

AGROECOLOGÍA Y ECOFEMINISMO PARA DESCOLONIZAR Y DESPATRIARCALIZAR LA ALIMENTACIÓN GLOBALIZADA

AGROECOLOGY AND ECOFEMINISM TO DECOLONIZE AND DEPATRIARCHALIZE GLOBAL FOOD

Pérez Neira, David
Universidad Pablo de Olavide
[dpernei@upo.es]

Soler Montiel, Marta
Universidad de Sevilla
[msoler@us.es]

Recibido: octubre de 2013
Aceptado: diciembre de 2013

Palabras clave: Ecofeminismo, Agroecología, recampesinización ecofeminista, alimentación sostenible, pensamiento decolonial.

Keywords: Ecofeminism, agroecology, repeasantization, sustainable feeding/food, decolonial thinking.

Resumen: La alimentación es una actividad cotidiana imprescindible para la vida y cargada de significados que refleja y reproduce las relaciones socioeconómicas y políticas de una sociedad. La materialidad de la alimentación actual en la globalización se construye en el imaginario colectivo dominante a partir de tres sesgos fundamentales de la mirada occidental: el antropocentrismo, el etnocentrismo y androcentrismo propios de la patriarcalidad/colonialidad del poder/saber/ser. Este trabajo pretende establecer un diálogo crítico entre la agroecología, los feminismos y la teoría decolonial aplicado al análisis del imaginario alimentario hegemónico con el objetivo de pensar, desde una perspectiva crítica-fronteriza, premisas culturales alternativas que contribuyan a la construcción de propuestas alimentarias sostenibles y justas que superen los tres sesgos fundamentales de la mirada occidental (pre)dominante.

Abstract: Eating is a daily activity that is both essential to life and loaded with meanings that reflect and reproduce the socioeconomic and political relations within a society. The materiality of food in the globalised world is built, in the dominant collective imagery, on three fundamental biases of the Western view: the anthropocentrism, ethnocentrism and androcentrism constitutive of the patriarchy/coloniality of power/knowledge/being. This work aims at establishing a critical dialogue between agroecology, the feminisms perspective and the decolonial theory on the analysis of hegemonic food imagery with the purpose of thinking, from a critical and borderland theory, alternative cultural premises that can contribute to the construction of sustainable and fair food proposals capable of overcoming the three fundamental biases of the (pre)dominating Western view.

I. Alimentación, crisis global y pensamiento decolonial: la necesidad de alternativas epistemológicas

La crisis alimentaria es una más de las múltiples manifestaciones de la crisis global actual. Asistimos al fracaso de los mecanismos de organización social para atender las necesidades básicas humanas de los países industrializados occidentales basados en la dinámica competitiva de los mercados. La crisis económica se une a la social y medioambiental poniendo de manifiesto que asistimos a una crisis civilizatoria de escala planetaria (Toledo, 1992). Las interpretaciones y propuestas de alternativas son múltiples, pero en su mayoría se realizan desde las premisas epistemológicas y culturales dominantes en el mundo occidental. El pensamiento decolonial y depatriarcal centra el análisis en las cuestiones epistemológicas y las cosmovisiones que sustentan las materialidades y las hacen posibles. Desde este paradigma-otro se apunta la incapacidad que tiene el pensamiento moderno/occidental de entender la complejidad de esta crisis planetaria que está estrechamente relacionada con la miopía estructural de los paradigmas y saberes (pre)dominantes construidos alrededor del pensamiento científico convencional¹. Entender la

1. La idea de lo “(pre)dominante” estará presente a lo largo del texto en un doble sentido. Por un lado, partimos de la premisa que la hegemonía de las lógicas y los conceptos nunca es dominante en términos absolutos, siempre existen multiplicidad de significados, resistencias, convivencias y resignificaciones mutuas entre diferentes posiciones. Por otro, no se trata de buscar la “verdad” del significado de los conceptos y las lógicas en sí mismas, más bien, se trata de entender desde una

dimensión epistemológica de la crisis y la crisis de la epistemología moderna resulta fundamental para comprender las causas históricas de la presente situación, pero sobre todo, constituye una necesidad de futuro de los pueblos, las culturas y las personas.

Es posible diferenciar al menos tres aspectos fundamentales de la crisis epistemológica occidental. El primer aspecto interno hace referencia a los propios principios básicos de organización conocimiento moderno en un sentido paradigmático, es decir, la crisis de percepción (Capra, 1986 y Morin, 1981). El segundo aspecto externo se refiere a los términos en los que se establece el diálogo entre el conocimiento moderno y el resto de los conocimientos existentes, es decir, la violencia epistémica que subyace a la cosmovisión occidental (Spivak, 2011). El tercer aspecto es la interrelación entre los dos aspectos anteriores que abre la puerta a explorar las relaciones entre el poder y el saber en la construcción de las realidades, las subjetividades, las emocionalidades, las creencias (Foucault, 1976 y Wash et al. 2002), en definitiva, las cosmovisiones que movilizan el mundo humano.

En la práctica y en la teoría, la mirada occidental moderna se ha construido en base a tres sesgos fundamentales del poder/dominación/subjetivación que impregnan nuestras cosmovisiones y creencias más profundas: el antropocentrismo, el etnocentrismo y el androcentrismo. En concreto, la articulación de estos tres sesgos en torno a lo agroalimentario roba a los territorios y los pueblos su soberanía

perspectiva compleja cuales han sido los discursos y las prácticas que se han escondido/justificado tras esas lógicas y esos conceptos desechando definiciones sustancialistas y ahistóricas.

alimentaria, tejiendo sutiles cadenas de subordinación tanto en lo material como en lo simbólico que van desde los platos de comida cotidiana, a los espacios de trabajo y de vida, en el campo o la ciudad. De esta forma se configuran y legitiman unas premisas culturales inconscientes que configuran como se piensa, se define, se clasifica y se debe sentir el mundo conforme a un patrón de poder global articulado en torno a la patriarcalidad/colonialidad del poder/saber/ser (Quijano, 2000 y Lugones, 2011).

El objetivo de este trabajo es realizar una reflexión epistemológica crítica sobre como los tres sesgos antes apuntados configuran la alimentación moderna dominante en la globalización, así como apuntar premisas epistemológicas alternativas para la construcción de una alimentación sostenible y justa a partir de los aportes teóricos de la agroecología, los feminismos, en especial el ecofeminismo², y la teoría decolonial. Se pretende hacer una contribución a seguir pensando la intersección de las múltiples heterarquías de poder/dominación/resistencia que atraviesan los discursos y que a su vez alimentan las prácticas (y viceversa) como premisa para avanzar en la construcción de modelos agroalimentarios alternativos como requisito indispensable para esos “otros mundos posibles” que pongan la vida de las personas y la naturaleza en el centro de interés (Puleo, 2011) a favor de esos paradigmas en construcción en tor-

2. Dentro del propio ecofeminismo existe una gran diversidad de posicionamientos y “corrientes”: desde los ecofeminismos más “esencialistas” y espirituales, a aquellos más constructivistas, socialistas o anarquistas. Para profundizar sobre las corrientes dentro del ecofeminismo y sobre el ecofeminismo en sí mismo consultar Puleo (2011).

no al “buen vivir” y la sostenibilidad de la vida (Orozco, 2013).

El texto se estructura en cuatro epígrafes. En un primer epígrafe, se exponen las premisas teóricas fundamentales del trabajo que relacionan la noción de colonialidad y patriarcalidad del poder/saber/ser con propuestas feministas y ecologistas. En un segundo epígrafe, a partir de las premisas previas, se deconstruyen los tres sesgos fundamentales de la mirada occidental predominante en lo alimentarios. En un tercer epígrafe se apuntan los fundamentos del pensamiento-otro para la construcción de alternativas que se relacionarán con las propuestas de la agroecología y el ecofeminismo para el caso de la alimentación en el cuarto y último epígrafe.

2. La propuesta decolonial y depatriarcal ante la crisis epistémica y del poder/saber/ser como premisa para el análisis de lo alimentario

Los conceptos de crisis epistémica y crisis de percepción pueden ser considerados equivalentes en alusión al fracaso en las formas de comprender el mundo que no son nunca neutras en términos ético/políticos (Cembranos et al., 2011). Partimos de la premisa de que vivimos una crisis epistémica en occidente que nos afecta a nuestra percepción del mundo en general y de lo agroalimentario en concreto. En un sentido paradigmático los principios organizadores del conocimiento moderno están basados en una inteligencia parcelaria y racional heredera del mecanicismo y reduccionismo cartesiano que quiebra la complejidad del mundo, unidimensio-

nando la multidimensión. Este separatismo radical fue el origen de las disciplinas científicas que aíslan las cuestiones sociales, de las económicas, de las ecológicas; las ciencias sociales de las naturales; la propia ciencia del arte, de los sentimientos y de la ética y a su vez de la política... produciendo compartimentos estancos de realidad que apenas dialogan entre sí y niegan su coexistencia (Morín, 1981). De esta forma, cuanto más multidimensionales sean los problemas/desigualdades y las crisis a abordar, mayor será la incapacidad de articular la multidimensión: "Incapaz de considerar el contexto y el complejo planetario, la inteligencia ciega se convierte en inconsciente y en irresponsable" (Morín, 1999).

Más allá de este problema interno de simplificación y parcelación racionalista, la crisis epistémica implica poner de manifiesto que existe una pluriversidad de cosmovisiones para ver/sentir el mundo más allá de la monocultura de los paradigmas eurocentrados (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Las formas de diálogo de la ciencia "moderna" con el resto de formas de conocimiento ha seguido un modelo de negación/apropiación. Es decir, a lo largo de la historia el pensamiento científico se ha construido en paralelo a la invisibilización, minusvaloración y desprecio de todos los conocimientos, saberes, filosofías y cosmovisiones que no estén moldeados y producidos por los patrones de la ciencia y los discursos expertos (Walsh, 2007), a la par que se ha apropiado de aquellos que han servido a sus propios intereses³.

Desde una perspectiva del análisis que complejiza las relaciones existentes entre

el poder y el saber, la teoría de la colonialidad del poder introducida por Aníbal Quijano es una propuesta epistemológica que invita a pensar la modernidad como un sistema de dominación global capitalista donde la clasificación racial y étnica de la población operan a diferentes niveles y escalas. La colonialidad del poder y sus efectos no son una mera desviación de la modernidad sino algo constitutivo al proyecto de modernidad/colonialidad que se articula en un espacio de relaciones de explotación-dominación-conflicto a escala mundial. Este sistema global ha provocado la racialización jerarquizada de ciertos grupos y personas y la disputa por el control de los cinco ámbitos básicos de existencia humana (Quijano, 2000): (1) el sexo; (2) el trabajo; (3) la subjetividad/intersubjetividad; (4) la autoridad colectiva y (5) las relaciones con las demás formas de vida (universo/naturaleza), tanto en términos de recursos como de productos mediante la articulación geopolítica de los territorios y la estratificación en clases sociales diferenciadas/racializadas distribuidas a lo largo del sistema-mundo/colonial.

La colonialidad del poder se articula con la colonialidad del saber y del ser en las que se enfatizan la dimensión epistemológica y ontológica de la colonialidad (Lander 2000 y Maldonado Torres, 2007). En la línea apuntada anteriormente, la colonialidad del saber hace referencia a la folclorización de los patrones de expresión, conocimiento, lenguajes y significados de las poblaciones dominadas. Esta colonialidad supone una arrogancia epistémica de la ciencia moderna hacia otras formas de ver el mundo bajo el discurso de la universalidad y neutralidad científica, y obvia, interesadamente⁴, que cualquier conoci-

3. Uno de los casos más evidentes es la biopiratería (Shiva, 2001).

4. Entiéndase en el sentido del "interés por el desinterés" elaborado por Bourdieu (1997).

miento está irremediabilmente geo y corpolíticamente situado en las relaciones de poder (Haraway, 1995 y Grosfoguel, 2006). La colonialidad del Ser resalta el control y la producción de la subjetividad, la sexualidad, las identidades... jerarquizando y deshumanizando las experiencias vividas de determinadas poblaciones donde las europeas se sitúan en la posición de superiores/dominantes y los no-europeos en la posición de inferiores/dominados (Maldonado Torres, 2007). Este giro en la forma de analizar las relaciones entre el saber y el poder/dominación/subjetivación ofrece un marco privilegiado en el análisis de la producción de las formas de control y dominación simbólica y epistemológica⁵ en torno a las categorías de raza y racismo como algo inherente en los procesos de expansión del capitalismo global y construcción de la modernidad/colonialidad (Mignolo, 2003).

Sin embargo, y siguiendo a Curriel (2007), a pesar de que en el propio enfoque decolonial se destaca el cuerpo y el sexo como espacios donde se ejerce la dominación refundida en clasificaciones raciales, dichas elaboraciones resultan ser a priori insuficientes. Mendoza (2010) se pregunta en qué medida las nuevas propuestas epistemológicas en torno a la colonialidad incorporan los planteamientos/reivindicaciones feministas y la cuestión de los géneros y qué lugar ocupan las mujeres en la cons-

5. La violencia simbólica es aquella que arranca sumisiones que ni siquiera son conceptualizadas como tales por las personas que las sufren, y tampoco por aquellas que la ejercen, ya que están basadas en experiencias colectivas y creencias inculcadas compartidas. Mediante dominación simbólica las relaciones de sumisión se pueden convertir en relaciones afectivas en las cuales se puede llegar a amar y querer aquello que te subordina e inferioriza como condición de existencia (Bourdieu, 1997).

trucción de las epistemologías decoloniales. Es necesario por tanto, problematizar y complejizar el propio concepto de colonialidad del poder/saber/ser desde posiciones feministas. La colonialidad de la raza debe ser pensada de forma interseccional con la colonialidad del género y la sexualidad (y la clase) siendo estas categorías que no operan de forma universal, estable y descontextualizada (Lugones 2008). Si partimos de diferentes regímenes de patriarcado que coexisten con el colonialismo, y que el colonialismo es en sí mismo un producto patriarcal, resulta evidente la necesidad de una despatriarcalización del pensamiento, la epistemología, la economía y la política (Chavez et al., 2011). Como apunta María Galindo (2011) “no se puede descolonizar sin despatriarcalizar”.

Por último, señalar que la patriarcalidad/colonialidad del poder/saber no se articula como patrón de dominación global de las personas, sino que también se extiende al resto de especies no humanas y a la naturaleza en su conjunto⁶. La patriarcalidad/colonialidad de la naturaleza constituye una dimensión fundamental a la hora de entender las relaciones de dominación/explotación en lo local y en lo global desde una perspectiva compleja y de pluriversidad epistémica. La idea de control de lo “no humano” constituye un mandato fuertemente arraigado en el pensamiento/saber moderno y tiene un calado extremadamente profundo en la construcción de la idea de “modernidad”. Según, Max Neef (1984, 43) este mandato se encuentra en la propia “esencia” de la cultura occidental/cristiana y se expresa a través del “mito originario” recogido

6. Sin olvidar que la propia noción de “naturaleza” constituye así mismo un concepto colonizado y patriarcalizado.

en el Libro del Génesis de la Biblia en el cual, Dios, después de crear al hombre y la mujer (¿blancos?) los bendijo diciendo: “Creced y multiplicaos, llenad la tierra y dominadla”.

Partimos pues de considerar la cosmovisión occidental como una entre otras múltiples cosmovisiones existentes y posibles, aunque (pre)dominante respecto a las otras subordinadas y negadas. La cosmovisión occidental coloniza las mentes y las formas de sentir, comprender y construir los mundos. La crisis global es muestra de que la cosmovisión occidental es una cosmovisión en crisis que necesita ser deconstruida, problematizada y reformulada en sus distintas manifestaciones y dimensiones, a la par que es necesario el diálogo y la convivencia igualitaria en la pluriversidad epistémica.

3. La visión patriarcal/colonial de la alimentación

La alimentación es una actividad cotidiana imprescindible para la vida, cargada de significados que refleja y reproduce las relaciones socioeconómicas y políticas de una sociedad concreta. Está, como toda actividad social en el mundo occidental, producida y organizada por la patriarcalidad/colonialidad del poder/saber/ser. Esta lógica (pre)dominante piensa y organiza el mundo en términos duales en base a categorías homogéneas, separables, contrapuestas y ordenadas jerárquicamente en términos de valor (Lugones, 2011). Entender los mecanismos de lógica “categorial” es fundamental para comprender como la mirada occidental construye las intersecciones entre la etnicidad, sexo-género, clases sociales, y las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza.

Analizamos a continuación como los tres sesgos fundamentales de la mirada occidental afectan al mundo agroalimentario. El antropocentrismo se basa en el dualismo cultura/naturaleza; mientras que etnocentrismo parte de los pares moderno/no moderno, desarrollo/atraso, humano/no humano (o sub-humano) y el androcenrismo de los dualismos asociados a lo masculino/femenino, público/privado y razón/emoción entre otros. Todos estos dualismos son constitutivos entre sí y (re) producen una compleja matriz de relaciones de poder/dominación/resistencia que naturaliza y normaliza los privilegios de las personas favorecidas también en lo más concreto y cotidiano de la vida humana como es la alimentación en su dimensión simbólica y material.

3.a. El etnocentrismo en lo agroalimentario

El etnocentrismo occidental construye las demás culturas y pueblos como inferiores (Sousa Santos, 2009). Los seres humanos necesitamos pertenecer a un grupo socio-cultural de referencia. La identidad, como condición existencial del sujeto, requiere de la construcción de un “otro” u “otra” bajo un doble principio de inclusión y exclusión. El sesgo etnocéntrico occidental y la capacidad de imposición de cosmovisiones identifica el grupo de *diferentes* como *desiguales*. El “otro” u “otra” construido culturalmente como inferior es susceptible de ser dominado y utilizado para servir a fines ajenos.

En el mundo occidental el sesgo etnocéntrico se articula generando simultáneamente una otredad/constitutiva “exterior” y una otredad “interior” que, aunque occidental, no responde al modelo sociocul-

tural dominante fuertemente marcado por una componente de estatus (clase). Las y los “otros” no occidentales, son percibidos y contruidos como “salvajes” o como no desarrollados, como no-modernos, asimilados a la naturaleza⁷ y ubicados en la “zona del no ser”, en contraposición a un “nosotros” desarrollados y modernos situados en la “zona del ser” (Fanon, 2010). Simultáneamente, la construcción de las y los “otros interiores”⁸ implica una jerarquización sociocultural interna que se construye asumiendo una centralidad cultural, un “nosotros”, interiorizado como superior que se proyecta como modelo de decencia y deseabilidad, como referente ético y material de modo de vida. Esta centralidad cultural occidental, el “yo imperial” (Grosfoguel, 2011), se construye en torno al mundo urbano del empleo y el estatus de clase burgués, y que se complejiza con las jerarquías sociales de raza (blanca), orientación sexual (heterosexual), de opción religiosa (cristina) y de sexo-género (por supuesto varón/hombre).

El etnocentrismo occidental impregna nuestra concepción de lo agroalimentario tanto en el espacio de lo rural donde se generan los alimentos como en el espacio del consumo, habitualmente urbano. Cultivar y elaborar los propios alimentos, así como cocinarlos para alimentar, son concebidas desde la mirada (pre)

7. Así el sesgo antropocéntrico ha servido históricamente como legitimación cultural para consolidar el sesgo etnocéntrico que a menudo es ocultado y negado, no así el primero.

8. Las otras y los otros internos son todas las personas que escapan a la normatividad occidental dominante: las clases trabajadoras populares, las y los inmigrantes, las y los campesinos, así como toda persona que se “desvía” de la normatividad sexual impuesta por el heteropatriarcado.

dominante como actividades sin valor y despreciables económica y socialmente, preferiblemente realizadas por otros y otras categorizadas como inferiores. Esta concepción es parte fundamental del sustrato cultural que acompaña y refuerza el cambio hacia la industrialización agroganadera en el mundo rural y hacia la industrialización doméstica en las cocinas de los hogares, es decir, que invita a la “modernización” frente al “atraso”. La alimentación se industrializa y mercantiliza en todas sus fases a medida que el *qué se come, dónde se come y con quien se come* se consolidan como signos de distinción en nuestras sociedades opulentas (Bourdieu, 1988).

El campesinado es construido como un “otro interno” del mundo occidental⁹ que históricamente ha sido responsable de alimentar a las sociedades con una organización sociocultural y económica propia (Chayanov, 1974). La retórica del desarrollo identifica el modo de vida occidental como modelo cultural y material no sólo deseable si no superior, donde la mayor parte de la población mundial es mirada como subdesarrollada y, por tanto, sus formas de vidas como inadecuadas (Sachs, 1996), rozando la no-humanidad. El discurso del desarrollo entendido como parte de la colonialidad/patriarcalidad del poder/saber/ser en las zonas rurales sigue impulsando la industrialización agroganadera contra las formas campesinas ba-

9. Así mismo, el campesinado también es construido como “otro externo” situado en la “zona del no ser” siendo sus formas de opresión cuantitativa y cualitativamente diferentes en grado e intensidad que en la “zona del ser” debido a las diferencias patriarcales/coloniales de los sujetos y colectivos implicados. Entender estas diferencias patriarcales/coloniales implica entender que las estrategias de lucha y transformación deben ser también diferenciales (Grosfoguel, 2012).

sadas en el manejo de la biodiversidad. Las comunidades campesinas, desarticuladas, se han ido convirtiendo/empujando paulatinamente en abastecedoras de materia prima para la industria de transformación y en un mercado para las industrias de insumos, desempeñando un papel subordinado imprescindible para financiar el proceso de crecimiento urbano e industrial. Simultáneamente la retórica del desarrollo impulsa cambios en las dietas y pautas de consumo alimentario, en el campo y la ciudad. Se abandonan las dietas mayoritariamente vegetarianas adaptadas a la temporalidad y los alimentos de producción local para pasar a dietas crecientemente dependientes de la proteína animal, con abundancia de carne, lácteos y huevos, así como de alimentos industriales que profundizan en la colonización de la naturaleza articulando y subordinando territorios a intereses capitalistas y patriarcales.

3.b. El androcentrismo en lo agroalimentario

Históricamente se ha impuesto desde occidente una organización sociocultural y político-económica orientada por las vivencias y necesidades de los varones heterosexuales de las clases dominantes forzosamente universalizadas. Los paralelismos simbólicos femenino-naturaleza-emoción y masculino-cultura-razón legitiman la apropiación y explotación de lo socialmente construido como femenino, ocultándose el androcentrismo tras el ampliamente aceptado antropocentrismo occidental (Mellor, 2000).

El sesgo androcéntrico desprecia e invisibiliza los trabajos domésticos, identificados como femeninos y realizados mayo-

ritariamente por mujeres¹⁰. Cocinar, hacer la compra, elegir las comidas cuidando la diversidad de la dieta y el equilibrio nutricional, alimentar... son tareas “femeninas” fundamentales para el sostenimiento de la vida, despreciadas por la mirada occidental. En la división generizada del trabajo patriarcal, sólo el trabajo remunerado en el mercado se concibe como realmente “productivo” y se adscribe prioritariamente a los hombres que pueden tener acceso al mismo mientras las mujeres se hacen responsables mayoritariamente de los trabajos invisibilizados, considerados “improductivos”. Se desvaloriza el mundo doméstico en tanto que femenino pese a que en él se desarrollan actividades fundamentales e indispensables para la sostenibilidad de la vida (Carrasco, 1999).

Este sesgo androcéntrico se ha traducido en presiones culturales y materiales para abandonar e industrializar la alimentación doméstica. En contextos modernos, la falta de reparto del trabajo en el espacio de lo doméstico y cuidado, ha exigido que las mujeres dediquen menos tiempo a las tareas de alimentación, en lugar de socializarlo equitativamente. Esto ha sido posible gracias a la incorporación de electrodomésticos y del cambio en la propia alimentación hacia una comida congelada, prefabricada, instantánea e industrializada. Es más, la externalización de este tipo de trabajos y responsabilidades constituye, cada vez más en nuestras sociedades, un símbolo de prestigio, como es por ejemplo el tener servicio doméstico o el comer fuera de casa en restaurantes. Esta externalización de trabajos, y responsabilidades en torno al cuidado,

10. La no asunción equitativa de estos trabajos y cuidados por parte de los varones es una de las formas de privilegio y violencia estructural más “disculpada” por nuestra cultura occidental.

está generando lo que desde la economía feminista se ha denominado las cadenas globales de cuidados, entendidas éstas como “cadenas de dimensiones transnacionales que se conforman con el objetivo de sostener cotidianamente la vida, y en las que los hogares se transfieren trabajos de cuidados de unos a otros en base a ejes de poder, entre los que cabe destacar el género, la etnia, la clase social y el lugar de procedencia” (Orozco, 2007, 4).

En la medida que las comunidades campesinas orientan su actividad prioritariamente a la estabilidad y reproducción social, siendo central la atención de necesidades básicas, y limitando la dependencia del mercado, la mirada occidental las infravalora por una asimilación “inconsciente” con lo femenino. Así, de forma indirecta, el desprecio por lo campesino también se refuerza por el sesgo androcéntrico. Del mismo modo, dentro de la categoría del “campesinado” el androcentrismo y el etnocentrismo occidental refuerzan su poder opresivo negando la visibilización, la legitimidad, la autoridad y la voz de aquellas personas categorizadas como mujeres (Bidaseca y Vázquez, 2010).

3.c. El antropocentrismo en lo agroalimentario

Con el advenimiento de la modernidad, las sociedades occidentalizadas empezaron a perder su concepción organicista del mundo para avanzar hacia una cosmovisión que las coloca en el centro con capacidad y legitimidad para dominar la naturaleza (Naredo, 2003). El sesgo antropocéntrico crea un “*otro*” o una “*otra ecológica*” al concebir ontológicamente la naturaleza como separada, ajena e infe-

rior y, por tanto, como algo a dominar y explotar partiendo del dualismo naturaleza/cultura. Hemos perdido la capacidad psicoemocional de empatía, simpatía y compasión con los otros y las otras no humanas, rompiéndose así los límites éticos para la destrucción de la naturaleza y los animales no humanos (Riechmann, 2004).

La utilización instrumentalizada y “sacralizada” de la ciencia al servicio de una mirada que ignora los límites biofísicos permite la generalización de una dinámica económica basada en el crecimiento que requiere la extracción creciente de energía y materiales y la generación de residuos al servicio de los beneficios monetarios en el mercado. Así mismo, hemos desarrollado una concepción puramente utilitarista e instrumental de la naturaleza y de los animales no humanos, como si su único sentido de existencia fuese el servir a nuestros deseos y caprichos.

La industrialización agroalimentaria, tanto la generalización de la revolución verde en el campo como la mercantilización industrial en masa de los alimentos, es facilitada por esta lógica antropocéntrica del crecimiento económico. Alimentarse es cada vez más una actividad dependiente del mercado a costa de la destrucción de los agroecosistemas y sobreexplotación de los animales. Agricultores/as y ganaderos/as dependen de la compra de insumos industriales a empresas multinacionales e incorporan lógicas y manejos productivistas que agreden el medio natural (Toledo, 1993). Para alimentarnos acudimos a supermercados y restaurantes donde se consumen alimentos exóticos, enlatados, congelados, precocinados... que han recorrido largas distancias y de los que se ignora quién, dónde y cómo han sido producidos y elaborados. A su vez, comer es

cada vez más un acto ostentoso vinculado tanto a las dietas basadas en proteína animal como a las dietas “gourmet” de acceso privilegiado símbolo de estatus social. Y donde la colonialidad/patriarcalidad de la naturaleza pone a disposición de una minoría, países enriquecidos y élites de los países empobrecidos la mayoría de los recursos naturales y ecosistemas¹¹ a costa de la desestructuración de los territorios y los pueblos que en ellos conviven.

4. Epistemologías desde los márgenes y paradigmas-otros para la construcción de alternativas a la crisis global

Las propuestas en torno a la idea del giro decolonial/patriarcal dan cuenta del carácter trans-fronterizo de los proyectos político/epistémicos que pretenden (re) construir y avanzar hacia otras formas de saber/ser movidos por una ética radical de liberación (Dussel, 1998), y por lo tanto, de “hacer-vida” más allá del modelo hegemónico de la modernidad/colonialidad/patriarcalidad. Las lógicas opresivas inherentes a este modelo jerarquizan personas, culturas, prácticas y saberes. Desde el “yo imperial” (masculino, blanco, burgués, heterosexual, joven, urbano, racional...) ¹² se define al otro o la otra

11. El análisis de la Huella Ecológica de las Naciones pone de manifiesto que si todo el mundo tuviese la misma capacidad de apropiarse de superficie ecológicamente productiva medida a través del indicador de la Huella Ecológica harían falta 4,5 planetas. Para el caso del Estado español serían “tan solo” 3. Véase: <http://www.footprintnetwork.org/en/index.php/GFN/>

12. Es importante avanzar hacia un conocimiento que comprenda la interseccionalidad de las dife-

como diferente/inferior y a sí mismo como modelo de universalidad y sinónimo a lo deseable¹³. De esta forma, ¿qué opciones le quedan a una persona y sus formas de vida que ha sido heterodesignada como “otra inferior”?

A la pregunta anteriormente planteada, Mignolo (2011) afirma que las personas categorizadas como inferiores tienen pocas salidas. O bien aceptan su inferioridad, o bien deben esforzarse para alcanzar y demostrar que son “seres humanos” iguales al “yo imperial”. Esta segunda opción implica un proceso de lucha y asimilación a la norma establecida. En ambas opciones se trata de “aceptar la humillación de ser inferior a quienes decidían que debías, o bien mantenerte como inferior, o bien asimilarte. Y asimilarte significa aceptar tu inferioridad y resignarte a jugar un juego que no es tuyo, sino que te ha sido impuesto. La tercera opción es el pensamiento y la epistemología fronterizos” (ib., p.2).

El pensamiento fronterizo aborda la cuestión del diálogo/traducción de saberes desde posiciones subalternas generadas desde otras geopolíticas y corpopolíticas del conocimiento. El pensamiento fronterizo crítico es una apuesta ética y política (Mignolo 2003). Una apuesta que implica “interculturalizar críticamente a partir

rentes relaciones de poder en torno a la raza, el sexo, el género, la clase... (Crenshaw, 1991).

13. No es casualidad que las teorizaciones sobre el “yo imperial” sean muy similares a aquellas realizadas en torno a la masculinidad hegemónica (pre)dominante. Así, Kimmel (1997) dice que la masculinidad hegemónica hace referencia a “un hombre con poder, de poder y en el poder” y que se construye como categoría en base a la oposición a todas las mujeres y a los “menos” hombres (minorías étnicas, viejos, niños, enfermos, pobres, disidentes sexuales...).

de la relación de varios modos de pensar, incluyendo entre pensamientos-otros (en su pluralidad), una relación conflictiva y de lucha en, entre y alrededor de conocimientos no simplemente al nivel de teoría, sino dentro de contextos vividos de sujetos cuya agencia necesariamente está enraizada en una red compleja de relaciones del poder” (Walsh 2005, p. 30). No se trata de solamente de descentralizar el lugar de la enunciación, sino de cambiar los términos de la conversación en sí misma (ibid)¹⁴. Se trata de la construcción de paradigmas-otros que superen los tres sesgos de la mirada occidental y avancen hacia la despatriarcalización/descolonización del conocimiento.

Como resulta obvio, esta tarea no es sencilla en sí misma. La patriarcalidad/colonialidad del poder no solamente ha producido e impregnado la mayoría de las formas de saber y comprensión de la realidad, sino que además, existe un problema añadido de “racismo/machismo” epistemológico. Los conocimientos y experiencias vividas en la “zona del no ser” son considerados a priori inferiores a aquellos producidos en la “zona del ser”. En el caso particular de la alimentación esta realidad resulta muy evidente. Las formas de producción campesinas han sido calificadas por el pensamiento (pre) dominante como atrasadas e inservibles, casi como indignas. Como apunta Grosfoguel (2011), el pensamiento crítico de la zona del ser no ha sido capaz de pensar históricamente los problemas sociales ni

14. Así por ejemplo, en el caso de los problemas ambientales asociados a la producción industrial, no se trata de sustituir los insumos “químicos” contaminantes por otros “ecológicos” supuestamente más inocuos. Esto provocaría una sustitución de insumos al servicio de la misma lógica. Es necesario ir más allá.

las particularidades patriarcales/coloniales de la zona del no-ser, y si lo ha hecho, ha sido desde su experiencia histórico social. Así, “La teoría crítica de izquierda producida desde la geopolítica del conocimiento y la corpopolítica del conocimiento de la experiencia histórico-social del “otro” dentro de la zona del ser no es suficiente para entender los problemas vividos ni la manera como se articulan los procesos de violencia y apropiación de la dominación y explotación de la zona del no-ser. Cuando los sujetos coloniales que habitan en la zona del no-ser adoptan de manera acrítica y exclusiva la teoría social producida desde la experiencia del “otro” en la zona del ser sin tomar en serio la teoría crítica producida desde la experiencia del “no-ser-otro” en la zona del no-ser, se somete a una colonización mental subordinada a la izquierda occidentalizada” (ib., p. 102).

El diálogo y la traducción de saberes es fundamental para construir alianzas y coaliciones políticas entre los sujetos/colectivos oprimidos desde una perspectiva depatriarcal y decolonizadora. Esta perspectiva implica el desarrollo de metodologías que faciliten la conversación, la inteligibilidad entre las partes y la articulación de perspectivas, problemáticas y lógicas diversas: “sin traducción no es posible interpretar ni entender las diferencias. No se trata de que haya conmensurabilidad absoluta en los procesos de traducción. Existen muchas cosas intraducibles por ser inconmensurables. Sin embargo, esto no descarta espacios de traducción, negociación y respecto que permitan actuar políticamente juntos desde la diferencia de situaciones y proyectos políticos” (Grosfoguel, 2011, p. 106). En concreto necesitamos procesos encaminados al diálogo/traducción de tres grandes grupos

de lógicas alternativas¹⁵: las ecológicas, las decoloniales, con especial atención en las lógicas campesinas, y las feministas (eco-feministas).

De esta forma, los tres sesgos de la mirada occidental deben ser pensados de manera interseccional y compleja. De no ser así, la patriarcalidad/colonialidad del saber seguirá generando ausencias fundamentales ya que lo que “no existe” es producido como “no existente” tanto por las relaciones de poder como por las ciencias sociales modernas (Sousa Santos, 2006). Estas ausencias provocan una contracción del presente y una pérdida de las experiencias y saberes disponibles invisibilizando las alternativas ya existentes¹⁶. Además, cualquier proyecto eman-

15. Cabría advertir que estas lógicas se expresan dialógicamente en términos de racionalidades/emocionalidades. Resultaría preocupante que dichas lógicas al calor de los feminismos, la ecología política, el interculturalismo y los movimientos campesinos/indígenas partieran del reduccionismo racionalista abstracto y que volviera a enterrar los vínculos emocionales y las proyecciones personales/colectivas que conviven con la razón (y viceversa) y que dan sentido a los procesos de transformación social. En este sentido, resulta fundamental la superación del dualismo razón/emoción, que da supremacía al supuesto “logos masculino occidental”, como principio activo y válido del conocimiento, frente a la pasividad corpórea de la emocionalidad femenina y de los saberes irracionales/primitivos. Razón y emoción como partes constituyentes de la misma realidad están condenadas, no solo a dialogar, sino a entenderse mutuamente.

16. La sociología de las ausencias busca expandir el presente con el objetivo de visibilizar las experiencias vitales que han sido invisibilizadas por la colonialidad/patriarcalidad del saber mediante 5 modos de invisibilización relacionados con: la monocultura del saber y el rigor, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la naturalización de las diferencias, la monocultura de la escala dominante (universalismo y globali-

cipatorio, correrá el riesgo de convertirse en meras reivindicaciones encaminadas a mejorar la situación de una parte del mundo a costa, nuevamente, de la gran mayoría (Grosfoguel, 2013) y de las generaciones futuras.

5. Agroecología como “paradigma-otro”: por una soberanía alimentaria eco-feminista

Desde la agroecología se viene denunciando la insustentabilidad social y ambiental del modelo de producción de alimentos industrial desde la década de 1970. En un primer momento, esta crítica se centró tanto en el análisis y en la visibilización de las consecuencias devastadoras de la revolución verde en las zonas rurales como en realizar propuestas de diseño y manejo sustentable de los agroecosistemas a través de formas de acción social colectivas y propuestas de desarrollo participativo (Sevilla Guzmán, 2006). En un segundo momento, en el contexto de la globalización y la creciente presión de los mercados agroalimentarios, la perspectiva de análisis se ha ido ampliando paulatinamente desde la producción en finca al sistema agroalimentario en su conjunto (Gliessman, 2007). Y es que, en este nuevo régimen agroalimentario, la producción de alimentos se ha desterritorializado a la vez que se han complejizado las relaciones entre actores

zación) y la monocultura del productivismo capitalista. Así mismo, Sousa Santos (2006) propone una sociología de las emergencias para contraer el futuro con el objetivo de encontrar alternativas al presente en forma de “experiencias disponibles”.

e instituciones implicadas en el proceso (McMichael, 2009).

De forma paralela los esfuerzos agroecológicos se han ido centrando en la construcción, recuperación y resistencia de alternativas posibles al modelo de producción/consumo (pre)dominante. En los últimos años, estos proyectos ético/políticos se han ido articulando en gran medida en torno a la propuesta política de la Soberanía Alimentaria lanzada por la Vía Campesina en 1996 como alternativa de recampesinización del sistema agroalimentario y definida como el derecho de los pueblos a controlar sus alimentos y sus sistemas alimentarios, definiendo sus formas de producción, uso e intercambio para garantizar a toda la población el acceso a alimentos de calidad, adecuados, accesibles, nutritivos y culturalmente apropiados (Vía Campesina, 2013). Desde esta perspectiva, el movimiento agroecológico por la soberanía alimentaria estaría integrado tanto por las luchas decoloniales, campesinas e indígenas por recuperar sus modos de subsistencia y disfrute de la vida (materiales, simbólicos y epistémicos) como procesos de transformación social de la realidad agroalimentaria desde lo cotidiano y en resistencia al modelo neoliberal.

Así mismo, en otros contextos, las propuestas agroecológicas están siendo articuladas en torno a una diversidad inherente de proyectos que van desde el autoempleo, la producción ecológica de cercanía, hasta las cooperativas, grupos de consumo agroecológico y proyectos de consumo social. Existen numerosas iniciativas agroalimentarias alternativas impulsadas mayoritariamente por la ciudadanía tanto en los países más enriquecidos como en países empobrecidos. Es el caso de las numerosas iniciativas de

agricultura apoyada por la comunidad o “community supported agriculture” en inglés, el movimiento de “farmer’s markets” o mercados de agricultores/as en Estados Unidos, Inglaterra, Irlanda o Escocia, las cooperativas de consumo en todo el mundo, las experiencias organizadas en base a la venta directa “direct-to-consumer”, las experiencias colectivas de organización de huertas urbanas y los cinturones periurbanos en Argentina y Cuba, las Ferias o Mercados ecológicos en Brasil, Colombia, Costa Rica, Perú o México o los proyectos de consumo social, el movimiento jornalero y las cooperativas agroecológicas desarrolladas en el Estado español, entre otras muchas (Escalona, 2009).

En este sentido, la agroecológica parte de una propuesta de recampesinización de la alimentación, la lucha por la tierra y recursos¹⁷, recuperando valores históricos de las comunidades campesinas para la construcción de sistemas agroalimentarios alternativos. Desde la agroecología se rescata la importancia de la dimensión local “como portadora de un potencial endógeno, que, a través del conocimiento campesino (local o indígena, allá donde pueda aún existir), permita la potenciación de la biodiversidad ecológica y sociocultural y el diseño de sistemas de agricultura sostenible” (Sevilla Guzmán, 2006, p. 223) trabajando de forma explícita el antropocentrismo y etnocentrismo imperante en la alimentación desde una ética biocentrista y decolonial. Sin embargo, y a pesar que en la tradición agroecológica existen miradas y potencialidades inherentes para plantear una crítica con-

17. Donde el acceso y el control de la tierra y los recursos por parte de las mujeres campesinas sigue siendo una gran asignatura pendiente (León, 2011).

junta depatriarcal (García y Soler, 2010), ésta ha estado exenta históricamente de las reflexiones, análisis y propuestas en torno a las desigualdades sociales tejidas en relación al sexo/género y sexualidad debido al androcentrismo imperante y sus consecuencias en la praxis. Así, los conceptos teóricos fundamentales de la agroecología como son ecosistema, finca, campesinado se presentan como asexuados y las relaciones sociales de género no suelen problematizarse al centrarse frecuentemente el análisis en las prácticas campesinas sin tomar en consideración las estructuras patriarcales que se reproducen en distintos ámbitos tanto en las “familias tradicionales” campesinas como en los grupos domésticos donde sigue teniendo lugar la mayor parte de la alimentación humana. Por tanto, en la práctica, el riesgo de invisibilizar el trabajo de las mujeres y priorizar los trabajos masculinos y los espacios públicos es considerable (Siliprandi, 2012).

Por tanto, las propuestas de la agroecología necesitan dialogar con las propuestas feministas, en especial las ecofeministas, para simultáneamente superar el sesgo androcéntrico de la alimentación. Este cambio de perspectiva implica tanto un giro hacia dentro y fuera, un análisis en términos de micropolítica y sus consecuencias teórico/prácticas, como una resignificación no androcéntrica de la alimentación en un contexto de globalización y colonialidad. Es necesario problematizar las relaciones de género y sexualidad en el mundo campesino y en el urbano (Curriel, 2008): necesitamos deconstruir/problematizar tanto las masculinidades como las feminidades convencionales para romper la adscripción estereotipada y esencialista de roles y valores como prerrequisito para construir

relaciones plenas en libertad. Así mismo, sería necesario colocar de nuevo la alimentación en el centro de las culturas, las sociedades, las economías y los territorios como actividad cotidiana fundamental para la sostenibilidad de la vida. Es decir, entender la alimentación como satisfactor múltiple de necesidades (Max-Neef, 1994) que implica muy diversos trabajos, cuidados y espacios más allá del mercado, muchos de los cuales son realizados por mujeres en los hogares impregnados de las relaciones de poder tejidas en torno a la patriarcalidad/colonialidad del poder/saber/ser.

Por tanto, desde una mirada feminista, ecológica y decolonial, la organización sociocultural y la reproducción social debería estar orientada al sostenimiento y cuidado de la vida como cuestiones fundamentales (Puleo, 2011; Mies y Shiva, 1997). Ello implicaría volver a situar lo agroalimentario como una de las actividades de mayor valía y reconocimiento sociocultural, económico y político. Sin duda, este proceso de revalorización y (re)construcción pasa por la superación de los dualismos opresivos que configuran nuestros imaginarios (pre)dominantes para que las personas, trabajos, espacios, culturas y territorios invisibilizados en los hogares y en el campo comiencen a valorarse colectivamente en vez de ser explotados/subordinados. Así mismo, la apuesta feminista de la agroecología y la soberanía alimentaria implica avanzar hacia una “feminización” de la vida en su conjunto donde lo emocional, afectivo y corpóreo dejen de considerarse dimensiones inferiores y despreciables, casi indignas, de la humanidad, adscritas de forma “natural” y exclusiva a las mujeres y a las otras culturas inferiorizadas.

Como diría Lugones (2011, p. 106) “la producción de lo cotidiano dentro del cual una existe produce el sí-misma de una medida que suministra vestido, alimentos, economías y ecologías, gestos, ritmos, hábitats y sentidos de espacio y tiempo particulares, significativos” donde estos modos de hacer no son importantes simplemente porque son diferentes sino porque sobre todo “incluyen la afirmación de la vida por encima de la ganancia, el comunalismo por encima del individualismo, el “estar” por encima de la empresa, seres en relación en vez de divisiones dicotómicas una y otra vez en fragmentos organizados jerárquica y violentamente”. De esta forma, en los pueblos y ciudades, están surgiendo alternativas que se comprometen a alimentarse directamente de lo producido agroecológicamente por gente del campo. Se construyen así, desde el día a día del comer, alianzas en nuevos canales cortos de comercialización que politizan la vida cotidiana. Darle centralidad en nuestras vidas a qué comemos, problematizando como ha sido cultivado, transportado y elaborado nuestra comida es una estrategia de recampeñización ecofeminista para la Soberanía Alimentaria.

6. Recapitulando, a modo de conclusiones

Las reflexiones que hemos realizado en este trabajo parten de entender la patriarcalidad/colonialidad del poder/saber/ser como un fenómeno histórico que se articula a través de complejas matrices de poder que operan a través de la naturalización y jerarquización de conocimientos, de territorios, de géneros, sexos y sexualidades, de prácticas (económicas),

de subjetividades... posibilitando de esta manera la re-producción de las relaciones de dominación/explotación/conflicto. Estas relaciones de dominación no solo garantizan la apropiación/destrucción de la naturaleza y la explotación de unos seres humanos por otros, sino también generan las condiciones materiales, institucionales y simbólicas para la creación de culturas, grupos, experiencias, subjetividades y formas de vida subalternizadas como condición necesaria para la construcción de la modernidad y el desarrollo (patriarcal y capitalista) (Restrepo y Rojas, 2006). Desde una perspectiva epistemológica, la patriarcalidad/colonialidad se articula a través de los tres sesgos fundamentales del pensamiento occidental (el antropocentrismo, el etnocentrismo y el androcenrismo) a través de los cuales se entiende/vive/siente la realidad.

La construcción de alternativas alimentarias sostenibles y justas, tal y como persigue la agroecología, requiere de nuevos/viejos principios que guíen la reorganización de la base material/subjetiva alimentaria de la vida humana. Necesitamos una nueva ética ecológica biocentrista (moderada) que tenga en consideración la existencia la cuestión de los límites biofísicos y ecosistémicos, así como la existencia de otras especies no humanas, y por lo tanto, que sustituya el actual antropocentrismo occidental, así como una mirada no etnocéntrica que ponga en igualdad la diversidad cultural en todas sus manifestaciones, y en concreto, las comunidades campesinas. Así mismo, necesitamos avanzar hacia modos de alimentarnos no androcéntricos que no reproduzcan las relaciones de dominación/explotación/conflicto en torno a la división generizada del trabajo y los espacios a partir de unas nuevas subjetividades y reparto de

las responsabilidades sociales. En este proceso, el alimentarnos se redefiniría y reconfiguraría para ocupar un lugar central en una sociedad orientada a la sostenibilidad y el cuidado de la vida partiendo de las premisas de la interdependencia y ecodependencia. Unir las luchas de las cocinas a las luchas del campo por la tierra y por unas condiciones dignas de vida para todas, especialmente para quienes trabajan la tierra, es una propuesta ecofeminista y agroecológica para avanzar hacia la Soberanía Alimentaria desde una perspectiva decolonial.

Bibliografía

- Bourdieu, P., *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Editorial Taurus, Madrid, 1988
- Bourdieu, P., *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*, en Ediciones Anagrama, Barcelona, 1997.
- Bidaseca, K. y Vázquez, V., “Feminismos y (des)colonialidad. Las voces de las mujeres indígenas del sur”, artículo publicado dentro del marco del proyecto Ubacyt Mujeres interpeladas en su diversidad, *Feminismos contrahegemónicos del Tercer Mundo*, 2010.
- Capra, F., *O ponto de mutação*, Editorial Cultrix, São Paulo, 1986.
- Carrasco, C., *Mujeres y Economía*, Icaria Ediciones, Barcelona, 1999.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R., *El Giro Decolonial. Reflexiones por una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Cembranos, F., Herrero, Y., y Pascual, M. (coord.), *Cambiar las gafas para mirar el mundo. Una nueva cultura de la sustentabilidad*, Libros en Acción, colección Cartografías del vivir, 2011.
- Chayanov, A. V., *La organización de la unidad económica campesina*, Editorial Nueva Visión, Madrid, 1974.
- Chávez, P., Quiroa, T., Mokranis, D. y Lugones, M., *Despatriarcalizar para descolonizar la gestión pública*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, Dirección de Participación Ciudadana, 2011.
- Crenshaw, K., “Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color”, *Stanford Law Review*, nº 43, 1991, pp. 1241 – 1279.
- Curiel, O., “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”, *Revista Nómadas*, nº 26, 2007, pp. 92-101.
- Dussel, E., *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Entrepueblos, “Campesinas. Semillas de Cambio”, Material de apoyo, 2007, disponible en red: <http://fundacionluciernaga.org/files/4b167487d93176c9423fde00f428d599.pdf>, (consultado el 10 de Diciembre del 2013).
- Escalona Aguilar, M. A., *Los Tianguis y Mercados locales de Alimentos en México: su papel en el consumo, la producción y la conservación de la biodiversidad y cultura*, Tesis Doctoral, Universidad de Córdoba, 2009.
- Fanon, F., *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid, 2010.
- Foucault, M., *Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- Galindo, M., *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*, Mujeres Creando, 2011.

- García Rocés, I. y M. Soler Montiel., “Mujeres, agroecología y soberanía alimentaria en la comunidad Moreno Maia del Estado de Acre. Brasil”, *Investigaciones Feministas*, nº 1, 2010, pp. 43-65.
- Gliessman, S., *Agroecology: The ecology of Sustainable Food System*, Boca Ratón CRC Press, 2007.
- Grosfoguel, R., “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento, fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa*, nº 4, 2006, p.57.
- Grosfoguel, R., “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la Sociología Descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, En FJIDI, *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*, IV Training Seminario de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales, 2011.
- Grosfoguel, R., “Decolonizar la economía es mirar desde otra geopolítica”, *Periodico Diagonal*, 2013; disponible en red: <https://www.diagonalperiodico.net/saberes/decolonizar-la-economia-es-mirar-desde-otra-geopolitica.html> (consultado el 15 de Diciembre del 2013).
- Haraway, D., “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. En Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, en Cátedra Ediciones, Madrid, 1995.
- Kimmel, M., “Homofobia, temor, vergüenza y silencio de la identidad masculina”, Valdés, T. y Oliverría, J. (ed.), *Masculinidades, poder y crisis*, ediciones De las Mujeres, Santiago de Chile, 1997.
- Quijano, A., “Colonialidad del Poder y Clasificación social”, *Journal of World-System Research*, vol 2, 2000, pp. 342-386.
- Lander, E. (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLASO, Buenos Aires, 2000.
- León, M., “La desigualdad de género en la propiedad de la tierra en América Latina”, disponible en red: http://graduateinstitute.ch/files/live/sites/iheid/files/sites/genre/shared/Genre_docs/Actes_2010/Actes_2010_Leon.pdf, (consultado, 7 de diciembre 2013).
- Lugones, M., “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa*, nº 9, 2008, pp. 73-101.
- Lugones, M., “Hacia un feminismo descolonial”, *La Manzana de la Discordia*, Vol 6, nº 2, 2011, pp. 105 – 119.
- Maldonado-Torres, N., “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Ilesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-167.
- Max Neef, M., *La Economía Descalza. Señales desde el Mundo Invisible*, Nordan Comunidad, 1984.
- Max-Neef, M., *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Editorial Icaria, Barcelona, 1994.
- McMichael, P., “A food regime genealogy”, *Journal of Peasant Studies* 36, 2009, pp.139-169.
- Mellor, M., *Feminismo y ecología*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2000.
- Mendoza, B., “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano”, Espinosa Miñoso, I. (coor), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, la Frontera, Buenos Aires, 2010.
- Mies, M. y Shiva, V., *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectivas*, Editorial Icaria, Barcelona, 1997.

- Mignolo, W., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.
- Mignolo, W., "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica", *European institute for progressive cultural policies*, 2011, disponible en red: http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es/#_ftn1 (consultado 10 Diciembre, 2013).
- Moreno, I., "Identidades y rituales", J. Prat, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno. (eds.), *Antropología de los pueblos de España*, Editorial Taurus, Madrid, 1991.
- Morín, E., *El Método I. La naturaleza de la naturaleza*, Editorial Cátedra, Madrid, 1981.
- Morin, E., *Los Siete Saberes necesarios a la educación del futuro*, Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1999.
- Naredo, J. M., *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2003.
- Orozco, A., "Cadenas Globales de Cuidado", Serie Género, Migración y Desarrollo, INSTRAW (Instituto Internacional de Investigación y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer), 2007.
- Orozco, A., *La sostenibilidad de la vida en el centro... ¿y eso que significa?*, IV Jornadas de Economía Feminista, 2013.
- Puleo, A., "Los dualismos opresivos en educación Ambiental", *Rev. Isegoria*, Nº 32, 2005, pp. 201-2014.
- Puleo, A., *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2011.
- Riechmann, J., *Un mundo vulnerable*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2004.
- Restrepo, E. y Rojas, A., *La inflexión de-colonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Colección Políticas de Alteridad, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Maestría en Estudios Culturales, Universidad Javeriana, Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- Sachs, W., *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, Cochabamba, CAI Centro de Aprendizaje Intercultural, 2ª edición en castellano, 1996.
- Shiva, V., *Biopiratería. El Saqueo de la Naturaleza y el Conocimiento*, Icaria Ediciones, 2001.
- Sevilla Guzmán, E., *Perspectivas Agroecológicas desde el Pensamiento Social Agrario*, Instituto de sociología y Estudios Campesinos/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2006.
- Siliprandi, E., "Mujeres y agroecología. Nuevos sujetos políticos en la agricultura familiar", *Revista de Investigaciones Feministas*, Vol 1, 2010, pp. 125-137.
- Sousa Santos, B., *Renovar la teoría crítica y reinventar la participación social*, CLASO, 2006, disponible en red: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/185.pdf> (consultado 12 Diciembre 2013).
- Sousa Santos, B., *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*, CLASO y Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- Spivak, G. C., *¿Puede hablar el Subalterno?*, Cuadernos de Plata, 2011.
- Toledo, V. M., "Modernidad y ecología: la nueva crisis planetaria", *Ecología Política*, nº 3, 1992, pp. 9-22.
- Toledo, V. M., "La racionalidad ecológica de la producción campesina", Sevilla, E. y González de Molina (eds), *Ecología, campesinado e historia*, Ediciones La Piqueta, 1993.

Vía Campesina, “La Voz de las Campesinas y Campesinos del Mundo”, *La Vía Campesina*, disponible en: <http://viacampesina.org/es/index.php/organizaciainmenu-44/iquisomos-mainmenu-45/1108-la-voz-de-las-campesinas-y-de-los-campesinos-del-mundo>, 2013; [consultado el 10 de Diciembre, 2013].

Walsh, C. (ed), *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones Latinoamericanas*, UASB-Abya Yala, 2005.

Walsh, C., “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?, Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”, *Nómadas*, n° 26, 2007, pp. 102-113.

Walsh, C., Shicwy, F. y Castro-Gómez (eds.), *Interdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Abya-Yala-Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.