lo que diferencia algunas propuestas indígenas y nos hace verlas como parte de una agroecología radical es su articulación con el movimiento indígena, uno de los movimientos sociales con mayor fortaleza política y conciencia de profundidad histórica en América Latina. En este contexto de lucha política el movimiento indígena ha postulado el buen vivir como una alternativa política, económica y vital, opuesta al desarrollo, al capitalismo y a la hegemonía epistémica y epistemológica de la ciencia y de las universidades hegemónicas.

Podemos observar entonces cómo este sistema de producción empieza a mostrar variaciones en su implementación que se identifican con los términos de agroecología débil y agroecología radical. La primera, se inserta en el ámbito del desarrollo sostenible, deshumaniza la práctica, la instrumentaliza y la fragmenta, de tal manera que el equilibrio entre las dimensiones sociales, ambientales y económicas, propios de la agroecología clásica, se convierte en una cortina de humo para acceder a los mercados verdes globales. La segunda, parte de las propuestas de la agroecología clásica pero se desmarca de ésta a través de una propuesta filosófica, epistémica y epistemológica diferente de la que más adelante daremos cuenta.

2. El desarrollo sustentable de la agroecología clásica

Con el Informe Brundtland queda oficialmente aprobado para el mundo el concepto de desarrollo sostenible⁷. Desde el punto de vista de su conceptualización lo que más se cuestiona en esta noción es su ambigüedad, pues tanto una palabra como la otra son susceptibles de múltiples interpretaciones según sean los intereses de

⁷ Según este informe "el desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades" (WCED 1987:43)

turno, o según sean los valores, la cultura y cosmovisiones en acción (Sachs, 1998; Macías Cuéllar *et al.*, 2006). Pero no es solo su polisemia, es también su contradicción lo que lo oscurece, en tanto la salud de los ecosistemas depende del impacto del crecimiento económico asociado al desarrollo. A partir de esta discusión se han acuñado términos como desarrollo sustentable y desarrollo perdurable, entre otros, que buscan reconciliarse con esta encrucijada.

Vandana Shiva (1996b) afirma que la palabra sostenibilidad en un principio se refería a la sostenibilidad de la naturaleza y la conservación de su capacidad de regeneración. Pero cuando la palabra es aplicada al desarrollo, tal como lo vemos en el informe Brundtland, se pierde su énfasis en la importancia de la naturaleza, y el desarrollo se convierte en el protagonista que es necesario conservar. Esta posición nos pone justamente frente al interrogante sobre la capacidad que tiene la naturaleza para conservar a largo plazo un modo de vida como el que el desarrollo sostenible se niega a cuestionar. Con el fin de no interrumpir el proceso de desarrollo se evade a toda costa la tarea más urgente, que es la de imponer límites a la capacidad de consumo promovida por nuestro sistema hegemónico cultural y económico.

Aunque el desarrollo sostenible se postuló como una corrección de los vicios del desarrollo, su despliegue ha mostrado que continúa desacralizando la naturaleza, rompiendo los vínculos de reciprocidad y comunidad con ella y con otros seres humanos, que son remplazados por transacciones lucrativas. Ante un escenario tan desalentador, Fernet-Betancourt (2009) considera que una verdadera ruptura con el desarrollo debe implicar la oposición a sus orígenes y no reducirse a la administración de estrategias correctoras. Y lo que hay en el origen, continúa, es una civilización que no conoce los límites de su comunidad con la naturaleza, una civilización alejada de su horizonte comunitario con los seres humanos. Por esta razón, sostiene Fernet-Betancourt, el desarrollo sostenible es tan insostenible como la civilización que pretende sostener.

Tal como ha sido introducido en América Latina, el desarrollo sostenible es asociado con términos como equidad, democracia, participación, protección de la biodiversidad y la naturaleza y el respeto por la diversidad etno-cultural (Walsh, 2010:16). Pero según denuncian Castro (2005), Walsh (2010) y Wallerstein (2010), estos elementos están sirviendo de herramientas para facilitar un mejor control de los productos y los mercados. El interés que tiene el desarrollo sostenible en los conocimientos no occidentales sobre la biodiversidad, el medio ambiente, su protección y su preservación solo es, para Castro (2005), una muestra de su colonialismo epistémico. Esa repentina consideración con el conocimiento milenario

de indígenas y campesinos sobre la naturaleza, y la necesidad de postularlos como guardianes de la biodiversidad está enraizada en la búsqueda de crecimiento del sistema económico capitalista. *Lo que se busca es tan sólo documentar la doxa y preservarla [...] para que pueda ser patentada* (Castro, 2005:89). Para Walsh (2010:17) en cambio, el reconocimiento de otros saberes tiene que ver con lo que ella llama "interculturalidad institucional", un tipo de reconocimiento altamente conveniente en una región con una gran conflictividad y resistencia social⁸.

La complejidad semántica del desarrollo sostenible y su multidimensionalidad han llevado el debate a un punto muerto, redundante por decir lo menos y enfrentado al reto de la transdisciplinariedad, cuya comprensión y puesta en escena es todavía muy incipiente (García, 2005). En tiempos recientes se han propuesto nuevas nociones para paliar la crisis del término. La gobernanza es una de ellas y se refiere a todas las acciones sociales, privadas, gubernamentales y no gubernamentales, encaminadas a mantener el equilibrio estructural con el fin de evitar el caos que los cambios promueven. Implica un control deliberado de las sociedades humanas ante la imposibilidad de predecir su futuro y, al hacerlo, es imperativo integrar objetivos multidireccionales, y a veces contradictorios, que operan a diferentes escalas espaciales y políticas. Este deseado equilibrio adolece de falta de solución técnica; son entonces las opciones éticas, estéticas y políticas las que lo modelan, haciéndolo provisional y dependiente de las relaciones de poder de los agentes en juego.

Otra noción es la de la complejidad que, más que control, reclama flexibilidad e invita a asumir el mundo como una red de interacciones complejas en la que los sistemas naturales son el resultado de procesos de intercambio, como también resultan de intercambios las propiedades del mundo y sus objetos. Por lo tanto, cualquier intervención incluye también las dimensiones éticas, estéticas y políticas mencionadas (García, 2005). Si bien estos cambios van perfilando "otro" desarrollo como alternativa⁹ al oficializado por la Comisión Brundtland, algunos autores buscan dejar de pensar desde los planteamientos filosóficos que nos ofrece el desarrollo y hablan, en ese sentido, del postdesarrollo¹⁰, una noción con la que

⁸ A propósito de esta discusión ver Nazarea (2009). Esta autora argumenta que posiciones como la de Castro y Walsh, son una de las muchas tendencias de la crítica en torno a la recuperación de los conocimientos vernáculos.

⁹ A estas tendencias se les ha criticado que pese a asumir una posición crítica quedan presas de las implicaciones del término "desarrollo" (Masullo, 2010).

¹⁰ Las críticas al postdesarrollo se centran en el escaso tratamiento que le dan a temas como la po-

se pretende emancipar a las gentes del círculo vicioso del desarrollo mediante el cuestionamiento radical a éste. La idea es crear posibilidades de pensar colectivamente los modos de vida que son plurales cultural y éticamente. Se espera que la revalorización de lo nativo con la ayuda de los movimientos sociales recupere tradiciones y saberes que representen opciones sustentables para el futuro (Escobar, 2005). Las iniciativas que se enmarcan en el postdesarrollo tienen en común la importancia que conceden a lo local-regional como resistencia y alternativa al desarrollo globalizante. La búsqueda de la autonomía con respecto al mercado y al estado es otra característica compartida, así como la defensa de la diversidad cultural entendida

como origen de un conocimiento contrastado y adecuado al caso, como causa de rechazo a cualquier modelo que se pretenda universalmente aplicable y como fuente de una pluralidad de espacios para una multitud de ensayos (García 2005:21).

La sustentabilidad de la agroecología clásica hace eco de estas derivas del término. Altieri (2009) reconoce la importancia de la relación entre la producción estable de alimentos, la calidad ambiental y la justicia social, en el marco de una agricultura que promueva la seguridad y la autosuficiencia alimentaria, así como los procesos de autogestión, mediante la participación de la comunidad en las decisiones concernientes a su desarrollo agrícola. En este escenario se privilegian no sólo las prácticas tradicionales de manejo agroecológico, sino también la preservación de la cultura local y la pequeña propiedad. Toledo (2000) menciona economistas como Max Neef que propone una matriz¹¹ que combina las necesidades humanas básicas con las categorías existenciales del ser humano cuyo resultado es el desplazamiento del consumo económico por la satisfacción de necesidades materiales y espirituales. Estos aportes han empezado a hacer parte del bagaje agroecológico en el sentido de sensibilizar a los agricultores para la toma de decisiones colectivas (E. Murgueitio, 2010, com. pers.; V. Revelo, 2010, com. pers.).

breza o el capital. También se habla de su esencialismo y de desconocer los cuestionamientos locales al desarrollo. Por último se les responsabiliza por idealizar las tradiciones locales y los movimientos sociales dejando de lado su pertenencia a relaciones de poder que las relativiza (Escobar, 2005).

¹¹ Las necesidades que Max Neef identifica son la subsistencia, protección, ocio, afectividad, creatividad, identidad, participación, libertad y comprensión y conocimiento. Éstas operan bajo las categorías existenciales de ser, tener, hacer e interactuar (Max Neef, 1993).

3. El buen vivir de la agroecología radical

En el otro extremo del desarrollo sostenible, y ligado a la idea del postdesarrollo, está el buen vivir. La crítica al desarrollo planteada desde esta concepción filosófica parte de que la cosmovisión indígena es ajena a la linealidad del tiempo, tal como la que está presente en el origen del desarrollo (Acosta, 2008). Pero además del tiempo, otras ideas filosóficas fundamentales del desarrollo: la concepción de la naturaleza como objeto y como recurso, el individuo como la unidad fundamental de la sociedad y la búsqueda de la unidad sin diversidad, son radicalmente opuestas al buen vivir (Restrepo, 2011).

Aunque el desarrollo en su acepción económica solo surge a partir del siglo XX, como noción ontológica, según Dussel, se remonta al siglo XVI (Dussel, 2001, p. 60), época durante la cual se crearon las condiciones económicas, políticas y epistémicas que lo favorecieron. Tales condiciones fueron mantenidas a través de los años por los coletazos de la Revolución Francesa, las campañas de independencia, el proyecto económico de desarrollo al que el discurso del presidente Truman le sirvió de telón de fondo y las propuestas de alternativas de desarrollo, como el desarrollo sustentable y otras. En todas sus acepciones el desarrollo debe ser visto como un mito (Escobar, 2009; Esteva, 1996, 2005; Fernet-Betancourt, 2009; Sachs, 1996; Shiva, 1996b) y no como una descripción de la realidad (Sachs, 1996). Es decir, es una vivencia de orden cultural sobre la que se han ido erigiendo las relaciones norte sur desde hace más de 500 años, que pertenece a la modernidad europea y que busca la subordinación de las otras culturas. El buen vivir, tal como es concebido por el movimiento indígena latinoamericano, debe ser enmarcado dentro de esta idea ontológica del desarrollo, puesto que surge desde la conciencia histórica de opresión y resistencia sobre la que ha crecido este movimiento.

Según apunta Walsh (2010), el buen vivir nos conduce hacia un camino de entendimiento y vivencia del mundo basado en la búsqueda de una vida en comunidad entre todos los saberes, las lógicas, las racionalidades y la naturaleza. Los términos de las relaciones, afirma por su parte Escobar (2009), sufren una transformación radical al establecerse entre sujetos, no entre sujetos y objetos, y vivir y convivir se convierten en sinónimos. La lógica del buen vivir entiende como *condiciones de posibilidad para la realidad plena* (Fernet-Betancourt, 2009) la comunidad y el mutuo necesitarse, mientras que la lógica capitalista los ve como obstáculos que deben ser corregidos. Entender el proceso de vivir como convivencia da lugar a la construcción de *un mundo en el que quepan muchos mundos* y, como afirma Escobar (2009), en el que los procesos democráticos se radicalicen de tal forma que

los gobernantes realmente obedezcan a los pueblos o, como dicen los zapatistas, *que el que mande, mande obedeciendo*.

En otras palabras, el 'buen vivir' da lugar a la celebración de la diversidad cultural y natural y a la construcción política de la sociedad desde abajo. Con la idea del convivir entre sujetos emerge un respeto absoluto por el otro, que no sólo le permite existir, sino tener acceso al control de las posibilidades de su propia existencia (Restrepo, 2011).

Las relaciones de comunidad no son solo entre seres humanos, sino también entre éstos y la naturaleza, que desde la cosmovisión de las comunidades indígenas es vista, afirma Cortez, como *un ente vital capaz de sentir, conocer y actuar* (2009:6).

Si la episteme moderna expulsa a la naturaleza de la historia y encumbra al ser humano como su amo, el buen vivir, afirma Dávalos (2008), reintroduce a la naturaleza en la historia como compañera de comunidad y sujeto de relaciones de reciprocidad. En esta dinámica el ser humano también redefine su papel frente a la naturaleza. No desaparece como sujeto libre, sino que emerge como parte de la comunidad y en relación con ella.

La historia es entendida de este modo, no como la de seres humanos aislados, sino como la de sujetos en comunidad para los que el hacer y el pensar es un ejercicio colectivo y no un privilegio individual (Restrepo, 2011).

4. El estilo de comunicación como artífice de las variaciones agroecológicas

Los sujetos de la agroecología son el resultado de las diferentes tecnologías en las que se educaron. Por lo tanto, la universidad y el ámbito comunitario al que pertenecen ejercen sobre ellos influencias que se expresan en las diferentes maneras en las que los proyectos agroecológicos son implementados. Tal como lo declaran sus principios, la agroecología clásica implica el encuentro de saberes: el conocimiento hegemónico se cruza con el conocimiento vernáculo en busca de respuestas vitales, pero éstas van a tener la impronta de sus protagonistas.

Esto nos permite diferenciar una variante débil que está en consonancia con la universidad corporativa en la que prima la idea de empresa y cliente y se soslaya interculturalidad; y otra variante radical, que se emancipa de la universidad hegemónica y, en este sentido, también de la agroecología clásica, para emprender una propuesta de conocimiento desde abajo, de la mano de la universidad intercultural construida con base en la filosofía del buen vivir –como resistencia

a la universidad kantiana–humboldtiana y a la universidad corporativa–. Cada una de ellas genera su propia interpretación del desarrollo hasta proponer la desaparición del término. Pero estas variantes entre la agroecología débil y la radical están vinculadas además con los estilos de comunicación que se construyen entre los investigadores y agricultores, llamados así en el marco de la agroecología clásica y la débil, y entre los interlocutores interculturales en el marco de la agroecología radical.

El poder de la palabra como conversación encarnada y reflexiva despliega las agencias de los participantes en el encuentro y los sitúa en el mismo escenario de debate donde se disputan las maneras de conocer propias de sus experiencias de vida con lo cual la hegemonía del conocimiento científico se erosiona, en tanto el conocimiento de las comunidades empieza a ser reconocido como tal por los propios protagonistas (Rivera, 2012). Pero la palabra puede centrarse únicamente en el intercambio de información que simplifica la interlocución y abona el terreno para la agroecología débil, que se convierte así en otra tecnología de prácticas agrícolas listas para ser implementadas. Las negociaciones acerca de las necesidades y los deseos de las comunidades se desdibujan insertando el conocimiento vernáculo en el científico, el cual recupera así su hegemonía y apropia prácticas que pueden hacerse universales para ser llevadas de un lugar a otro, a través de programas instrumentales de extensión y transferencia (Rivera, 2012).

La agroecología radical, por su parte, busca que las comunidades recuperen la autonomía y la autoestima que perdieron cuando su palabra quedó ocultada primero por la propagación de una forma de vida y una espiritualidad en nombre de un desarrollo en sentido ontológico y, más adelante, por demostraciones abstractas y expertas en nombre de las versiones económicas y políticas de los desarrollos que se han propuesto.

De acuerdo con Rivera (2012), en la agroecología clásica se destaca la dimensión de la participación reflexionada y activa que le imprime a la conversación el dinamismo particular en el que cada una de estas experiencias se desarrolla. Sin embargo, es la agroecología radical la que hace evidente la puesta en práctica de la conversación al ritmo pausado de la respuesta del otro (Breton & Le Breton, 2009).

Está visto, pues, cómo alrededor de los conocimientos agropecuarios que se intercambian pueden ocurrir aprendizajes interculturales con efectos en los agentes sociales que comparten la experiencia. Al asumir un estilo de comunicación que apela a la conversación personal sobre la vida cotidiana a partir de la dimensión productiva y las expectativas de su transformación, la información, el contenido

pertinente, queda subsumido en la reflexión sobre la práctica que se extiende hasta las condiciones de existencia.

En cambio la tecnología agroecológica, aplicada instrumentalmente¹² es decir, la agroecología débil, pierde de vista el horizonte político de transformación y subsume las asimetrías en las relaciones de poder al aislar el contexto ambiental y social en el cual el predio está situado. Por una parte, deja de lado la necesaria interconexión entre los subsistemas ambientales. Por otra, y ligada a la anterior, si cada finca se sigue considerando como un sistema cerrado la interrelación social y las sinergias para el cambio también se restringen, el sentido de comunidad se resiente y con él las perspectivas del sujeto ecológico de la agroecología (Rivera, 2012).

Las experiencias basadas en esta agroecología débil pretenden reeditar un conocimiento universal, compatible con el del crecimiento económico de mercado¹³. Al “ponerse de moda”, la agroecología se reduce a la aplicación de una técnica o se concibe como instrumento metodológico

para comprender mejor el funcionamiento y la dinámica de los sistemas agrarios y resolver la gran cantidad de problemas técnico-agronómicos que las ciencias agrarias convencionales no han logrado solventar. Esta dimensión restringida que está consiguiendo bastante predicamento en el mundo de la investigación y la docencia como un saber esencialmente académico, carece en absoluto de compromisos socioambientales (Sevilla, 2002:1).

¹² El sentido de lo instrumental en este caso está asociado a la transmisión de información a manera de instrucciones que deben seguirse para conseguir determinados productos con las características deseadas para satisfacer el consumo verde. Son paquetes tecnológicos ya probados. Por lo tanto, el proceso de reflexión existencial que los originó, se invisibiliza y solo queda la promesa del rendimiento económico. Es el caso de algunos productos orgánicos producidos en monocultivos.

¹³ De acuerdo con Jamison (2006), en el marco del movimiento ambiental pueden reconocerse tres tendencias de apropiación del conocimiento. Una que denomina “negocios verdes” y que ha desarrollado un nuevo modo de producción del conocimiento científico para ser comercializado. Otra que ha impulsado áreas de conocimiento especializadas dentro de ciertos campos científicos como la economía ambiental, o la historia ambiental, etc. Y entre estas dos, él propone una tercera que busca mantener abiertos los espacios de mediación entre los activistas y los académicos para trascender los límites disciplinares sin necesidad de ser capturados por el régimen dominante. En ésta, idealmente, se ubica la agroecología que gestiona el conocimiento de manera crítica.

5. Las universidades y sus perspectivas sobre el desarrollo y la agroecología

El movimiento agroecológico encuentra uno de sus nichos más fértiles en la universidad hegemónica debido a la posición crítica que algunos miembros de la comunidad académica asumen frente al discurso científico y a su diálogo con otros saberes¹⁴. La oposición a la hegemonía del conocimiento científico expresada por la agroecología clásica también se traslada a la oposición al conocimiento impartido por la universidad corporativa. En el ámbito del estudio llevado a cabo por Rivera (2012), todos los investigadores expresaron su inconformismo con las maniobras de la agricultura industrial, seguido de una crítica contundente a la academia en la que se formaron, por su actitud de réplica del discurso empresarial, el cual señalaba un solo camino: el de la excelencia calificada según los estándares de ganancia de la agricultura industrializada. Sin embargo, la universidad hegemónica, es tal vez una de las instituciones que más ha contribuido con la construcción y el mantenimiento del proyecto de desarrollo. La universidad kantiana–humboldtiana se ha articulado con el desarrollo y su relación con el estado–nación, mientras que la universidad corporativa lo ha hecho tanto con el desarrollo como con el desarrollo sostenible, ligados a la globalización económica y política.

Dado que la universidad kantiana–humboldtiana logra su legitimación por su articulación con el estado–nación y por lo que hace para mantenerlo y fortalecerlo, una vez éste comienza a debilitarse se empieza a gestar una nueva institución, que Readings (1996) denomina la universidad de la excelencia, pero que también conocemos como la universidad corporativa. Este modelo de universidad que nace en las escuelas de negocios y las empresas de gestión de Estados Unidos, no funciona, afirma Readings (1996, p. 2), como si fuera una empresa, ni sus estudiantes son como clientes, es una empresa y sus estudiantes son clientes. De esta dinámica no solo han dado cuenta los académicos sino también los movimientos sociales, quienes *se han entendido a sí mismos como actores en medio de un proceso de*

¹⁴ Es precisamente la resistencia al estilo de conocimiento impartido por la universidad kantiana–humboldtiana la que hace que la agroecología prospere. Como lo argumenta Rivera (2012), en el encuentro agroecológico entre investigadores y agricultores se ponen en común sujetos que son producto de ciertas tecnologías que los moldearon, entre ellas las disciplinares – esta idea ha sido difundida, entre otros, por Gasché (2010) y Foucault (1979) – debidas a instituciones como la universidad. La ruptura con la disciplina caracteriza a este enfoque que materializa el distanciamiento del molde de las ciencias agropecuarias. Se presenta como una discontinuidad en el conocimiento convencional al que sus seguidores no renuncian sino que lo subvierten mediante la interacción con maneras de conocer no científicas, valoradas desde la experiencia y la comunión con lo local.

liquidación del estado-nación (Restrepo, 2011:105). Es el caso del movimiento indígena latinoamericano.

Desde su consciencia como actores en un mundo en transformación, este movimiento ve que esta manera de cambiar no es el único camino posible, ya que desde hace más de 500 años se ha configurado como un actor que dialoga activamente con los poderes hegemónicos sin perder su voz. Al lado de la globalización neoliberal y su correlato, la universidad corporativa, se ubican aquellos movimientos que buscan democracia, libertad, justicia, dignidad y, algunos de ellos, universidades otras, basadas en el principio de la justicia epistémica y epistemológica. La propuesta del movimiento indígena es la universidad intercultural, en donde se actúa bajo la premisa de que otro mundo y otro conocimiento son posibles.

La universidad hegemónica hunde sus raíces en la colonialidad y la diferencia colonial. Sus transformaciones no hacen sino beneficiar proyectos políticos y económicos que destruyen la vida de las comunidades indígenas, negras, campesinas y de todos aquellos grupos que no nutren el capitalismo y el desarrollo (Restrepo, 2011). La interpelación al desarrollo que algunos académicos (Agostino, 2009) buscan encontrar en la universidad no está viniendo, por tanto, de su realización hegemónica, sino de propuestas interculturales que se oponen a las dinámicas culturales, epistémicas, económicas y políticas, propias del desarrollo, y a las lógicas y prácticas del capitalismo.

La interculturalidad tal como es entendida en Unitierra-Chiapas, una de las principales universidades interculturales de América Latina, tiene dos componentes indisolubles: anticapitalismo y una transformación intercultural del conocimiento. Una metáfora sirve para explicar esta transformación: *es necesario dejar hundir el barco en frente de un archipiélago*¹⁵. Una vez hundido el barco, cada pasajero, es decir, cada uno de los saberes del mundo, debería habitar una isla. Esta división del conocimiento y el anticapitalismo harían posible la interculturalidad. El conocimiento científico no desaparecería, sino que sería el habitante de una de las islas, no el capitán del barco. Para Unitierra la interculturalidad tiene que comenzar con una transformación económica, política, epistémica y epistemológica del mundo. En otras palabras, con un proceso decolonial de desafío a un estado del mundo que se mantiene vivo desde el siglo XVI.

¹⁵ De acuerdo con el coordinador del SIIDAE esta metáfora es del subcomandante Marcos, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

La disyuntiva de dos extremos en la que seguramente hay mucho en medio se plantea entre simplificar la agroecología hasta convertirla en otra tecnología, una idea próxima a la universidad hegemónica o concebirla como una propuesta ética y de renovación de lo político y como experiencia en la que se pone en marcha la justicia en todos sus niveles de realización: la justicia epistémica, social, cultural y económica, enmarcada dentro de los intereses de conocimiento promovidos por los movimientos sociales y ambientales¹⁶ y por la universidad intercultural. Esta última requiere una forma diferente de comprender el mundo y actuar en concordancia, una transformación en las maneras como entendemos y vivimos con la tierra, con los otros, con la economía y con el conocimiento. Y en esta transformación que implica un giro político-epistemológico, la universidad es un pilar fundamental en el que se conservan y legitiman modos de ser generadores de culturas alternativas a las geoculturas del capitalismo y el desarrollo.

6. Bibliografía

ACOSTA, A. (2008) "Buen vivir: una oportunidad para construir", *Debate*, 75, pp. 33-48.

AGOSTINO, A. (2009) "Alternativas al desarrollo en América Latina: ¿qué pueden aportar las universidades?", *América Latina en Movimiento*, 445, pp. 14-17

ALMEIDA, J. (2003) *A Agroecologia entre o Movimento Social e a Domesticação pelo Mercado*. Ensaio da FEE. Fundação de Economia e Estatística Siegfried Emanuel Heuser, 24 (2), pp. 499-520. Porto Alegre

ALTIERI, M. (2009) "El estado del arte de la agroecología: revisando avances y desafíos". En: ALTIERI, M. ed. *Vertientes del pensamiento agroecológico. Fundamentos y aplicaciones*, Medellín, SOCLA. Disponible en : www.agroeco.org/socla [Acceso: 19 de mayo de 2013].

ALTIERI, M & A. YURJEVICH. (1991) La Agroecología y el Desarrollo Rural Sostenible en América Latina. *Revista de CLADES*. Disponible en : <http://www.clades.cl/revistas/1/rev1art3.htm> [Acceso: 19 de mayo de 2013].

¹⁶ Tal como propone Almeida (2003).

BRETON, P. y LE BRETON, D. (2009) *El silencio y la palabra contra los excesos de la comunicación*. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

CASTRO, S. (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños*. [En línea] Popayán: Universidad del Cauca & instituto pensar de la Universidad Javeriana. Disponible en: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulos/biblioteca2.php?IdDocumento=0518> [Acceso: 15 de noviembre de 2009].

CORTEZ, D. (2009) (Manuscrito) *Genealogía del "buen vivir" en la nueva constitución ecuatoriana*. Ponencia presentada en el VIII International Congress for Intercultural Philosophy. Good life as humanized life. Concepts of good life in different cultures and their meanings for politics and societies today, Seoul, Ewha Womans University.

DÁVALOS, P. (2008) "Reflexiones sobre el *sumak kawsay* (el buen vivir) y las teorías del desarrollo". Disponible en: *América latina en movimiento* <http://alainet.org/active/25617&lang=es> [Acceso: 1 de mayo de 2013].

DUSSEL, E. (2001) "Etnocentrismo y modernidad: Introducción a las lecturas de Frankfurt". En: W. MIGNOLO, ed. *Cosmopolitismo y geopolítica del conocimiento: El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, pp. 57–70.

ESCHENHAGEN, M. (2007) "La educación ambiental superior en América Latina: una evaluación de la oferta de posgrados ambientales". *THEOMAI*, 16, pp. 87–107.

ESCOBAR, A. (2005) "El postdesarrollo como concepto y práctica social". En: MATO D. coord. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17–31.

ESCOBAR, A. (2009) "Una Minga para el Postdesarrollo", *América Latina en Movimiento*, 445, pp. 26–30.

ESTEVA, G. (1996) "Desarrollo". En: W. SACHS ed. *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* [en línea]. Disponible en: http://p-zutter.net/mediapool/54/542579/data/cultivar_diversidad/DiccionarioDelDesarrollo-completo.pdf. Perú: Pratec, pp. 52–78 [Acceso: 1 de mayo de 2013].

ESTEVA, G. (2005) Interview with Gustavo Esteva: The Society of the Different. Part 1: The Center of the World. *Inmotion Magazin*. http://www.inmotionmagazine.com/global/gest_int_1.html [Acceso: 1 de mayo de 2013].

FORNET-BETANCOURT, R., (2009) *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aachen: Verlag Mainz.

FOUCAULT, M. (1979) *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.

García, E. (2005) "¿Se hablará de sustentabilidad después del desarrollo?" En: ARIÑO, A. ed. *Las encrucijadas de la diversidad cultural*. Madrid, CIS, pp. 279–310.

GASCHÉ, J. (2010) "¿Qué son "saberes" o "conocimientos" indígenas, y qué hay que entender por diálogo?" En PÉREZ, C. & ECHEVERRI, J. A. eds. *Memorias. Primer Encuentro Amazónico de Diálogo de Saberes*. Noviembre 10 al 12 de 2008. Leticia, Editorial Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, pp. 17–31.

JAMISON, A. (2006) "Social Movements and Science: Cultural Appropriations of Cognitive Practice". *Science as a Culture*, 1, pp. 45–59.

MACÍAS, H., TÉLLEZ, O., DÁVILA, P. y CASAS, A. (2006) *Ciencias*, 81, pp. 20–31.

MASULLO, J. (2010) *El desarrollo como discurso y el crecimiento como mito*. Tesis de grado obtenida no publicada. Bogotá, Universidad Javeriana.

MAX NEEF, M. (1993) *Desarrollo a escala humana*. Barcelona, Icaria.

NAZAREA, V. (2006) "Local Knowledge and memory in biodiversity conservation", *Annual Review of Anthropology*, 35, pp. 317–335.

RESTREPO, P. (2011) *Justicia epistémica y epistemología intercultural: una propuesta desde Unitierra*, Chiapas. Tesis doctoral.

RIVERA, C. (En prensa) *La participación que hace la diferencia*. Memorias. Encuentro Nacional de Investigación en Comunicación. XIX Cátedra Unesco de Comunicación. Bogotá: Universidad Javeriana. Octubre 24 al 26 de 2012.

SACHS, W., (1996) "Introducción" En: W. SACHS ed. *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder*. Perú: Pratec. pp. 1–7. Disponible en: http://p-zutter.net/mediapool/54/542579/data/cultivar_diversidad/DiccionarioDelDesarrollo-completo.pdf. [Acceso: 1 de mayo de 2013].

SACHS, W. (1998) "La anatomía política del desarrollo sostenible". En: ÁLVAREZ, C. & CÁRDENAS, M. eds. *La gallina de los huevos de oro: debate sobre el concepto de desarrollo sostenible*. Bogotá, CEREC, pp. 15–43.

SEVILLA, E. (2002) "Agroecología y Desarrollo Rural Sustentable: una propuesta desde Latino América". En: SARANDON, S. ed. *Agroecología, el camino hacia la Agricultura Sustentable*. Buenos Aires, Ediciones Científicas Americanas, pp. 57–81.

SEVILLA, E. (2006) *De la Sociología Rural a la Agroecología*. Barcelona: Icaria editorial.

SHIVA, V. (1996a) *Future of our seeds, future of our farmers: agricultural biodiversity, intellectual property rights and farmers' rights* (Fotocopia s.d.)

SHIVA, V. (1996b) "Recurso". En: W. SACHS ed. *Diccionario del desarrollo: Una guía del conocimiento como poder* [en línea]. Disponible en: http://p-zutter.net/media-pool/54/542579/data/cultivar_diversidad/DiccionarioDelDesarrollo-completo.pdf. Perú, Pratec, pp. 319–336 [Acceso: mayo 1 de 2013].

TOLEDO, V. (2000) "Universidad y sociedad sustentable, una propuesta para el nuevo milenio" *Tópicos en Educación Ambiental*, 2, 5, pp. 7 – 20.

WALLERSTEIN, I., (2010) *Contradictions in the Latin American Left*. Commentary No. 287. [En línea] Fernand Braudel Center. Disponible en: <http://www.iwallerstein.com/contradictions-in-the-latin-american-left/> [Acceso: mayo 1 de 2013].

WALSH, C., (2010) "Development as Buen Vivir: institutional arrangements and (de) colonial entanglements", *Development*, 53(1), pp. 15–21. Disponible en: <http://trinity.duke.edu/globalstudies/wp-content/uploads/2010/02/UF3-Walsh-pdf.pdf> [Acceso: mayo 1 de 2013].

WCED (1987). *Our common future*. Oxford: University Press.