

SOBERANÍA ALIMENTARIA

Giovanna Micarelli y Luciana Buainain Jacob

Editoras académicas

SOBERANÍA ALIMENTARIA

Prácticas y saberes locales
para un movimiento global
contrahegemónico



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

Facultad de Ciencias Sociales



Reservados todos los derechos

© Pontificia Universidad Javeriana

© María Elena Martínez-Torres, Peter Michael Rosset, Boaventura Monjane, Aline Mendonça dos Santos, Cristine Jaques Ribeiro, Blanca Yagüe, Laetitia M. Jalil, Michelly Aragão, Adriella Camila G. F. da S. Furtado da Silva, Islandia Bezerra, Mônica de C. R. dos Anjos, Lorena Lima de Moraes, Maria Paula Meneses, Luciana Buainain Jacob y Giovanna Micarelli, autores
© Giovanna Micarelli y Luciana Buainain Jacob, editoras académicas

Primera edición: septiembre de 2020
Bogotá, D. C.

ISBN (impreso): 978-958-781-491-0

ISBN (digital): 978-958-781-492-7

DOI: <http://doi.org/10.111.44/>

Javeriana.9789587814927

Número de ejemplares: 300

Impreso y hecho en Colombia

Printed and made in Colombia

Editorial Pontificia Universidad Javeriana
Carrera 7.ª n.º 37-25, oficina 1301, Bogotá
Edificio Lutaima
Teléfono: 3208320 ext. 4205
www.javeriana.edu.co/editorial

Corrección de estilo:

Sebastián Montero

Traducción

Jineth Ardila Ariza

Diagramación:

Nathalia Rodríguez

Diseño de cubierta:

La Central de Diseño

Impresión:

DGP Editores

Pontificia Universidad Javeriana. Vigilada
Mineducación. Reconocimiento como universidad:
Decreto 1270 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento
como personería jurídica: Resolución 73 del 12 de
diciembre de 1933 del Ministerio de Gobierno.



Pontificia Universidad Javeriana. Biblioteca Alfonso Borrero Cabal, S. J.
Catalogación en la publicación

Martínez-Torres, María Elena, autora

Soberanía alimentaria: prácticas y saberes locales para un movimiento global contrahegemónico / María Elena Martínez-Torres [y otros catorce]; editoras académicas Giovanna Micarelli y Luciana Buainain Jacob. -- Primera edición. -- Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2020. (Colección Diario de Campo).

210 páginas: ilustraciones; 24 cm

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN (impreso): 978-958-781-491-0

ISBN (digital): 978-958-781-492-7

1. Seguridad alimenticia 2. Producción alimenticia 3. Política alimenticia Desarrollo rural 4. Agricultura urbana
5. Planificación rural I. Micarelli Micarelli, Giovanna, editora académica II. Jacob, Luciana Buainain, editora académica
III. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Sociales.

CDD 363.192 edición 21

inp

10/06/2020

Prohibida la reproducción total o parcial de este material, sin autorización por escrito de la Pontificia Universidad Javeriana. Las opiniones expresadas son responsabilidad exclusiva de los autores y las autoras y no comprometen a la Pontificia Universidad Javeriana.

Contenido

Introducción	
Soberanía alimentaria: saberes, estrategias, resistencias	10
Luciana Buainain Jacob	
Giovanna Micarelli	
Diálogo de saberes en La Vía Campesina: soberanía alimentaria y agroecología	20
María Elena Martínez-Torres	
Peter Michael Rosset	
Resistencias campesinas, agroecología y soberanía alimentaria: narrativas y prácticas de la Unión Nacional de Campesinos de Mozambique	40
Boaventura Monjane	
La soberanía alimentaria y la economía solidaria como estrategias de la reforma agraria en Brasil	58
Aline Mendonça dos Santos	
Cristine Jaques Ribeiro	
Estrategias de abundancia de los indígenas amazónicos en contexto urbano: hacia la soberanía alimentaria en Leticia	84
Blanca Yagüe	

Huertos caseros: un lugar para ser llamado mío, suyo, nuestro. La importancia de las mujeres en la construcción de la soberanía alimentaria y de la agroecología en Brasil	106
Laeticia M. Jalil Michelly Aragão Adriella Camila G. F. da S. Furtado da Silva Islandia Bezerra Mônica de C. R. dos Anjos Lorena Lima de Moraes	
Cocina nacional, procesos identitarios y retos de soberanía: las recetas culinarias construyendo Mozambique	130
Maria Paula Meneses	
De las monoculturas a las ecologías: agroecología para la soberanía alimentaria en Brasil	156
Luciana Buainain Jacob	
Soberanía alimentaria y otras soberanías: los comunes y el derecho a la alimentación	182
Giovanna Micarelli	
Las autoras y los autores	207

Introducción

Soberanía alimentaria:
saberes, estrategias,
resistencias

Luciana Buainain Jacob
Giovanna Micarelli

La globalización agroalimentaria es en la actualidad una de las caras de la globalización hegemónica capitalista, tal vez su cara más exitosa. Santos (2003) define la globalización hegemónica como el proceso a través del cual un fenómeno dado o entidad local consigue difundirse globalmente, adquiriendo la capacidad de designar un fenómeno o una entidad rival como local, para así desacreditarlos. Cuando se habla de agricultura y alimentación, el modelo de desarrollo impuesto y llevado a la práctica por el agronegocio se constituye como la globalización que venció a costa de la desacreditación de otros conjuntos de relaciones sociales. En palabras de Santos, “el discurso sobre la globalización es la historia de los vencedores contada por ellos mismos. En verdad, la victoria es aparentemente tan absoluta que los derrotados terminan por desaparecer totalmente de la escena” (2003, p. 198).

El agronegocio, tal como se manifiesta actualmente, tiene raíces en la articulación capitalista-colonial, la cual se refleja en su perspectiva autoritaria, depredadora, violenta y excluyente. La apropiación de tierras, el latifundio, el monocultivo, el énfasis en la exportación de materia prima, la violencia contra grupos que luchan por la tierra y por el territorio, la destrucción de los ecosistemas, la liquidación de los saberes tradicionales, el trabajo esclavo, la producción extensiva, la simplificación del medio natural, son todos elementos constitutivos del actual modelo productivo, que, a pesar de hacerse pasar por moderno, reproduce el modelo colonial de la explotación de la tierra, la naturaleza y los pueblos. La lógica que se instauró desde la implantación del capitalismo colonial indiscutiblemente se fortalece con la Revolución Industrial y con el proceso de modernización de la agricultura, y se propaga como la única posibilidad creíble de producción agrícola. Este modelo, constituido a partir de rasgos coloniales y empapado del mito modernizador, es responsable de serios e irreversibles daños ambientales, del aumento de las desigualdades sociales y del hambre, de la supresión de saberes y culturas y de la pérdida de la soberanía alimentaria de los pueblos. Producir como no existentes otras realidades posibles, es decir, hacerlas parecer desacreditadas, invisibles, desacreditadas, subalternas, es su mayor artificio para garantizar su hegemonía.

Mientras tanto, en todo el mundo, la globalización del sistema agroalimentario está siendo enfrentada por procesos de resistencia. Estas luchas son protagonizadas por iniciativas populares, organizaciones locales, pueblos indígenas y afrodescendientes, campesinos y campesinas, agricultores y agricultoras urbanas, consumidores y consumidoras, articulados en redes de solidaridad y de lucha en diferentes escalas. Estas iniciativas, además de hacer resistencia, producen dinámicas de innovación social para la construcción de alternativas alimentarias y culturales contrahegemónicas.

La soberanía alimentaria es una expresión de estas alternativas. La noción de soberanía alimentaria fue divulgada por primera vez en 1996 por La Vía Campesina (LVC) durante la Conferencia Mundial de la Alimentación, en Roma, pero solo en 2012, como resultado de las crecientes demandas de los movimientos sociales, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por su sigla en inglés) accedió a hablar de soberanía alimentaria como paradigma alternativo a la seguridad alimentaria. La soberanía alimentaria, como concepto, proceso y movimiento social, busca responder a las limitaciones del modelo de seguridad alimentaria para garantizar el derecho a la alimentación para todos, y afirma que para lograr la realización plena de este derecho no es suficiente centrarse en la disponibilidad y el acceso a los alimentos, sin tocar la cuestión de cómo se producen los alimentos y por quién. En 2014, el relator especial de la ONU sobre el derecho a la alimentación, Olivier de Schutter, ayudó a realzar el paradigma de la soberanía alimentaria cuando declaró que: “entendida como un requisito para la democracia en los sistemas alimentarios —lo que implicaría la posibilidad para las comunidades de elegir de qué sistemas alimentarios depender y cómo remodelar esos sistemas— *la soberanía alimentaria es una condición para la plena realización del derecho a la alimentación*” (2014, p. 20; énfasis nuestro).

La soberanía alimentaria, en la perspectiva asumida por una gran variedad de movimientos e iniciativas, tanto locales como globales, implica la garantía de los derechos de uso y gestión de la tierra, el territorio, las semillas y la biodiversidad; la valorización de los saberes y prácticas locales; el énfasis en los circuitos locales de producción y consumo; el cuidado de la naturaleza y la sustentabilidad de los agro-sistemas; la capacidad de los pueblos para definir sus propios sistemas alimentarios y agrícolas; la alianza entre agricultores y agricultoras, consumidores y consumidoras; la descolonización de prácticas y saberes; y la solidaridad cosmopolita entre grupos sociales que luchan por la dignidad y la justicia en el campo. Estas iniciativas marcadamente diversas tienen el potencial de responder a las crisis ambientales, sociales y económicas actuales. Sus beneficios incluyen la conexión de consumidores urbanos y agricultores; el fortalecimiento de los sistemas alimentarios comunitarios; la promoción de una ciudadanía activa en el derecho a elegir y configurar sistemas

alimentarios más democráticos; la reducción de la dependencia, al favorecer la resiliencia y un sentido de pertenencia por encima de la eficiencia demandada por el mercado; y la capacidad de responder a la pérdida de biodiversidad, la degradación del suelo y el cambio climático a través de enfoques agroecológicos que trabajan con la naturaleza (Patel, 2009). Surgida a partir de luchas populares, la propuesta de soberanía alimentaria viene paulatinamente siendo abordada también en los medios científicos.

Esta obra abarca contribuciones que dialogan de forma plural e interdisciplinar con la temática de la soberanía alimentaria en las dimensiones identificadas, o en otras por identificar. La soberanía alimentaria, de la forma como es expresada por los autores de este volumen, por un lado confronta la relación colonial de explotación y dominación persistente hasta los días de hoy en las formas de producir y de vivir. Por otro lado, forja la construcción de conocimientos plurales a partir de contextos concretos de lucha social, es decir, da voz a saberes y prácticas de grupos sociales que fueron invisibilizados por la “línea abismal” (Santos, 2010). Para Boaventura de Sousa Santos, el pensamiento abismal consiste en el establecimiento de líneas invisibles

que dividen la realidad social en dos universos distintos: el universo “de este lado de la línea” y el universo “del otro lado de la línea”. La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece en cuanto realidad, se vuelve inexistente, y es producido como inexistente. La inexistencia significa no existir en ninguna forma de ser relevante o comprensible. (Santos, 2010, p. 8)

Los diferentes capítulos que componen este volumen presentan la mirada de autoras y autores cuya trayectoria desdibuja la separación entre análisis académico y compromiso político. Los textos aquí reunidos, además de tener la soberanía alimentaria como hilo conductor temático, poseen en común un posicionamiento epistemológico asentado en elementos de lo que Boaventura de Sousa Santos vino a llamar *ecología de saberes*, según el autor, la confrontación del monocultivo del saber y del rigor científico a través de la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan de manera creíble en las prácticas sociales (Santos, 2006).

En el capítulo “Diálogo de saberes en La Vía Campesina: soberanía alimentaria y agroecología”, María Elena Martínez-Torres y Peter Michael Rosset hacen un recuento de la construcción colectiva del concepto de *soberanía alimentaria*: propuesta, plataforma y bandera de lucha del movimiento social transnacional LVC y de otros movimientos aliados. Los autores desarrollan un abordaje histórico desde la fundación de LVC a principios de la década de los noventa, poniendo en contexto los primeros años del movimiento al inicio del periodo neoliberal y sus implicaciones para el campo. Trazando la relación entre una realidad cambiante y los diálogos

internos y externos a LVC, los autores examinan la ampliación del concepto de soberanía alimentaria en la primera década del siglo XXI a través de un diálogo de saberes con movimientos aliados conformados por pueblos indígenas, mujeres, ambientalistas, pastores nómadas, pescadores artesanales, consumidores y sindicatos. Este diálogo entre las “ausencias” (Santos, 2006), marginadas por la cultura dominante, suscitó la *emergencia* de la soberanía alimentaria como marco interpretativo movilizador de la acción colectiva y su posibilidad de incidir en la disputa epistémica sobre el sistema agroalimentario en la sociedad en general. Un resultado de ese diálogo sostenido es un llamado a reconcebir la reforma agraria desde una perspectiva territorial, de tal forma que la distribución de la tierra a los campesinos no termine truncando los derechos de las demás personas que comparten un mismo espacio rural.

El capítulo “Resistencias campesinas, agroecología y soberanía alimentaria: narrativas y prácticas de la Unión Nacional de Campesinos de Mozambique”, de Boaventura Monjane, desarrolla la idea según la cual la soberanía alimentaria y la agroecología son propuestas populares que desafían al sistema agroalimentario hegemónico. Monjane parte de la experiencia del protagonismo de campesinos y campesinas de la Unión Nacional de Campesinos de Mozambique (UNAC) para abordar la resistencia a los patrones dominantes de la agricultura industrial capitalista representada por el agronegocio en aquel país. El autor resalta el trabajo político-organizativo y productivo, el uso de semillas nativas y la priorización de los mercados locales como formas cotidianas de lucha por la justicia cognitiva y la defensa de sistemas alimentarios controlados por los propios campesinos y campesinas, con vistas a la construcción de la soberanía alimentaria. Monjane argumenta que la unión entre diversos saberes y experiencias, característicos de un movimiento nacional multicultural e intergeneracional como lo es la UNAC, y el reconocimiento de la diversidad de conocimientos son capaces de tejer resistencia y protagonismo para superar, a través de la agroecología, el pensamiento abismal de los sistemas productivos y alimenticios dominantes.

Aline Mendonça dos Santos y Cristine Jaques Ribeiro traen al debate, en el capítulo “La soberanía alimentaria y la economía solidaria como estrategias de la reforma agraria en Brasil”, la articulación entre soberanía alimentaria, reforma agraria y economía solidaria. Para las autoras, estos temas se configuran como estrategias fundantes de una lógica de vivir y de producir de forma agroecológica, con miras a fortalecer la resistencia contra la cultura capitalista y extractivista, que es impuesta en la sociedad a través del agronegocio. Como veremos también en otros capítulos, el texto apunta a la agroecología como línea transversal a estas tres estrategias —soberanía alimentaria, reforma agraria y economía solidaria—, en términos de garantía de la sostenibilidad de la agricultura y como posibilidad de expresión de manifestaciones socioculturales ignoradas por la racionalidad dominante. A partir de una

reflexión teórica que incluye el análisis crítico de datos relativos a la economía solidaria en el contexto brasileiro, el capítulo argumenta que reconocer el alimento como derecho humano implica relacionarlo con la concepción de *justicia social*. Frente al sufrimiento de las poblaciones más pobres causado por la devastación de sus territorios y de sus modos de vida, la justicia social está todavía muy lejos de alcanzarse cuando las cuestiones ambientales se concentran en la lógica de la acumulación y de la explotación. El capítulo resalta el papel de la soberanía alimentaria, de la agroecología y de la economía solidaria para la búsqueda de justicia social, económica y ambiental, al tiempo que reafirma la centralidad de la lucha por la tierra, la reforma agraria y la garantía de los derechos territoriales de las poblaciones.

En “Estrategias de abundancia de los indígenas amazónicos en contexto urbano: hacia la soberanía alimentaria en Leticia”, Blanca Yagüe nos muestra, a partir del trabajo etnográfico con líderes comunitarias y organizaciones indígenas, las estrategias, a menudo “invisibilizadas”, para construir soberanía alimentaria en un espacio urbanizado multiétnico con gran presencia de productos globalizados e influencia de la sociedad hegemónica. Estas estrategias autónomas indígenas abarcan la producción local en chagras tradicionales y huertos urbanos, el uso e intercambio de semillas nativas, la articulación de redes de solidaridad e intercambio de alimentos entre la ciudad y los resguardos indígenas, el trabajo comunitario a través de las mingas, la venta de productos locales y tradicionales en el mercado y la generación de espacios propios para la venta, consumo e intercambio de alimentos. Lo que buscan estas estrategias es la manutención de las culturas alimentarias indígenas a través de la expansión hacia la ciudad de un modelo alimentario basado en el policultivo, desdibujando de esta manera las fronteras entre lo urbano y lo rural.

En el capítulo “Huertos caseros: un lugar para ser llamado mío, suyo, nuestro. La importancia de las mujeres en la construcción de la soberanía alimentaria y de la agroecología en Brasil”, Laetitia M. Jalil, Michelly Aragão, Adriella Camila G. F. da S. Furtado da Silva, Islandia Bezerra, Mônica de C. R. dos Anjos y Lorena Lima de Moraes discuten, a partir del trabajo de campo realizado en dos regiones distintas de Brasil —el *sertão* nordestino y una región metropolitana al sur del país—, la construcción de patios productivos como espacios de empoderamiento y de autonomía de las mujeres rurales y urbanas. Las autoras presentan indicadores y racionalidades otras que apuntan a la importancia de estos espacios en la producción de sociabilidades, conocimientos, relaciones de solidaridad y reciprocidad, así como en la práctica de una agricultura agroecológica. Esto se da, según las autoras, de una manera que respeta las lógicas de organización de las mujeres, que son las responsables de estos espacios de producción de vida, de resistencias, de preservación y de cuidado. En consonancia con otros textos de la presente obra, este capítulo refuerza el enfoque estratégico de la práctica cotidiana de la soberanía alimentaria,

expresada específicamente a través de los patios productivos. Estos espacios acaban por posibilitar mejoras en la seguridad alimentaria y nutricional de las familias, en la construcción de conocimientos y saberes, y en la renta familiar, además de contribuir al potencial de las mujeres para la participación política y la acción en los espacios públicos donde están insertas.

Cuestionando aquellas lecturas de la alimentación, la cocina y la seguridad alimentaria que insisten en separar las comunidades locales de los sistemas mundiales, el capítulo de Maria Paula Meneses, “Cocina nacional, procesos identitarios y retos de soberanía: las recetas culinarias construyendo Mozambique”, analiza los contactos coloniales a través de los alimentos, en un amplio contexto global, e interroga el colonialismo desde una perspectiva de la historia subalterna. Con base en un análisis del conocimiento producido en forma de recetas por mujeres parte de la red de intercambios que conformaba y todavía conforma el océano Índico, la autora pregunta cómo el alimento —un pilar tan estable de la identidad— también puede ser tan fluido y cambiante, y cómo se pueden mantener los límites, aparentemente insuperables, entre las prácticas y los hábitos dietéticos específicos de cada grupo, mientras las dietas, recetas y cocina están en constante flujo. La autora demuestra que la comida puede personificar contactos geográficos y culturales y procesos de identidad que desafían las representaciones nacionales vigentes sobre la soberanía alimentaria. El análisis de las conexiones entre alimentos generadas por los encuentros coloniales permite visualizar los efectos de la colonización y de los procesos migratorios, elementos clave para comprender la soberanía alimentaria como parte del proceso de afirmación cultural y soberanía política.

Luciana Buainain Jacob, en el capítulo titulado “De las monoculturas a las ecologías: agroecología para la soberanía alimentaria en Brasil”, aborda la lucha campesina por la soberanía alimentaria y la agroecología como expresiones de la globalización contrahegemónica, y resalta, desde el punto de vista epistemológico, elementos comunes en los que ambas se asientan. La autonomía, los agroecosistemas tradicionales, la ecología de saberes, la sostenibilidad, las metodologías basadas en la solidaridad entre grupos, comunidades y pueblos y la descolonialidad pueden ser considerados, según la autora, seis principios que subyacen a ambos conceptos. Según Buainain, para que la agroecología se contraponga radicalmente al paradigma de la agricultura industrial capitalista no puede ser pensada a partir de la misma razón sobre la que este paradigma fue fundando. Tampoco contará con las condiciones para promover transformaciones sociales profundas sin un reconocimiento de los grupos históricamente silenciados y que más sufren las consecuencias nefastas de la crisis de la modernidad. Lo que la experiencia brasilera ha demostrado es que la articulación entre diferentes luchas sociales y sus saberes puede diseñar una nueva cultura política que tiene el potencial de desencadenar procesos robustos de

resistencia a las presiones de la globalización agroalimentaria, y proponer alianzas y estrategias de acción que pueden conducir a un sistema alimentario justo en términos culturales, sociales, económicos y cognitivos.

En el capítulo “Soberanía alimentaria y otras soberanías: los comunes y el derecho a la alimentación”, Giovanna Micarelli plantea la necesidad de reconocer la relación intrínseca entre soberanía alimentaria, derecho a los bienes comunes y soberanía territorial. Las teorizaciones indígenas del concepto de soberanía nos instan a poner en cuestión y desaprender las concepciones hegemónicas de soberanía, territorio y propiedad. En diálogo con estas teorizaciones, el texto sugiere rutas para entender la *soberanía* más allá de la noción clásica del Estado nación, y reformularla en términos de diferentes construcciones del mundo y de las responsabilidades que estas conllevan. A partir de una revisión etnográfica del papel del alimento en entramados socioambientales que no acatan la dicotomía sociedad-naturaleza, el capítulo propone entender comunidades y recursos como parte de un proceso de construcción simultánea y, por lo tanto, como elementos inseparables. Esta unión establece a su vez un nuevo sujeto de derecho, colectivo y sacionatural. El objetivo de esta reflexión es asentar el derecho a la alimentación en el reconocimiento de las diferentes percepciones ontológicas y culturales en las cuales los derechos toman sentido, y de esta manera ampliar el horizonte de las posibilidades disponibles o imaginables de resistencia frente al despojo de los comunes.

Al reunir textos de diversas partes del mundo en torno a la soberanía alimentaria, el propósito de este volumen es ampliar el espacio de diálogo entre experiencias del Sur global, y buscar el interreconocimiento entre saberes y prácticas pautados por una racionalidad contrahegemónica, que convergen en la construcción de sistemas agroalimentarios más justos y sostenibles.

Referencias

- De Schutter, O. de (2014). Report of the special rapporteur on the right to food. *Final report: the transformative potential of the right to food*. ONU. Recuperado de <https://reliefweb.int/report/world/report-special-rapporteur-right-food-olivier-de-schutter-final-report-transformative>
- Patel, R. (Ed.). (2009). Food sovereignty. *The Journal of Peasant Studies*, 36(3), 663-706.
- Santos, B. de S. (2003). *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá, Colombia: ILSA; Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales (Colección En clave de Sur).

- Santos, B. de S. (2006). La sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias: para una ecología de saberes. En *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social* (encuentros en Buenos Aires). Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/santos.html>
- Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

Diálogo de saberes en La Vía Campesina: soberanía alimentaria y agroecología

María Elena Martínez-Torres
Peter Michael Rosset

Introducción

Durante los últimos veinticinco años se ha observado una confluencia de movimientos sociales y organizaciones rurales alrededor del mundo, la cual ha desembocado en la formación de La Vía Campesina (LVC). Esta organización, que representa a unos doscientos millones de familias de todo el mundo, es el movimiento social transnacional más grande y está integrado por movimientos nacionales, regionales y continentales, así como por organizaciones de familias rurales (Desmarais, 2007; Martínez-Torres y Rosset, 2008, 2010). Cada organización integrante, al afiliarse a esta constelación mundial, no llega sola. Incorpora su propia historia y cultura, así como su propia red de relaciones con otras organizaciones, sean estas integrantes de LVC o no, a nivel local, regional, nacional o internacional. LVC no es un solo movimiento u organización, sino una constelación conformada por muchos movimientos y organizaciones rurales.

En este sentido, LVC es un espacio de encuentro abierto a distintas culturas rurales y campesinas, sean de oriente o de occidente, del norte o del sur, de campesinos con o sin tierra, de agricultores familiares, pastores, trabajadores agrícolas, indígenas o no indígenas, de mujeres, hombres, ancianos o jóvenes, de credo hindú, musulmán, budista, animista, maya, cristiano o ateo (Martínez-Torres y Rosset, 2010; Rosset, 2013). Los representantes de esta inmensa diversidad se reúnen con el fin de intercambiar, dialogar, debatir, analizar, crear estrategias y alcanzar consensos en torno a interpretaciones colectivas de la realidad, sobre todo con respecto a las amenazas que enfrentan las poblaciones rurales alrededor del mundo. En sus reuniones también acuerdan acciones y campañas colectivas de alcance nacional, regional, continental o mundial, con el objetivo de defender sus formas de vida en las zonas rurales que habitan. Algunos ejemplos incluyen sus campañas por las semillas campesinas, la reforma agraria, la defensa de tierra y territorio, y por un fin a la violencia contra las mujeres.

Debido a esta diversidad, existen muchas diferencias aún por resolver. Sin embargo, es notable que LVC haya permanecido durante veinte años sin sucumbir a

la fragmentación interna, como ha sucedido en muchos otros movimientos y alianzas transnacionales (Martínez-Torres y Rosset, 2010). ¿Cómo ha sido esto posible? Sostenemos que, sin el proceso llamado *diálogo de saberes* (Leff, 2004), que, en términos generales, alude al diálogo entre distintos conocimientos y entre distintas maneras de saber, no es posible entender por qué la constelación de LVC se ha mantenido durante tanto tiempo. Se trata de un proceso en el que se comparten distintas visiones y cosmovisiones a partir de la horizontalidad e igualdad que crea la voluntad de trabajar en conjunto. Así mismo, dicho proceso permite el ejercicio de la manera campesina o indígena de resolver o de evitar conflictos, toda vez que no existe un único conocimiento que se imponga sobre los demás.

Este proceso de diálogo transcurre en varios niveles —por ejemplo, dentro de cada una de las organizaciones integrantes, y entre cada una de ellas y su propia constelación de relaciones, desde el nivel local hasta el nivel internacional, sean estas integrantes o no de LVC— y tiene lugar en las reuniones que sostienen las organizaciones en el marco de LVC. Si bien se presentan diferencias, debates y hasta conflictos, estos últimos suelen diferirse para ser considerados posteriormente, una vez que las tensiones hayan amainado. Los hombres y mujeres representantes de las organizaciones y movimientos participantes se inspiran mutuamente al compartir e intercambiar sus experiencias y sus opiniones. En particular, mediante el diálogo de saberes, LVC crece y construye áreas de consenso interno en las cuales se involucran propuestas e ideas nuevas o *emergentes*. En una declaración realizada recientemente, LVC manifestó: “Nosotros [...] hemos crecido en nuestra lucha gracias al intercambio entre culturas, a nuestros procesos, a nuestras victorias y nuestros contratiempos, a la diversidad de nuestros pueblos” (LVC, 2012).

Además, el proceso de diálogo de saberes también ha acelerado la reciente transición hacia la promoción de la agroecología como alternativa a la llamada Revolución Verde, en el seno de muchos movimientos sociales rurales contemporáneos que antaño luchaban por conseguir mayores dotaciones de insumos agrarios industrializados y de maquinaria agrícola para sus agremiados (Altieri y Toledo, 2011; Rosset, Machín, Roque y Ávila, 2011). La historia de esta transición se remonta a la construcción y a la elaboración del paradigma de soberanía alimentaria en LVC, el cual, esencialmente, se forjó a partir de su encuentro interno y dinámico con el diálogo de saberes. Tal encuentro y diálogo ha sido moldeado por la confrontación cada vez más politizada con la realidad neoliberal y con el agronegocio, (re)capitalizado en su fase de expansión más reciente (Martínez-Torres y Rosset, 2010; Rosset, 2011, 2013). A lo largo de este proceso, las organizaciones y movimientos integrantes han utilizado el diálogo de saberes a partir de sus experiencias y sus propias formas horizontales de aprendizaje —por ejemplo, *de campesino a campesino*—. Este artículo se apoya en los trabajos de Enrique Leff (2004, 2011), Boaventura de Sousa Santos (2009, 2010)

y de varios pedagogos procedentes del Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra de Brasil —organización que también participa en LVC— (ninguno de los cuales inventó el diálogo de saberes), con el fin de profundizar en los roles jugados por el diálogo de saberes en la construcción colectiva de marcos movilizados de la resistencia (Benford y Snow, 2000) y en la promoción de la “agroecología como agricultura” sobre el terreno (Tardin, 2006; Martínez-Torres y Rosset, 2010; Rosset y Martínez-Torres, 2012).

Diálogo de saberes

En el mundo moderno actual, la racionalidad formal, instrumental y económica es utilizada como una herramienta para la dominación, el control, la *eficiencia* y la mercantilización del mundo, y se ha orientado a generar lo que Boaventura de Sousa Santos ha llamado *monoculturas del saber* (Santos, 2009, 2010). De manera similar, Enrique Leff (2004, pp. 15, 24) sostiene que las disciplinas científicas crean obstáculos epistemológicos a la “reintegración de los saberes que orbitan en sus espacios de externalidad”, ya que cosifican el mundo, “encerrándolo en sus conceptos y categorías”. En cambio, el diálogo de saberes se produce a partir del reconocimiento, de la reivindicación y de la valorización de los saberes autóctonos, locales o tradicionales, en particular de aquellos que dieron sustento a las culturas tradicionales (Leff, 2011). Santos (2009, 2010) llama a estos saberes *ausencias*, ya que han sido marginados de la monocultura dominante; sin embargo, del diálogo entre las ausencias surgen las formas *emergentes*. Según Leff,

el diálogo de saberes [...] abraza a los saberes subyugados [...] que hoy resignifican sus identidades y se posicionan en un diálogo y resistencia con la cultura dominante que impone su saber supremo. El diálogo de saberes es un diálogo con interlocutores que han perdido la memoria y la palabra, cuyos saberes tradicionales han sido sepultados por la modernidad impuesta. El diálogo se convierte en indagación, exégesis y hermenéusis de textos borrados; es una terapéutica política para devolver el habla y el sentido de lenguajes cuyo flujo ha sido bloqueado. (2004, p. 26)

Leff (2004) concluye que en el diálogo de saberes “seres y saberes [se relacionan] en un espacio y un tiempo que están fuera de la positividad del conocimiento” (p. 24), y los significados del mundo se encuentran en continuo movimiento, en contraste con el “equivocado deseo de construir diccionarios y glosarios” (p. 7). LVC es un espacio en el que el diálogo de saberes se realiza con intensidad, poniendo en juego la (re)apropiación y el intercambio de saberes —las *ausencias* de Santos—.

Ello da pie a nuevos discursos —las *emergencias* de Santos— e interpretaciones colectivas de la realidad (Santos, 2009, 2010; Calle, 2011; Sevilla, 2013) que cuestionan tanto el dominio de la racionalidad mercantil y objetivante como la mercantilización de la naturaleza y del mundo. Tales saberes emergentes surgen del diálogo establecido a partir de la verdadera *ecología de saberes* existente en los pueblos excluidos, la cual se vincula y se identifica estrechamente con sus territorios específicos (Santos, 2009, 2010; Cárdenas, 2010).

Por ejemplo, la evolución del posicionamiento de LVC en la tierra y el territorio es el resultado de encuentros, debates y confrontaciones por las diferencias inherentes a la diversidad de sus miembros. En marzo de 2006, en el marco de la primera reunión sobre reforma agraria que la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) organizó en Porto Alegre (Brasil), después de décadas de silencio sobre el tema, LVC realizó un encuentro paralelo. En ese encuentro participaron diversos actores —campesinos, indígenas, pastores nómadas, pescadores artesanales, pueblos forestales, etc.— que compartían territorios rurales. Un resultado de ese encuentro fue el análisis colectivo, que incluyó un llamado a reconcebir la reforma agraria desde una perspectiva territorial, de tal forma que la distribución de tierra a los campesinos no terminara significando el truncamiento de los derechos de los pastores a áreas de pastoreo estacionales, de los derechos de los pescadores a lugares de pesca, y de los derechos de los habitantes de los bosques a zonas boscosas (Rosset, 2013, p. 4). Esta visión ampliada solo puede lograrse a través de la escucha del otro, de conocer sus realidades y a través del diálogo de saberes.

En este sentido, y para fines de nuestra discusión, definimos diálogo de saberes como la construcción colectiva de significancia emergente, basada en el diálogo entre pueblos cuyas experiencias, cosmovisiones y maneras de saber son específicas e históricamente diferentes, particularmente cuando afrontan nuevos desafíos colectivos en un mundo cambiante. Dicho diálogo se apoya en el intercambio de las diferencias y en la reflexión colectiva. A menudo, ello propicia la recontextualización y la resignificación, lo cual da lugar a saberes y significados emergentes que se relacionan con las historias, tradiciones, territorialidades, experiencias, procesos y acciones de los distintos pueblos. Las nuevas y colectivas comprensiones, significancias y saberes pueden llegar a constituir la base para acciones de resistencia colectivas y para la construcción de procesos nuevos.

Desde nuestro análisis, el diálogo de saberes es un proceso básico y subyacente, aunque no explícito, en las interacciones y procesos dentro de LVC. Así mismo, las organizaciones brasileñas que forman parte de la organización han incorporado el diálogo de saberes a una metodología formal que llaman *diálogo de saberes en el encuentro de culturas*, la cual utilizan en algunos cursos de formación. Basado en métodos dialógicos (Freire, 1984), este método se orienta a reconocer las distintas

culturas y cosmovisiones existentes en un territorio determinado para facilitar un proceso a partir del cual tales culturas y cosmovisiones puedan construir comprensiones y posiciones colectivas (Tardin, 2006; Toná, 2009; Nascimento, 2010; Guhur, 2010). El método se apoya en el diálogo horizontal entre actores que cuentan con distintos conocimientos y tienen diferentes cosmovisiones. Ellos comparten sus vivencias y participan en ejercicios colectivos destinados a caracterizar el medioambiente y el espacio que los rodea, a recabar información sobre la realidad de cierto espacio y a analizar esa información sistemáticamente utilizando preguntas generadoras. Su objetivo es avanzar hacia acciones colectivas que transformen dicha realidad y que posteriormente propicien nuevos momentos de reflexión. Dicho método es

capaz de crear relaciones horizontales entre técnicos y campesinos, entre campesinos y campesinos y entre estos y la sociedad en general, teniendo como base las filosofías, las políticas, las técnicas y las metodologías que conducen conjuntamente a su emancipación y su liberación. (Tardin, 2006, pp. 1-2)

Sin embargo, el diálogo de saberes que se produce en los diferentes espacios de interacción de LVC es mayormente una estrategia no formal que ha surgido a fuerza de encuentros multiculturales constantes con una meta común: defender el derecho a seguir viviendo en las áreas rurales del planeta.

A raíz de la legitimidad que LVC ha obtenido gracias a su presencia en foros públicos internacionales como una voz unificada en los debates públicos, el diálogo de saberes que se realiza al interior de LVC —y entre esta organización y los demás pueblos rurales— se ha extendido a aquel que se establece con otros actores, como algunos intelectuales y científicos, organizaciones no gubernamentales y organizaciones de consumidores. De este gran proceso de múltiples diálogos surge una serie de ideas y procesos nuevos, al mismo tiempo emergentes y movilizadores, que comprenden desde maneras emergentes de entender los cambios en los contextos históricos y en los procesos nuevos que transforman colectivamente la realidad en territorios materiales, hasta nuevos marcos interpretativos compartidos (Benford y Snow, 2000) que sirven para la movilización interna y para la batalla de ideas en el imaginario público más amplio. Algunos autores, entre ellos Sevilla Guzmán (2013) y Calle Collado, Soler Montiel y Rivera Ferre (2011) han ubicado la soberanía alimentaria y las nuevas visiones de la agroecología entre estas *emergencias* surgidas de los diálogos contemporáneos establecidos por los movimientos sociales.

Diálogo de saberes: soberanía alimentaria y agroecología

Las políticas neoliberales implementadas durante las últimas décadas han acelerado las tendencias a largo plazo hacia la concentración económica, y las han orientado hacia la consolidación del sistema alimentario mundial —caracterizado por la desregulación, la privatización, los recortes de servicios esenciales, los mercados abiertos y el libre comercio—, lo que ha contribuido a la creación de un patrón centralizado en la producción de insumos, el procesamiento y el comercio, bajo el control de corporaciones transnacionales. Esto determina que la producción de alimentos se descontextualice y desvincule de las particularidades de las relaciones sociales y de los ecosistemas locales (Rosset y Martínez, 2012; Van der Ploeg, 2008). Este sistema se apoya en un lenguaje de referencia o marco interpretativo basado en la eficiencia, la productividad, las economías de escala y el libre comercio. Es creado e impulsado por organismos como el Banco Mundial, los gobiernos, las instituciones financieras y algunas organizaciones no gubernamentales y universidades, quienes promueven el agronegocio como solución para *alimentar al mundo* y alcanzar la *seguridad alimentaria* (Borlaug, 2007; Rosset, 2003).

A pesar de que la seguridad alimentaria incorpora el derecho humano a la alimentación —cada niño, mujer y hombre debe tener la certeza de contar con el alimento suficiente cada día—, durante la década de los noventa se cuestionó este concepto debido a que no hace referencia a la procedencia del alimento, a quién lo produce o a la forma en que se produce (Rosset, 2003; Martínez-Torres y Rosset, 2010). Sin esta clarificación, los representantes de los grandes países agroexportadores argumentan en las negociaciones internacionales que la importación de sus alimentos baratos es la mejor manera que tienen los países pobres de alimentar a sus poblaciones. Sin embargo, la importación masiva de alimentos subsidiados baratos socava a los productores locales porque no pueden vender sus productos y se ven obligados a abandonar sus tierras, por lo que pasan a engrosar las cifras de los hambrientos, ya que su seguridad alimentaria se pone en manos del mercado cuando migran a los barrios urbanos pobres, en donde no pueden hallar un empleo asalariado que les permita vivir bien. Sin embargo, para lograr una seguridad alimentaria genuina, los pueblos de las áreas rurales deben tener acceso a tierra productiva y recibir precios justos por sus cosechas, para tener la posibilidad de gozar de una vida digna (Rosset, 2003, 2013).

Gracias al sostenido proceso de diálogo de saberes dentro de —y encabezado por— LVC, el concepto de soberanía alimentaria surgió como un marco alternativo a la seguridad alimentaria, abierto a la diversidad, y al mismo tiempo capaz de incorporar la especificidad de los diversos sitios de producción. Cuando a principios de los noventa se reunieron líderes de organizaciones y movimientos campesinos y agricultores de las Américas, Europa y Asia, se dieron cuenta de las grandes similitudes en los problemas

que enfrentaban y de los enemigos comunes que se ubicaban más allá de sus fronteras nacionales, así como de la necesidad de luchar unidos. Advirtieron que todos tenían dudas sobre el concepto de seguridad alimentaria, por no referirse ni a quiénes, ni a cómo, ni a dónde se producen los alimentos (Rosset, 2003), y a través de un proceso de diálogo que duró varios años crearon una propuesta de soberanía alimentaria como plataforma para la lucha conjunta (Desmarais, 2007; Martínez-Torres y Rosset, 2010). El concepto fue complementado durante el gran diálogo de saberes que LVC convocó en 2007 para el Foro Internacional sobre la Soberanía Alimentaria, donde se reunieron movimientos internacionales de pueblos indígenas, pescadores, mujeres, ambientalistas, académicos, consumidores y sindicatos, en Nyéléni (Mali) (Nyéléni Forum, 2007). En aquella ocasión, la soberanía alimentaria fue definida como

el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y el derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Esto pone a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y de las empresas. Defiende los intereses de, e incluye a, las futuras generaciones. Nos ofrece una estrategia para resistir y dismantelar el comercio libre y corporativo y el régimen alimentario actual, y para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca para que pasen a estar gestionados por los productores y productoras locales. La soberanía alimentaria da prioridad a las economías locales y a los mercados locales y nacionales, otorga el poder a los campesinos y a la agricultura familiar, la pesca artesanal y el pastoreo tradicional, y coloca la producción alimentaria, la distribución y el consumo sobre la base de la sostenibilidad medioambiental, social y económica. La soberanía alimentaria promueve el comercio transparente, que garantiza ingresos dignos para todos los pueblos, y los derechos de los consumidores para controlar su propia alimentación y nutrición. Garantiza que los derechos al acceso y la gestión de nuestra tierra, de nuestros territorios, nuestras aguas, nuestras semillas, nuestro ganado y la biodiversidad, estén en manos de aquellos que producimos los alimentos. La soberanía alimentaria supone nuevas relaciones sociales libres de opresión y de desigualdades entre los hombres y mujeres, pueblos, grupos raciales, clases sociales y generaciones [...]. [Luchamos por un mundo donde] exista una verdadera reforma agraria integral que garantice a los campesinos plenos derechos sobre la tierra, que defienda y recupere los territorios de los pueblos indígenas, que garantice a las comunidades pesqueras el acceso y el control de las zonas de pesca y de los ecosistemas, que reconozca el acceso y el control de las tierras y las rutas de migración de pastoreo. (Declaración de Nyéléni, 2007)

Como había ocurrido en Porto Alegre con el concepto de *reforma agraria* en 2006 (Rosset, 2013), el amplio diálogo de saberes que se produjo en Nyéléni dio cabida a las inquietudes de campesinos, pescadores, pastores, consumidores y de otros sectores sobre el concepto de soberanía alimentaria. En ese proceso también se abordaron asuntos de desigualdad y de opresión entre los pueblos. En el foro se estableció que la soberanía alimentaria existe cuando los alimentos se basan en las culturas locales, cuando se cierra la brecha entre producción y consumo, cuando la producción de alimentos se fundamenta en conocimientos locales y cuando esto impulsa la democratización del sistema alimentario (Wittman, Desmarais y Wiebe, 2010, p. 7). Así mismo, el foro contribuyó a consolidar las coaliciones nacionales e internacionales, más allá de las ya existentes en el marco de LVC. Para este movimiento, la reforma agraria, la defensa de la tierra y el territorio (Rosset, 2013), la defensa de los mercados nacionales y locales (Martínez-Torres y Rosset, 2010) y la agroecología (LVC, 2010) fueron reafirmados como los pilares básicos de la soberanía alimentaria.

Los procesos de diálogo de saberes sobre la soberanía alimentaria impulsaron reflexiones y suscitaron inquietudes en torno al uso de agrotóxicos, semillas comerciales o maquinaria pesada por parte de las familias integrantes del movimiento. Se plantearon debates alrededor del significado de la presencia “del modelo del agronegocio en nuestra propia casa” (Rosset, 2013, p. 7). Estas prácticas de agricultura convencional son particularmente ineficaces en los casos en que las tierras obtenidas a través de las ocupaciones o de la reforma agraria oficial eran de mala calidad o estaban erosionadas y compactadas. Sin embargo, los extrabajadores del agronegocio muestran una tendencia a reproducir su modelo tecnológico de producción a la hora de conquistar sus propias tierras, lo cual los deja a menudo atrapados en una situación de baja productividad y altos costos. El abordaje gradual de estas contradicciones y las desventajas experimentadas por los productores al competir con el agronegocio en el ámbito de la agricultura industrial (que le es propio) llevaron poco a poco a los integrantes de LVC a proponer el rescate de las prácticas agroecológicas tradicionales, con las que es posible restaurar la materia orgánica, la fertilidad y la biodiversidad funcional al suelo. Desde que se empezó a tratar el tema, LVC concibió la agroecología como algo inseparable de los conceptos de soberanía alimentaria y de territorio, es decir, de los marcos conceptuales más amplios que le dan sentido (LVC, 2013a).

A partir de 2008, en LVC se desarrolló un proceso intenso de intercambio y construcción colectiva (Rosset y Martínez-Torres, 2012; LVC, 2013a) a través de la realización de varios encuentros de formadores y formadoras en agroecología a nivel regional y continental. Para ilustrar cómo se ha desarrollado el diálogo de saberes en la construcción de los significados de la agroecología, partimos de la definición de *agricultura campesina sostenible* que ofreció LVC en 2009:

La defensa del modelo campesino de agricultura sostenible constituye un tema básico para LVC. No se trata de que la producción campesina sea la “alternativa”, sino de que es el modelo de producción que ha alimentado al mundo durante miles de años y de que sigue siendo el modelo principal de producción de alimentos. Más de la mitad de la población mundial trabaja en el sector de la agricultura campesina y la inmensa mayoría de esta población depende de la producción de alimentos por parte del campesinado. De cara al futuro, este modelo, “La Vía Campesina”, constituye la mejor manera de alimentar al mundo, de atender las necesidades de nuestros pueblos, de proteger al medio ambiente y de preservar nuestros bienes naturales o bienes comunes. La producción campesina sostenible no consiste solo en la producción “orgánica”. La producción campesina sostenible es justa socialmente, respeta la identidad y el conocimiento de las comunidades, da prioridad a los mercados locales y nacionales, fortaleciendo la autonomía de los pueblos y de las comunidades [...] a través de los métodos más agroecológicos de producción. (LVC, 2013a, pp. 9-12)

Esta definición es similar a las formuladas por sectores menos radicales, como las organizaciones no gubernamentales, y se observa que no se refiere directamente a la *agroecología* —sino más bien a las *prácticas agroecológicas*—. Esta definición se fue transformando en los años siguientes a través de un diálogo permanente sobre agroecología. Un momento clave e ilustrativo que aportó mucho a la evolución del concepto ocurrió en agosto de 2009, al realizarse el I Encuentro Continental de Formadores/as en Agroecología de LVC de las Américas, en el Instituto Universitario Latinoamericano de Agroecología “Paulo Freire”, en Barinas (Venezuela). En este encuentro tuvo lugar un debate durante el cual se hicieron explícitas tres visiones rurales emblemáticas que coexisten en el seno de LVC en América Latina: la visión campesina, la indígena y la proletaria. Tales visiones fueron discutidas con el fin de avanzar hacia la construcción colectiva de una agroecología campesina.

El diálogo de saberes entre las visiones campesina, indígena y proletaria rural

Las organizaciones integrantes de LVC y de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo en América Latina pueden agruparse *grosso modo*, para fines de esta exposición, en tres categorías imprecisas y muy esquemáticas, basadas en el marco de la identidad movilizadora que enarbolan en sus luchas. Por supuesto, sus posiciones e identidades son meras tendencias de un amplio *continuum*, que aquí serán simplificadas con fines didácticos. Las más comunes son aquellas organizaciones que suscriben una identidad *campesina* y que, por ello, centran sus acciones de

organización en personas unidas por un modo específico de producción o por un modo de vida. Aun cuando una organización campesina cuente con una mayoría de campesinos indígenas, típicamente suele congregarse en torno a temas de *producción*, tales como el acceso a la tierra, los precios de los cultivos o del ganado, los subsidios o el crédito.¹ Las organizaciones que mayormente se adjudican una identidad *indígena* suelen trabajar con el objetivo de defender el territorio, la autonomía, la cultura, la comunidad o la lengua, entre otros factores.² Las organizaciones que tienen una identidad *proletaria rural* generalmente movilizan a los productores sin tierra para ocupar tierra o para promover la sindicalización de los trabajadores rurales.³ Los últimos dos tipos de organizaciones tienden a ser más radicales que las organizaciones campesinas tradicionales en sus posiciones antisistémicas, y, entre ellas, las proletarias son las que manifiestan posturas más abiertamente ideológicas.

En el marco del encuentro que tuvo lugar en Venezuela, resultó evidente que cada una de estas agrupaciones concebía de manera muy diferente la agroecología, en términos epistémicos. Las organizaciones indígenas la planteaban como sinónimo de los sistemas agrícolas tradicionales, altamente diversificados, en parcelas pequeñas, en torno a los cuales ciertas prácticas, como las fechas de siembra basadas en calendarios ecológicos tradicionales, habían sido transmitidas de una generación a otra. En cambio, las organizaciones campesinas postulaban que la familia constituye la unidad básica de organización en las áreas rurales y daban múltiples ejemplos acerca de cómo la metodología de *campesino a campesino* ha sido aprovechada para difundir la agroecología. Las organizaciones indígenas respondieron que, en su mundo, la comunidad constituye la unidad básica y que, a diferencia de los métodos de *campesino a campesino*, que aíslan a una familia individual de su contexto comunitario y promueven que esta tome decisiones por sí sola, la agroecología debe ser tema de discusión en la asamblea comunitaria. Por otro lado, las organizaciones proletarias, cuya unidad de organización básica es el colectivo —de trabajadores, de familias, de militantes—, sostenían que la agroecología se basa en la ciencia y en los conocimientos impartidos en el salón de clases, en el cual se capacita a la gente joven en materias técnicas para que apoyen a sus colectivos familiares en su transición a la producción ecológica, que tendría que implementarse en parcelas grandes, trabajadas tal vez por colectivos de familias y trabajadores. En otras palabras, cada agrupación tenía una utopía, una unidad de organización básica y un método de

1 Ejemplo de este tipo de organización sería la Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autónomas (Unorca), en México.

2 Ejemplo de este tipo de organizaciones sería el Comité de Unidad Campesina (CUC) en Guatemala.

3 Ejemplo de este tipo de organizaciones sería el Movimiento de los Sin Tierra (MST), en Brasil, y la Asociación de Trabajadores del Campo (ATC), en Nicaragua.

transmisión de conocimientos sumamente distintos. Lo anterior se muestra esquemáticamente en la tabla 1.

Tabla 1. La agroecología y las organizaciones campesinas, indígenas y proletarias

Marco identitario	Unidad de organización	Transmisión de conocimientos	Luchas emblemáticas	Fuente de afinidad con la agroecología
Indígena	Comunidad	Codificados en tradiciones culturales	Defensa del territorio y construcción de autonomía	Cosmovisión indígena y cuidado de la Madre Tierra
Campesino	Familia	Experiencial, campesino a campesino	Acceso a la tierra, precios, subsidios, crédito	Costos de producción más bajos, autoabastecimiento en combinación con el mercado
Proletario	Colectivo	Salones de clase y asistencia técnica	Ocupaciones de tierra, huelgas y transformación del modelo económico	Ideología socialista, disputa con el capital

Fuente: elaboración propia.

A pesar de las ocasionales discusiones acaloradas, e incluso de las voces que se levantaron, los hombres y mujeres delegados que asistieron al encuentro pudieron dialogar entre sí y con quienes sostenían opiniones *científicas* y *de expertos*, es decir, con los aliados técnicos y académicos que habían sido invitados. Lo anterior devino en lo que Guiso (2000) llamó una *hermenéutica colectiva*, y se logró establecer cuáles serían las características de una nueva visión de la agroecología. En este sentido, se incluyeron varias posiciones que serían asumidas por LVC a medida que fuera evolucionando su concepto de agroecología —por ejemplo, el respeto por la Madre Tierra—, y se rechazaron visiones más tecnocéntricas —por ejemplo, la separación de los seres humanos de la naturaleza—. ⁴

Este fue un paso en el gran proceso de diálogo de saberes que se continuó realizando a lo largo de varios años en los siguientes encuentros de formadores de agroecología que se llevaron a cabo en todos los continentes. En Colombo (Sri Lanka), en mayo de 2010, se llevó a cabo el diálogo de saberes de la región de Asia del Sur; en Masvingo (Zimbabue), en junio de 2011, se llevó a cabo el diálogo de saberes de

⁴ Véase la lista completa de posiciones que serían defendidas o rechazadas en las páginas 19 a 24 de LVC (2013a).

formadores del sur, centro y oriente de África; el segundo encuentro de las Américas se llevó a cabo en Chimaltenango (Guatemala), en julio de 2011; en Techiman (Ghana), en septiembre de 2011, se realizó el diálogo de saberes de formadores del occidente de África; y en Durango, País Vasco, el diálogo de saberes de formadores de Europa, en julio de 2012. Así mismo, se llevó a cabo el primer Encuentro Mundial de Productores Campesinos de Semillas, en Bali (Indonesia), en 2011, y el Primer Encuentro Agroecológico Mundial, en Surin (Tailandia), en 2012, que culminó con la inauguración de una *aldea agroecológica* en el marco de la VI Conferencia Internacional de LVC, en Yakarta (Indonesia), en 2013.⁵ Este proceso de intensos diálogos de saberes entre distintas cosmovisiones sobre la agricultura campesina llevó a un posicionamiento común en 2012, muy distinto al de 2009:

Como mujeres, hombres, ancianos y jóvenes, campesinos, pueblos indígenas, trabajadores sin tierra, pastores nómadas y otros pueblos rurales, estamos luchando para defender y recuperar nuestra tierra y territorios para preservar nuestra forma de vida, nuestras comunidades y nuestra cultura. También estamos defendiendo y recuperando nuestros territorios porque la agricultura campesina agroecológica que practiquemos en ellos es pieza en la construcción de la soberanía alimentaria, y es la primera línea en nuestra defensa de la Madre Tierra. Estamos comprometidos en la producción de alimentos para las personas —los pueblos de nuestras comunidades, pueblos y naciones— en vez de producir biomasa para celulosa o agrocombustible, o exportaciones para otros países. Los pueblos indígenas entre nosotros, y todas nuestras tradiciones y culturas rurales, enseñan respeto a la Madre Tierra, y estamos comprometidos para recuperar nuestros saberes ancestrales de la agricultura y apropiarnos los elementos de agroecología (que de hecho proviene en gran parte de nuestro conocimiento acumulado), para que podamos producir en armonía con, y cuidando a, nuestra Madre Tierra. El nuestro es el “modelo de la vida”, del campo con campesinos y campesinas, de comunidades rurales con familias, de territorios con árboles y bosques, montañas, lagos, ríos y costas, y está en fuerte oposición con el “modelo de la muerte”, corporativo, de agricultura sin campesinos ni familias, de monocultivos industriales, de áreas rurales sin árboles, de desiertos verdes y tierras envenenadas con agrotóxicos y transgénicos. Estamos activamente confrontando al capital y al agronegocio, disputando tierra y territorio con ellos. Cuando controlamos nuestro territorio, buscamos practicar una agricultura campesina agroecológica basada en sistema de semillas campesinas en él, que es comprobadamente mejor para la Madre Tierra, ya que ayuda a *Enfriar el Planeta*, y que ha demostrado ser

5 Las declaraciones difundidas en estos encuentros dan la pauta de la creciente importancia que adquirió el tema agroecológico en LVC. Véase LVC (2011a, b y c, y 2013a y b).

más productiva por unidad de área que el monocultivo industrial, ofreciendo el potencial para alimentar al mundo con alimentos sanos y saludables, producidos de forma local, mientras que a su vez garantiza una vida con dignidad para nosotros/as y para las generaciones futuras de los pueblos rurales. La soberanía alimentaria basada en la agricultura campesina agroecológica ofrece soluciones a las crisis de alimentos, climáticas y otras crisis del capitalismo que está enfrentando la humanidad. (LVC, 2013a, pp. 69-70)

Esta nueva declaración habla directamente sobre la agroecología como tal, elemento impulsado por las organizaciones latinoamericanas. En el lenguaje que se utiliza en esta declaración se manifiestan las cosmovisiones indígenas, la cada vez más álgida disputa territorial que plantean las organizaciones proletarias, la agricultura campesina de las organizaciones rurales, y la necesidad de diferenciar los territorios campesinos de los territorios pertenecientes al agronegocio y a las industrias extractivistas (Fernandes, 2008a, 2008b, 2009; Fernandes, Welch y Gonçalves, 2010; Rosset y Martínez-Torres, 2012). Para utilizar los términos de Santos (2009, 2010), esta evolución puede considerarse como una emergencia surgida del diálogo entre las ausencias.

Resultados y retos

Podemos afirmar que, como resultado de este intenso proceso, actualmente casi todas las organizaciones y movimientos integrantes de LVC promueven alguna combinación de agroecología y prácticas tradicionales, en vez de métodos asociados a la agricultura industrial de la Revolución Verde, o se encuentran en deliberaciones para impulsarla (Rosset, 2013, p. 7). Sin embargo, no es cosa sencilla andar el camino que lleva a la agroecología como forma de producción agrícola. Los factores que dificultan este camino incluyen la pérdida de conocimientos, la falta de movilización producida por la extensión rural convencional ejercida verticalmente y los sesgos en las políticas que dan ventajas al modelo de agricultura industrial (Rosset *et al.*, 2011). En este sentido, una variante del diálogo de saberes —la metodología de campesino a campesino— se ha convertido en una herramienta de suma importancia para la promoción de las innovaciones campesinas, del intercambio y del aprendizaje horizontal (Holt-Giménez, 2008; Rosset *et al.*, 2011). Si bien es cierto que las poblaciones rurales han innovado y compartido sus conocimientos desde tiempos inmemoriales, a partir de la década de los setenta se desarrolló en Guatemala una versión local de dicha metodología, la cual luego fue difundida en Mesoamérica (Holt-Giménez, 2008).

La de campesino a campesino constituye una metodología de procesos sociales centrada en promotores campesinos que han ideado soluciones nuevas para los

problemas que enfrentan muchos agricultores, o que han recuperado o redescubierto antiguas soluciones tradicionales y que, además, utilizan sus propias parcelas como aulas, con el fin de compartir sus conocimientos con los demás campesinos. Durante la visita de otros campesinos a la parcela del promotor, no solo se produce un diálogo de saberes. Además, los campesinos pueden ver, tocar, sentir y hasta degustar una práctica alternativa que *ha echado raíz*, lo que les permite adaptarla después a sus propios espacios productivos. Posteriormente, en sus parcelas, experimentan con dicha práctica o la adaptan a sus necesidades con su propia creatividad, recreando lo que vieron y a veces inventando otras soluciones prácticas totalmente nuevas.

Debido a que la agroecología se basa en la aplicación de principios acordes con las realidades locales y no en la aplicación de *recetas* universales, los conocimientos locales y la ingeniosidad de los campesinos pasan a primer plano. Los campesinos no pueden seguir a ciegas las instrucciones respecto al uso de pesticidas o de fertilizantes impartidas por los extensionistas agrícolas o por los vendedores de productos. En este sentido, el diálogo de saberes ha demostrado ser la manera de construir el marco de movilización para el cambio y la transformación de prácticas agrícolas. El diálogo de saberes es crítico, ya que los campesinos tienen que dar marcha atrás y ubicarse antes de la pérdida de conocimientos ocurrida cuando la Revolución Verde marginó gran parte de los saberes tradicionales, sustituyéndolos con la *monocultura mental* (Shiva, 1993), basada en fórmulas y recetas impuestas por las instituciones y por las empresas (Freire, 1970, 1973; Rosset *et al.*, 2011; Martínez-Torres, 2012). Así mismo, este proceso de diálogo de saberes, de organización campesina a organización campesina, construido a partir de visitas de intercambio, de documentos de divulgación y del trueque de experiencias, ha posibilitado que organizaciones sin experiencia en agroecología aprendan de otras con más experiencia. Además, los encuentros han conformado un espacio en el cual se ha construido colectivamente una visión compartida sobre el significado de la agroecología para LVC, es decir, sobre la filosofía, el contexto político y la justificación necesarios para lograr la vinculación de las organizaciones en este trabajo, que las lleva a la construcción de la soberanía alimentaria.

Conclusiones

Dentro de LVC, el diálogo de saberes ha constituido una fructífera conversación entre las ausencias registradas a partir de la imposición de la monocultura del conocimiento dominante. A través de este proceso, LVC ha podido evitar su fragmentación y, además, ha creado marcos movilizadores emergentes, como el de la soberanía alimentaria, ha construido su propia y cambiante visión de la agroecología, y ha

impulsado procesos territoriales basados también en el diálogo de saberes, con el fin de diseminar las prácticas agroecológicas. La visión y las metodologías compartidas que emergen a partir del proceso continuo de diálogo de saberes están haciendo de la agroecología un instrumento de activación social que transforma las realidades rurales a través de la acción colectiva, componente este último de la construcción de la soberanía alimentaria. El proceso de diálogo de saberes, desde la parcela familiar hasta el nivel global, sirve para construir consensos sobre la soberanía alimentaria y la agroecología, con base en las diferencias, con el fin de generar argumentos y marcos de interpretación para afrontar la batalla de ideas en la sociedad, y para movilizar a las bases en la transformación de sus realidades al nivel de la parcela y en los espacios de lucha y movilización. En la agroecología, el diálogo de saberes es fundamental, tanto para la construcción colectiva de visiones conjuntas como para el intercambio y la adaptación de prácticas productivas.

Referencias

- Altieri, M. A. y Toledo, V. M. (2011). The agroecological revolution in Latin America: rescuing nature, ensuring food sovereignty, and empowering peasants. *Journal of Peasant Studies*, 38(3), 587-612.
- Benford, R. D. y Snow, D. A. (2000). Framing processes and social movements: an overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611-639.
- Borlaug, N. (2007). Feeding a hungry world. *Science*, 318, 359.
- Calle Collado, A. (Ed.) (2011). *Democracia radical: entre vínculos y utopías*. Barcelona, España: Icaria.
- Calle Collado, A., Soler Montiel, M. y Rivera Ferre, M. (2011). La democracia alimentaria: soberanía alimentaria y agroecología emergente. En A. Calle Collado (Ed.), *Democracia radical: entre vínculos y utopías* (pp. 213-238). Barcelona, España: Icaria.
- Cárdenas Grajales, G. I. (2010). El conocimiento tradicional y el concepto de territorio. *Revista Nera*, 2, 1-12.
- Declaración de Nyéléni. (2007). Recuperado de <http://www.nyeleni.org/spip.php?article291>
- Desmarais, A. A. (2007). *LVC. Globalization and the power of peasants*. Halifax, Canadá: Fernwood Publishing; Londres, Inglaterra: Ann Arbor; Michigan, EE. UU.: Pluto Press.

- Fernandes, B. M. (2008a). Entrando nos territórios do territorio. En E. T. Paulino y J. E. Fabrini (Eds.), *Campesinato e territórios em disputas* (pp. 273-301). São Paulo, Brasil: Expressão Popular.
- Fernandes, B. M. (2008b). Questão agraria: conflictualidade e desenvolvimento territorial. En A. M. Buainain (Ed.), *Luta pela terra, reforma agraria e gestão de conflitos no Brasil* (pp. 173-224). Campinas, Brasil: Editora Unicamp.
- Fernandes, B. M. (2009). Sobre a tipologia de territorios. En M. A. Saquet y E. S. Sposito (Eds.), *Territórios e territorialidades: teoria, processos e conflitos* (pp. 197-215). São Paulo, Brasil: Expressão Popular.
- Fernandes, B. M., Welch, C. A. y Gonçalves, E. C. (2010). Agrofuel policies in Brazil: paradigmatic and territorial disputes. *The Journal of Peasant Studies*, 37(4), 793-819.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Nueva York, EE. UU.: Seabury Press.
- Freire, P. (1973). *Extension or communication?* Nueva York, EE. UU.: McGraw.
- Freire, P. (1984). *La educación como práctica de la libertad*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Guhur, D. M. P. (2010). *Contribuições do diálogo de saberes à educação profissional em agroecologia no MST: desafios da educação do campo na construção do Projeto Popular* (Tesis de maestría). Universidade Estadual de Maringá, Brasil.
- Guiso, A. (2000). Potenciando la diversidad. Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva. *Revista Aportes*, 53, 57-70.
- Holt-Giménez, E. (2008). *Campesino a campesino: voces de Latinoamérica. Movimiento campesino para la agricultura sustentable*. Managua, Nicaragua: Simas.
- La Vía Campesina (LVC). (2010). *Sustainable peasant and family farm agriculture can feed the world*. Recuperado de <https://viacampesina.org/en/sustainable-peasant-and-family-farm-agriculture-can-feed-the-world/>
- La Vía Campesina (LVC). (2011a). *1st Encounter of agroecology trainers in Africa region 1 of LVC, 12-20 June 2011, Shashe Declaration*. Recuperado de <https://viacampesina.org/en/1st-encounter-of-agroecology-trainers-in-africa-region-1-of-la-via-campesina/>
- La Vía Campesina (LVC). (2011b). *2nd Latin American Encounter on Agroecology*. Recuperado de <https://viacampesina.org/en/2nd-latin-american-encounter-on-agroecology/>

- La Vía Campesina (LVC). (2011c). *Peasant seeds: dignity, culture and life. Farmers in resistance to defend their right to peasant seeds: La Vía Campesina, Bali Seed Declaration*. Recuperado de <https://viacampesina.org/en/peasant-seeds-dignity-culture-and-life-farmers-in-resistance-to-defend-their-right-to-peasant-seeds/>
- La Vía Campesina (LVC). (2012). *Bukit Tinggi Declaration on Agrarian Reform in the 21st century*. Recuperado de <https://viacampesina.org/en/bukit-tinggi-declaration-on-agrarian-reform-in-the-21st-century/>
- La Vía Campesina (LVC). (2013a). *De Maputo a Jakarta: 5 años de agroecología en La Vía Campesina*. Recuperado de <https://viacampesina.org/es/de-maputo-a-yakarta-5-anos-de-agroecologia-en-la-via-campesina/>
- La Vía Campesina (LVC). (2013b). *The Jakarta Call*. Recuperado de <https://viacampesina.org/en/the-jakarta-call/>
- Leff, E. (2004). Racionalidad ambiental y diálogo de saberes. Significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 2(7), 1-29.
- Leff, E. (2011). *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de ciencias al diálogo de saberes*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Martínez-Torres, M. E. (2012). Territorios disputados: tierra, agroecología y recampesinización. Movimientos sociales rurales en Latinoamérica y agronegocio. Ponencia presentada en *Conference of the Latin American Studies Association* (pp. 1-26), San Francisco, California. Recuperado de <http://lasa.international.pitt.edu/members/congress-papers/lasa2012/files/4305.pdf>
- Martínez-Torres, M. E. y Rosset, P. M. (2008). La Via Campesina: transnationalizing peasant struggle and hope. En R. Stahler-Sholk, H. E. Vanden y G. D. Kuecker (Eds.), *Latin American social movements in the twenty-first century: resistance, power, and democracy* (pp. 307-322). Lanham-Maryland, EE. UU.: Rowman & Littlefield.
- Martínez-Torres, M. E. y Rosset, P. M. (2010). La Via Campesina: the birth and evolution of a transnational social movement. *Journal of Peasant Studies*, 37(1), 149-175.
- Nascimento, L. B. do (2010). Diálogo de saberes, tratando do agroecossistema junto a uma família no município de Iporá-go (Tesis de maestría). Universidade Federal do Paraná, Brasil.
- Nyeléni Forum. (2007). Declaración de Nyéléni. Recuperado de <https://nyeleni.org/sip.php?article291>

- Rosset, P. M. (2003). Food sovereignty: global rallying cry of farmer movements. En Institute for Food and Development Policy (Ed.), *Food first backgrounder*, 9(4). Oakland, EE. UU.: IFDP. Recuperado de <http://www.foodfirst.org/node/47>
- Rosset, P. M. (2011). Food sovereignty and alternative paradigms to confront land grabbing and the food and climate crises. *Development*, 54, 21-30.
- Rosset, P. M. (2013). Re-thinking agrarian reform, land and territory in La Vía Campesina. *Journal of Peasant Studies*, 40(4), 721-775.
- Rosset, P. M., Machín Sosa, B., Roque Jaime, A. M. y Ávila Lozano, D. R. (2011). The campesino-to-campesino agroecology movement of ANAP in Cuba: social process methodology in the construction of sustainable peasant agriculture and food sovereignty. *Journal of Peasant Studies*, 38(1), 161-191.
- Rosset, P. M. y Martínez-Torres, M. E. (2012). Rural social movements and agroecology: context, theory, and process. *Ecology and Society*, 17(3). Recuperado de <http://www.ecologyandSociety.org/vol17/iss3/art17/>
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Santos, B. de S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Ediciones Trilce.
- Sevilla Guzmán, E. (2013). El despliegue de la sociología agraria hacia la agroecología. *Cuaderno Interdisciplinar de Desarrollo Sostenible*, 10, 85-109.
- Shiva, V. (1993). *Monocultures of the mind: perspectives on biodiversity and biotechnology*. Londres, Inglaterra: Zed Books.
- Tardin, J. M. (2006). *Considerações sobre o Diálogo de Saberes* [mimeo]. São Paulo, Brasil: Escola Latino-Americana de Agroecología.
- Toná, N. (2009). O diálogo de saberes, na promoção da agroecologia na base dos movimentos sociais populares. *Revista Brasileira de Agroecologia*, 4(2), 3322-3325.
- Van der Ploeg, J. D. (2008). *The new peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. Londres, Inglaterra: Earthscan.
- Wittman, H., Desmarais, A. A. y Wiebe, N. (2010). The origins and potential of food sovereignty. En H. Wittman, A. A. Desmarais y N. Wiebe (Eds.), *Food sovereignty: reconnecting food, nature and community* (pp. 1-14). Halifax, Canadá: Fernwood Publishing.

Resistencias campesinas, agroecología y soberanía alimentaria: narrativas y prácticas de la Unión Nacional de Campesinos de Mozambique

Boaventura Monjane

Introducción

Nosotros, campesinos y campesinas de Mozambique, seguimos firmes en la lucha por la defensa de la agricultura campesina y de la soberanía alimentaria [...] [y] continuaremos protestando contra la concesión inadecuada e irregular de tierras a los megaproyectos, reivindicando la restitución de nuestras tierras y de nuestros derechos.¹

UNIÓN NACIONAL DE CAMPESINOS

La competencia por las tierras agrícolas por parte de los inversionistas públicos y privados, extranjeros y nacionales, junto con la introducción en las últimas tres décadas de políticas neoliberales en el sector agrario, no solo han demostrado ser una amenaza para la agricultura campesina y de pequeña escala (Grain, 2012), sino también un motivo de resistencia por parte de los movimientos campesinos en muchas regiones del Sur global (Moyo y Yeros, 2005). En Mozambique, país al que está dedicado este capítulo, varios conflictos de tierra entre las comunidades campesinas rurales y los inversionistas han sido denunciados por organizaciones campesinas, grupos de la sociedad civil y medios de comunicación locales e internacionales. En un emblemático estudio empírico, Justicia Ambiental² y la Unión Nacional de Campesinos (UNAC)³ revelaron que tales inversiones “han estado creando cada vez más conflictos y agudizando la situación de pobreza, privación y vulnerabilidad de las comunidades rurales” (Justiça Ambiental y UNAC, 2011, p. 59), mientras que el periódico inglés *The Guardian* informó que las grandes empresas agroindustriales están desplazando a las poblaciones agrícolas tradicionales (*The Guardian*, 2014).

1 Extracto de la declaración de la Conferencia Única sobre la Tierra, al margen de la Asamblea General Electoral de la UNAC, noviembre de 2015.

2 ONG mozambiqueña de promoción y educación popular acerca de asuntos ambientales y climáticos.

3 La UNAC es la organización que reúne y representa al campesinado en Mozambique.

Un número considerable de artículos científicos abordan esta tendencia, que ha estimulado el aumento de la codicia por las tierras agrícolas en África. Sus análisis ayudan a comprender tales dinámicas, su inclinación imperialista y neocolonial, y por qué las élites de los países africanos eligen políticas que faciliten la inversión extranjera a gran escala, a sabiendas de que estas usurpan la tierra productiva de los campesinos y campesinas locales, causando conflictos por la tierra, tal como sucede en Mozambique (Hanlon, 2004; Borras, Fig y Monsalve, 2011; CIP, 2011; Wittmeyer, 2012; UNAC, 2015).

La literatura existente analiza el surgimiento en Mozambique de inversionistas provenientes de países con economías consideradas emergentes que, aunque alguna vez fueron también colonizados —es el caso de Brasil y de India—, tienen comportamientos subimperialistas (Bond y García, 2014). El concepto de *subimperialismo* fue creado por el pensador brasileño Ruy Mauro Marini, quien acuñó el término para explicar el fenómeno que surgió en los años sesenta y setenta, “en el contexto de la nueva división internacional del trabajo y el surgimiento de subcentros económicos y políticos de acumulación global, como Brasil” (Luce, 2011, p. 9).

A finales del siglo xx, los profundos cambios políticos y socioeconómicos implementados en el sector rural en países como Mozambique condujeron a que las poblaciones rurales, asfixiadas por los programas de ajuste estructural, entre finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, buscaran desesperadamente alternativas económicas y políticas (Moyo y Yeros, 2005). Estas dinámicas generaron respuestas populares por parte de los grupos afectados en el campo. La UNAC, que surge a finales de los ochenta como resultado de la penetración del neoliberalismo en Mozambique, ha reaccionado y expuesto sistemáticamente las hostilidades derivadas de las transformaciones agrarias, que han afectado de manera negativa y aplastado al campesinado en el campo, bien sea a través del proceso de usurpación de tierras, o bien a través de la transformación forzada de la agricultura y la proletarianización del campesinado. Las posiciones políticas, el trabajo organizativo y los sistemas productivos promovidos por la UNAC son, en muchas ocasiones, ejercidos por la necesidad de hacer frente a la imposición de medidas y modelos que se revelan como *anticampesinado*. Es el caso de la adopción de políticas agrarias neoliberales, que tienden a ver la agricultura campesina como retrógrada y como causa del subdesarrollo. Los campesinos y campesinas que integran la UNAC también guían sus acciones de resistencia hacia la práctica, a través de los métodos agroecológicos de producción de alimentos, el trabajo de preservación de semillas nativas y la priorización de los mercados locales. En este capítulo discuto y analizo cómo estas diversas formas de resistencia de las comunidades campesinas constituyen una lucha por la justicia cognitiva y contra el fascismo territorial en la construcción de una soberanía alimentaria popular, conceptos que serán discutidos en las páginas siguientes.

Agroecología y soberanía alimentaria: propuestas populares para desafiar el régimen alimentario dominante

En los últimos años, un movimiento agrario transnacional como La Vía Campesina (LVC) han sido capaz de ajustar la agenda de los debates surgidos en el seno de instituciones multilaterales, como la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), y, a través de las organizaciones que la constituyen, ha podido influir en las políticas públicas locales de varios países. La agroecología y la soberanía alimentaria, hoy en día conceptos indispensables en cualquier debate sobre los sistemas agroalimentarios, son propuestas que exponencialmente se han granjeado la aceptación de varios gobiernos y centros de investigación técnica y académica, y han desencadenado una serie de movilizaciones sociales en varias partes del mundo. El paradigma de la soberanía alimentaria es quizás el enfrentamiento antihegemónico más progresista en el ámbito del régimen alimentario, porque defiende el derecho de los pueblos a definir ellos mismos su política agrícola y alimentaria. Propuesto por LVC, el concepto de soberanía alimentaria desafía el concepto de seguridad alimentaria. Según LVC,

la soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Esto sitúa a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y las políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y de las empresas. Defiende los intereses de, e incluye a, las futuras generaciones. Nos ofrece una estrategia para resistir y dismantlar el comercio libre y corporativo y el régimen alimentario actual, y para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca para que pasen a estar gestionados por los productores y productoras locales. La soberanía alimentaria da prioridad a las economías locales y a los mercados locales y nacionales. (2003)

Esta propuesta rechaza el modelo del capitalismo globalizado establecido, contra el cual luchan los campesinos y campesinas de diversas partes del mundo. La soberanía alimentaria exige la apropiación y el control del proceso de producción de alimentos a nivel local, nacional y regional. Es una propuesta emancipadora y movilizadora, que exige transformaciones y reformas en el campo. Según Desmarais (2007) y Martínez-Torres y Rosset (2010), cuando LVC presentó la soberanía alimentaria como un concepto superior al de seguridad alimentaria, estaba yendo más allá del derecho a la alimentación: reivindicaba el derecho de los pueblos de las zonas rurales

a producir, y exigía la obligación del Estado de proteger los mercados e implementar la reforma agraria para asegurar el ejercicio de ese derecho.

La agroecología, entendida por LVC como un elemento clave en la construcción de la soberanía alimentaria, es una propuesta que, aunque se comenzó a debatir recientemente en las ciencias sociales, es muy antigua como práctica. Se trata de un conjunto de métodos sostenibles de producción agrícola, practicados tradicionalmente por campesinos y campesinas en todo el mundo, a los que se ha añadido una dimensión política, tecnológica y científica (Altieri, 1989; Sevilla Guzmán, Guzmán Casado, Morales y Equipo ISEC, 1996). De acuerdo con la declaración del primer Foro Internacional sobre Agroecología, organizado por LVC y otros aliados:

La agroecología es una forma de vida y el lenguaje de la naturaleza que aprendemos desde niños. No es solo un conjunto de tecnologías o prácticas de producción. No se puede implementar de la misma manera en todos los territorios. En cambio, se basa en principios que, aunque pueden ser similares en toda la diversidad de nuestros territorios, pueden ser y son practicados de muchas maneras diferentes, pues cada sector contribuye con los propios colores de su realidad y cultura local, respetando siempre la Madre Tierra y nuestros valores comunes y compartidos. (LVC, 2015, p. 3)

En la última década se ha producido un número considerable de material académico en ciencias sociales que promueve el debate en torno a estos conceptos —soberanía alimentaria y agroecología— y discute su capacidad emancipadora y su sostenibilidad productiva (Sevilla Guzmán y Martínez Alier, 2006; Holt-Giménez, 2009; Martínez-Torres y Rosset, 2010, 2014). Por otro lado, un grupo influyente de académicos ha venido planteando una serie de preguntas sobre la capacidad real de la agroecología y la soberanía alimentaria para alimentar a un mundo en constante crecimiento demográfico. Algunas de estas voces sugieren que estas propuestas romantizan la realidad, ya que no todas las comunidades rurales poseen condiciones agroecológicas que permitan la soberanía alimentaria (Bernstein, 2013; Li Murai, 2015).

No es el objetivo de este capítulo profundizar en este debate, pero es importante reconocer que la agroecología y la soberanía alimentaria, como propuestas, no reúnen consensos. Aunque algunos de los argumentos planteados por pensadores escépticos (del mundo occidental, en su mayoría) les dan razón para serlo, analizaré y trataré de entender su negación dentro del contexto del *pensamiento abismal*, tal como lo desarrolla el teórico portugués Boaventura de Sousa Santos (2007).

El pensamiento abismal en los sistemas productivos

El pensamiento dominante en el debate sobre los sistemas alimentarios y las prácticas agrícolas más convenientes es propenso a invisibilizar las experiencias y los conocimientos de los pueblos del denominado Sur global y, de esa manera, revela su tendencia imperialista. La multiplicidad de experiencias y conocimientos locales es irrelevante, superflua e inexistente desde la perspectiva de las narrativas dominantes, que provienen de aquellos que creen conocer las rutas metodológicas para dar respuesta a los desafíos que el mundo propone. Por lo tanto, hay una exclusión persistente de las formas locales de pensar y entender el campo por parte de aquellos que detentan el poder sobre lo que es y lo que no.

Boaventura de Sousa Santos (2007) lo llamó pensamiento abismal: la existencia de una “línea separatista” que determina qué tipo de conocimiento y qué formas de ver el mundo deben ser válidos y cuáles no, dentro de un sistema donde el “otro lado de la línea” se atribuye el derecho a juzgar y a decidir. Hay, por lo tanto, una invisibilización estructural y sistemática de todo aquello que esté del otro lado de la línea, “del lado de allá”:

Su visibilidad se basa en la invisibilidad de las formas de conocimiento que no encajan en ninguna de estas formas de saber. Me refiero a los saberes populares, laicos, plebeyos, campesinos, o indígenas del otro lado de la línea. Estos desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables, por encontrarse más allá del universo de lo verdadero y lo falso. (Santos, 2007, p. 5)

Las reflexiones de Santos se centran en una realidad macro entre el Norte y el Sur globales, no geográficos, sino geopolíticos, por el hecho evidente de que hay sur en los países del Norte (geográfico) y norte en los países del Sur.⁴ Así mismo, geográficamente, hay fracturas abismales en contextos locales, dentro del Sur y dentro del Norte.

Las otras formas del saber, que no pertenecen al mundo que conquista, juzga y decide, no solo son invisibilizadas, sino que deben ser combatidas y eliminadas. Cuando Santos (2007) anuncia la existencia de una especie de fascismo social, afirma que una de sus formas de manifestación es el fascismo territorial:

Bajo diferentes formas, la usurpación original de tierras como prerrogativa del conquistador y la subsiguiente “privatización” de las colonias están presentes en la reproducción del fascismo territorial y, más en general, en las relaciones entre los terratenientes y los campesinos sin tierra. (Santos, 2007, p. 17)

⁴ Geográficamente, Australia está en el sur y Haití en el norte. Sin embargo, su ubicación geográfica no determina cómo se posicionan estos países geopolítica y económicamente.

En Mozambique (figura 1), la relación entre los propietarios de tierras (élites políticas locales e inversionistas agrícolas) y el campesinado se traduce en la subyugación del segundo por los primeros, ya que usurpan las tierras más fértiles y mejor ubicadas, enviando a los campesinos pobres a zonas con poca accesibilidad y lejos de los mercados. En el caso de Mozambique, el fascismo territorial se puede identificar en la invasión de los territorios campesinos.



Figura 1. Machamba (finca) agroecológica de una familia campesina en Zambezia, Mozambique

Foto: Diogo Cardoso.

En su mayoría, los actos de usurpación de tierras son defendidos —e incluso promovidos— por sectores gubernamentales, en la creencia de que es necesario convertir a los campesinos en productores de agricultura intensiva orientada por el mercado (Silva, 2017), es decir, introducirlos en la cadena mundial de producción y comercialización de productos agrícolas.

Esta visión tiene sus fundamentos en el enfoque neoclásico defensor del neoliberalismo. El Plan Estratégico para el Desarrollo del Sector Agrario (Pedsa, 2010-2019), aprobado por el Gobierno de Mozambique, es un ejemplo. El Pedsa declara abiertamente que su objetivo es transformar el sector agrícola mozambiqueño en un sector más orientado hacia el negocio, basado en los principios de la Revolución Verde. No es difícil concluir que esta visión deriva de las teorías sobre el desarrollo, promovidas por instituciones del Bretton Woods y otros actores, como la Organización Mundial

del Comercio. Estas teorías se basan en la creencia de que hay fuertes vínculos entre la liberalización, el crecimiento económico y el aumento de los niveles de vida de las poblaciones más vulnerables. Sostienen la idea de que la agricultura campesina es retrógrada y es la responsable de la inseguridad alimentaria y la pobreza rural en Mozambique. De este modo, marginalizan e invisibilizan una pluralidad de saberes y conocimientos mantenidos por millones de productores locales, en un país que es predominantemente rural. Más del 70 % de la población mozambiqueña es rural y depende, en su mayoría, de la práctica de la agricultura para su sustento. Introducir el sector agrícola mozambiqueño en la cadena global de producción y comercialización representa una amenaza para los saberes agrícolas locales y campesinos.

La eliminación de prácticas agrícolas tradicionales es también un acto de violencia cognitiva contra el campesinado, en beneficio del poder cognitivo de las corrientes dominantes.

El trabajo político-organizativo y productivo de los campesinos y campesinas de la Unión Nacional de Campesinos de Mozambique, al mismo tiempo que reclama justicia cognitiva, desafía el pensamiento abismal y se opone al fascismo territorial. La diversidad de propuestas ideológicas y métodos productivos, que caracteriza a los grupos asociativos que componen la UNAC, enfrenta y niega aquello que Boaventura de Sousa Santos llama *monocultura del saber* (Santos, 2007, 2019), en un contexto en el que la racionalidad formal, la instrumental y la económica se utilizan como herramientas para la dominación, el control, la *eficiencia* y la economización (Martínez-Torres y Rosset, 2014).

Justicia cognitiva y jerarquías entre los conocimientos

Los discursos más moderados en el debate que he estado propiciando apelan, no obstante, a una coexistencia de conocimientos de la agricultura campesina y el agro-negocio. Como se ha verificado, la agricultura campesina ocupa una posición periférica, de dependencia, porque, como argumentan los más moderados, los campesinos necesitan de los *hacendados* para volverse más productivos y competitivos.

Esta coexistencia ha demostrado ser la de las jerarquías abstractas entre los saberes (Santos, 2007), es decir, se basa en la superioridad abstracta del modelo agroindustrial.

El concepto de justicia cognitiva, tal como lo acuñó Visvanathan (1997), presupone el reconocimiento de la diversidad de saberes y expresa el derecho de convivencia entre diferentes formas de conocimientos, el cual encuentra resonancia en lo que Boaventura de Sousa Santos (2007) llama *ecología de saberes*.

La justicia cognitiva reconoce el derecho de las diferentes formas de conocimiento a coexistir, pero agrega que esta pluralidad debe ir más allá de la

tolerancia o el liberalismo hacia un reconocimiento activo de la necesidad de diversidad. Exige el reconocimiento de los saberes, no solo como métodos, sino como formas de vida. Esto presupone que el conocimiento está integrado en la ecología de saberes donde cada conocimiento tiene su lugar, su reclamo de una cosmología, su sentido como una forma de vida. En este sentido, el conocimiento no es algo que se pueda extraer de una cultura como forma de vida; está conectado a los medios de vida, a un ciclo de vida, a un estilo de vida; determina las oportunidades de vida. (Visvanathan, 2009, p. 6)

En esta conceptualización posterior⁵ de la justicia cognitiva, Visvanathan presenta otras dimensiones, como es el reconocimiento de que esta justicia debe ir más allá de la tolerancia. Sin embargo, el acercamiento de Visvanathan parece ignorar la posibilidad de la emergencia de jerarquías perversas en esta coexistencia. Ahora bien, la presencia de jerarquías en la coexistencia del conocimiento no es en sí misma negativa, como sostiene Boaventura de Sousa Santos. Pero, como él mismo aclara, es necesario prestar atención a aquellas que pueden ser nefastas, únicas, universales y abstractas:

Sin embargo, en lugar de suscribir una jerarquía única, universal y abstracta entre los saberes, la ecología de saberes favorece jerarquías dependientes del contexto, a la luz de los resultados concretos buscados o alcanzados por las diferentes formas de saber. (Santos, 2007, p. 28)

Santos llama la atención sobre el riesgo que se corre al reemplazar un tipo de conocimiento por otro, basado en lo que denomina *jerarquías abstractas*, que devienen de la superioridad abstracta del conocimiento científico en detrimento de los saberes locales y sostenibles.

La contribución de Maria Paula Meneses a la comprensión del concepto de justicia cognitiva es, en este contexto, muy valiosa. Según Meneses, “la justicia cognitiva, como una nueva gramática global, *contrahegemónica*, reclama, sobre todo, la urgencia de visibilidad de otras formas de conocer y experimentar el mundo, especialmente de los saberes marginalizados y subalternizados” [el énfasis es mío] (Meneses, 2009, p. 236).

La coexistencia entre las propuestas neoliberales impuestas al sector agrario y los saberes locales de los campesinos, aunque pueda ser *tolerada* por determinados sectores en el seno de instituciones financieras como el Banco Mundial y organismos

5 El concepto de *justicia cognitiva* fue acuñado por primera vez por Shiv Visvanathan (1997) y se basó en reconocer la pluralidad del conocimiento y el derecho a la coexistencia de diferentes formas de conocimiento. La definición de 2009, del mismo autor, añade, como se ha demostrado, nuevos elementos a la primera definición.

multilaterales como la FAO (Banco Mundial, 2017), no parece ser defendible. Los campesinos y campesinas de la UNAC en Mozambique no parecen exigir esa coexistencia: sus enfoques tienen un cuño contrahegemónico y claman por el reconocimiento y la aceptación de que la agricultura campesina y agroecológica es la única vía sostenible. La convivencia de los saberes y prácticas locales con la monocultura del pensamiento⁶ derivada de la propuesta de la agricultura del agronegocio genera una relación jerárquica incompatible y contradictoria y, por lo tanto, no complementaria.

El fragmento de una declaración de la UNAC apoya esta suposición:

La agricultura agroecológica practicada por los pequeños campesinos es la única solución real y efectiva para responder a los múltiples desafíos que afrontamos [...]. La agricultura campesina es el pilar de la economía local y contribuye a mantener y aumentar el empleo rural. (UNAC, 2012, p. 2)

Las posiciones políticas de la UNAC representan una postura contrahegemónica que exige no solamente visibilidad, sino la prerrogativa de, como campesinos y campesinas, no ser (solo) tolerados, sino sobre todo tomados como la opción prioritaria. Se trata de una reivindicación de cambios estructurales. He aquí otra dimensión de la justicia cognitiva.

La Unión Nacional de Campesinos: organicidad y experiencias productivas

Resistencia y protagonismo

Como se mencionó anteriormente, Mozambique es un país predominantemente rural. Esta situación es similar en toda la región de África austral, con excepción de Sudáfrica. La estructura agraria de Mozambique y de la región se caracteriza por la existencia de tres modelos agrícolas: el agronegocio a gran escala, en su mayoría monocultivos de productos básicos (*commodities, cash crops*), controlado por inversionistas nacionales y extranjeros y empresas multinacionales; la agricultura de mediana escala, en general dinamizada por agricultores o inversionistas nacionales; y, por último, la mayoritaria agricultura campesina familiar. Además, la región del África austral es un destino de inversión en el sector extractivo, dominado por inversiones

⁶ La analogía entre la monocultura del pensamiento y la agricultura del agronegocio se hace para explicar la falta de diversidad cognitiva, en el dominio del pensamiento único, y productiva, en el dominio del modelo de monocultivo del agronegocio.

en la extracción de carbón, gas, arenas pesadas y rubíes (Mozambique), oro y diamantes (Zimbabwe), y petróleo (Angola), para mencionar algunos ejemplos.

En toda la región se ha testimoniado, durante las últimas décadas, la emergencia de movimientos sociales, especialmente con incidencia en el campo. En Mozambique, se destaca la UNAC (figura 2), probablemente el movimiento campesino más amplio y organizado del África austral.

La UNAC es el mayor movimiento social de Mozambique. A juzgar por el número de sus miembros —más de 100 000, según estimaciones de su última asamblea general electoral, en 2016— es el movimiento agrario más grande y más organizado del África austral. Nació en el contexto del cooperativismo y se transformó, con los cambios estructurales que afectaron la política y la economía de Mozambique, en un movimiento no solamente de cooperativas, sino de campesinos. Dentro de las entonces denominadas *organizaciones democráticas de masas*, fundadas en el contexto de un régimen de partido, la UNAC fue uno de los pocos movimientos que logró desarrollarse al margen del estricto control del Frente de Liberación de Mozambique (Frelimo) (Negrão, 2003; Monjane, 2016).



Figura 2. Mujeres campesinas, líderes de la UNAC, en Ruace, Zambezia

Foto: Diogo Cardoso.

Aunque en los ambientes académicos e intelectuales de Mozambique existan opiniones según las cuales las masas oprimidas en el campo y en la ciudad están despolitizadas y no existen movimientos sociales efectivos, mi argumento es que el movimiento campesino ha podido llevar a cabo luchas y resistencias, y lograr importantes avances, incluso en un contexto de autoritarismo gubernamental. Autoritarismo porque tanto las políticas agrarias como los discursos gubernamentales que las promueven asumen formas poco democráticas y excluyen al campesinado de los procesos de decisión. En los casos en los que se celebran consultas públicas o comunitarias —para informar sobre una inversión agraria o la implementación de una política—, no ha habido espacio para la protesta y el campesinado es casi obligado a aprobar la propuesta.

Desde 2012, la UNAC ha liderado una campaña de resistencia activa contra un programa de desarrollo agrario y agrícola a gran escala, propuesto por los gobiernos de Mozambique, Brasil y Japón, llamado ProSavana. Este programa es una iniciativa que busca la explotación de la sabana africana, en concreto, del corredor de Nacala, en el centro y el norte de Mozambique, en una réplica de aquello que en Brasil fue, en los años sesenta y setenta, el Prodec, desarrollado en el *cerrado*⁷ brasileño. Los campesinos de la UNAC han expresado el temor de que este programa provoque el surgimiento de comunidades sin tierra en Mozambique, como resultado del proceso de expropiación de tierras y reasentamientos, la destrucción de la biodiversidad y el surgimiento de conflictos en el corredor de Nacala (UNAC, 2012). La resistencia contra ProSavana es considerada una de las luchas más efectivas contra un proyecto gubernamental en el ámbito agrario en la historia del Mozambique poscolonial (Monjane, 2016). La UNAC y los integrantes de la campaña contra ProSavana han llevado a cabo recientemente numerosas acciones, incluida la presentación de una queja ante un comité independiente de evaluadores en Tokio, que después de su aceptación investigó la conducta de la Agencia Japonesa de Cooperación Internacional (JICA)⁸ en relación con ProSavana. En agosto de 2017, los campesinos de la UNAC llevaron el caso ProSavana a la Corte Permanente de los Pueblos, que se reunió en Johannesburgo (Sudáfrica), donde se configuró como una denuncia extraordinaria a

7 *Cerrado* es un área fito y biogeográfica de Brasil, caracterizada especialmente por el bioma de la sabana (internacionalmente), pero también por bosques y campos estacionales. El cerrado es el segundo dominio brasileño más grande, se extiende, en su núcleo o área nuclear, sobre un territorio de 1,5 millones de km², que abarca cuatro estados del centro de Brasil (Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul y Distrito Federal), así como Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Tocantins, Bahía, Maranhão y Piauí.

8 La JICA es la agencia japonesa que representa al Gobierno de Japón en la implementación de ProSavana.

nivel regional de los abusos⁹ de los gobiernos y las empresas, y como una celebración del protagonismo rural comprometido y decidido (Monjane, 2017).

La organicidad, la capacidad de movilización, la ideología detrás de su formación y las propuestas políticas que representa indican que el movimiento campesino se configura como la fuerza social más progresista y con capacidad movilizadora de Mozambique.

La agroecología y la soberanía alimentaria

Según sus estatutos, uno de los objetivos de la UNAC es “intensificar acciones que contribuyan a garantizar la soberanía alimentaria de las familias campesinas” (UNAC, Estatutos de la Unión Nacional de Campesinos, art. 4, 2006). En los últimos años, la agroecología como práctica productiva, y agregada su dimensión política, se ha convertido en parte de sus tomas de posición y de sus iniciativas de formación.

Los métodos agroecológicos de producción siempre fueron parte de la vida social y cultural de varias comunidades rurales de Mozambique. Algunas de estas prácticas estaban siendo marginadas u olvidadas durante el proceso de mercantilización de la agricultura introducido por el régimen colonial, y debido a la más reciente introducción de semillas híbridas, fertilizantes químicos y modos de producción de monocultivos. En un artículo publicado recientemente por la revista *Farming Matters* (Monjane, 2015), se revela que los campesinos de Mozambique están recuperando modelos agroecológicos en áreas otrora bajo el dominio del poder colonial y corporativo. Los métodos agroecológicos aplicados incluyen el uso de fertilizantes orgánicos, el almacenamiento de agua lluvia para el riego y la diversificación de los cultivos. Con base en un trabajo de campo con una asociación de mujeres campesinas de Namaacha, en el sur de la provincia de Maputo, el artículo muestra que las integrantes de esta asociación están produciendo cultivos diversos, utilizando fertilizantes orgánicos y técnicas basadas en la biodiversidad. La producción es destinada al autoconsumo y a la comercialización en mercados locales (Monjane, 2015).

Otra experiencia para destacar es la de la Asociación Agrícola Alfredo Nhamitete, del distrito de Marracuene, cuyos 280 miembros producen diversos cultivos alimentarios, con énfasis en papa dulce, zanahoria, repollo, cebolla, col, frijol, lechuga, berenjena, entre otros. Parte de la producción es comercializada en el mercado local y los ingresos son compartidos equitativamente entre los miembros (*LVC Africa News*, 2014). También en Marracuene, varios campesinos iniciaron un intercambio con

9 El abuso corporativo —a veces respaldado por el Gobierno— incluye desplazamientos campesinos hacia tierras poco productivas, falta de indemnización o indemnizaciones injustas, explotación de trabajadores rurales, baja remuneración, entre otros rasgos.

una organización campesina de Brasil, el Movimiento de Pequeños Agricultores (MPA), para

el rescate de semillas nativas en riesgo de extinción y que tienen mayor importancia para la soberanía alimentaria [...] y para desarrollar técnicas simplificadas y fáciles de entender [...] para mantener la pureza de las variedades y mejorar su potencial productivo.¹⁰

Esta iniciativa trajo cierta soberanía de semillas a nivel local y redujo drásticamente los gastos en la adquisición de semillas comerciales.

Una escuela de agroecología está siendo instalada en el distrito de Manhiça, en el norte de la provincia de Maputo. Se trata de una escuela física, la primera en Mozambique, donde la UNAC tiene la intención de formar a sus miembros —y no solo a ellos— en prácticas agroecológicas. La escuela es parte de una iniciativa continental, en el ámbito de LVC. Además de la de Mozambique, en Zimbabwe, Malí y Níger cuentan también con escuelas de agroecología, en un proceso de capacitación destinado a fortalecer el potencial organizacional de los movimientos y a promover la agroecología campesina.

Estos son ejemplos indicativos de una serie de iniciativas repartidas por todo el país, tanto de restauración de conocimientos ancestrales como de innovaciones, impulsadas por un proyecto político y productivo que el movimiento campesino adoptó en Mozambique, con la visión de desafiar los modelos dominantes de la agricultura capitalista y devolver la autonomía a los productores responsables de la mayoría de los alimentos consumidos en el país: la clase campesina.

Como se argumenta en este capítulo, la adopción de la agroecología y la promoción de la agricultura campesina se insertan dentro de una estrategia amplia de resistencia contra la penetración del capital en el campo Mozambiqueño. La efectividad de esta estrategia tendrá que ser evaluada a largo plazo. Sin embargo, el hecho es que son varios los campesinos de Mozambique empleados en la producción de cultivos comerciales, basados en el uso de insumos agrícolas industriales, a saber, semillas y fertilizantes, especialmente en el campo de la agricultura de contrato.

¹⁰ La nota en página web de la que se extrajo esta cita ya no se encuentra disponible en línea.

Conclusión

Las transformaciones agrarias en Mozambique, marcadas por la mercantilización de la agricultura, la proletarianización¹¹ del campesinado y por la actividad de la industria extractiva, representan profundos desafíos para el proyecto agroecológico del campesinado organizado. La fortaleza de la UNAC, es necesario enfatizarlo, es la coalición entre diversos saberes y experiencias propios de un movimiento nacional multicultural e intergeneracional, cuyos miembros —mujeres, hombres y jóvenes— construyen, día a día, un proyecto de soberanía popular y antihegemónico. La fragilidad del proyecto agroecológico puede estar en la falta de soporte en las políticas públicas y en la falta de apoyo financiero del Estado, que podrían hacer posible la generación de ingresos para que el campesinado no necesite vender su fuerza de trabajo al capital agroindustrial.

Referencias

- Altieri, M. A. y Hecht, S. (Eds.). (1989). *Agroecology and small-farm development*. Berkeley, EE. UU.: CRC Press.
- Banco Mundial. (2017). *Relatório anual 2017: erradicar a pobreza extrema, promover a prosperidade compartilhada*. Recuperado de <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/27986/211119PT.pdf>
- Bernstein, H. (2013). Food Sovereignty: a skeptical view. Conference paper. *Food Sovereignty: A Critical Dialogue*, September, 14-15, 2013, Yale University.
- Bond, P. y García, A. (2014). Perspectivas críticas sobre os BRICS. *Tensões Mundiais*, 10(18, 19), 15-40.
- Borras, S., Fig, D. y Monsalve Suárez, S. (2011). The politics of agrofuels and megaland and water deals: insights from the ProCana case, Mozambique. *Review of African Political Economy*, 38(128), 215-234.
- Centro de Integridade Pública (CIP). (2011). Land moves up the political agenda. *Mozambique Political Process Bulletin*, 48(1-3), 1-18.
- Desmarais, A. A. (2007). *La Via Campesina: globalization and the power of peasants*. Halifax, Canadá: Fernwood Publishers.
- Grain. (2012). *The great food robbery: how corporations control food, grab land and destroy the climate*. Nairobi, Kenia: Pambazuka Press.

11 En el lenguaje marxista, la proletarianización es el proceso social por el cual la gente pasa de ser un empleador o empleado por su cuenta —en este caso, poseedor de la tierra— a ser empleado como trabajador asalariado por un empleador —en este caso, por hacendados—.

- Hanlon, J. (2004). Renewed land debate and the “Cargo Cult” in Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, 603-625.
- Holt-Giménez, E. (2009). From food crisis to food sovereignty: the challenge of social movements. *Monthly Review*, 61(03), 142-156.
- Justiça Ambiental y União Nacional de Camponeses (UNAC). (2011). *Os senhores da terra: análise preliminar do fenómeno de usurpação de terras em Moçambique*. Maputo, Mozambique: Edição Dos Autores.
- La Vía Campesina (LVC). (2003). ¿Qué es la soberanía alimentaria? Recuperado de <https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria/>
- La Vía Campesina. (2015). *Declaration of the international forum for agroecology*. Nyéleni, Mali. Recuperado de <https://viacampesina.org/en/declaration-of-the-international-forum-for-agroecology/>
- La Vía Campesina (LVC)-Africa News. (2014). *Agroecologia veio para ficar em Marracuene-assumem camponeses da associação agrícola Alfredo Nhamitete*. Recuperado de <http://www.unac.org.mz/index.php/component/content/article/7-blog/84-agroecologia-veio-para-ficar-em-marracuene-assumem-camponeses-da-associacao-agricola-alfredo-nhamitete>
- Luce, M. S. (2011). A economia política do subimperialismo em Ruy Mauro Marini: uma história conceitual. En *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História Anpuh*, São Paulo, Brasil.
- Martínez-Torres, M. E. y Rosset, P. M. (2010). La Vía Campesina: the birth and evolution of a transnational social movement. *The Journal of Peasant Studies*, 37(1), 149-175. doi: 10.1080/03066150903498804
- Martínez-Torres, M. E. y Rosset, P. M. (2014). Diálogo de saberes in La Vía Campesina: food sovereignty and agroecology. *The Journal of Peasant Studies*, 41(6), 979-997.
- Meneses, M. P. (2009). Justiça cognitiva. En A. Cattani, J. L. Laville, L. I. Gaiger y P. Hespanha (Orgs.), *Dicionário internacional da outra economia* (pp. 231-236). Coimbra, Portugal: Almedina.
- Monjane, B. (2015). Peasant women power in Mozambique. *Farming Matters*, 31(4).
- Monjane, B. (2016). Movimentos sociais, sociedade civil e espaço público em Moçambique: uma análise crítica. *Cadernos CERU*, 27(2), 144-155.
- Monjane, B. (2017). La lucha contra la ola de expropiaciones de tierras tras una crisis alimentaria global. Eldiario.es. Recuperado de http://www.eldiario.es/desalambre/implicados/movimientos-denuncian-empresas-Africa-Sur_0_697830912.html

- Moyo, S. y Yeros, P. (2005). *Reclaiming the land: the resurgence of rural movements in Africa, Asia and Latin America*. Londres, Inglaterra: Zed Books.
- Murray Li, T. (2015). Can there be food sovereignty here? *The Journal of Peasant Studies*, 42(1), 205-211.
- Negrão, J. (2003). *A propósito das relações entre as ONGs do Norte e a sociedade civil moçambicana*. Coimbra, Portugal: CES, Faculdade de Economia. Universidade de Coimbra.
- Santos, B. de S. (2007). Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-43.
- Santos, B. de S. (2019). *O Fim do império cognitivo: a afirmação das epistemologias do sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Sevilla Guzmán, Guzmán Casado, G., Morales, J. y Equipo ISEC (1996). La acción social colectiva en agroecología. En *Agricultura Ecológica y Desarrollo Rural* (pp. 41-49). II Congreso de la Sociedad Española de Agricultura Ecológica. Pamplona, España.
- Sevilla Guzmán, E. y Martínez, A. J. (2006). New rural social movements and agroecology. En P. Cloke, T. Marsden y P. Mooney (Eds.), *Handbook of rural studies*. Londres, Inglaterra: SAGE.
- Silva, Romeu da. (13 de septiembre de 2017). Moçambique: ProSavana implementado “a ferro e fogo”? *Deutsche Welle*. Recuperado de <https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-prosavana-implementado-a-ferro-e-fogo/a-40490221>
- The Guardian*. (2014). Mozambique’s small farmers fear Brazilian-style agriculture. Recuperado de <https://www.theguardian.com/global-development/2014/jan/01/mozambique-small-farmers-fear-brazilian-style-agriculture>
- União Nacional de Camponeses (UNAC) (2006). Estatutos. Maputo, Moçambique, Boletim da República.
- União Nacional de Camponeses (UNAC). (2012). *Pronunciamento da UNAC sobre o Programa ProSavana*. Nampula, Mozambique.
- União Nacional de Camponeses (UNAC). (2015). *Declaração da conferência unitária sobre terra à margem da assembleia-geral da UNAC*. Maputo, Mozambique.
- Visvanathan, S. (1997). *A Carnival for science: essays on science, technology, and development*. Oxford: Oxford University Press
- Wittmeyer, H. (2012). *Mozambique’s “land grab”: exploring approaches to elite policymaking and neoliberal reform* (Tesis de pregrado). Universidad de St. John. EE. UU. Recuperado de https://digitalcommons.csbsju.edu/polsci_students/3

La soberanía alimentaria y la economía solidaria como estrategias de la reforma agraria en Brasil

Aline Mendonça dos Santos
Cristine Jaques Ribeiro

El modelo de desarrollo dominante tiene como eje estructural el crecimiento económico e, históricamente, está causando efectos perversos sobre las sociedades. Entre las consecuencias de este proceso se observan: la expansión del agronegocio y del extractivismo —que favorecen el flujo de riquezas naturales hacia los mercados globales—, la expropiación de los medios y modos de vida de la población, el cambio climático, la crisis energética, el deterioro acelerado de los recursos del medio ambiente, la agudización de las desigualdades sociales —potenciada por la migración del campo a la ciudad, que conlleva una disminución demográfica insostenible—, el deterioro de la salud colectiva, la creciente desigualdad de género, étnica, etaria y de raza, etc.

En Brasil estamos presenciando experiencias que se oponen a esta lógica y desafían las falsas soluciones a la crisis planetaria que están siendo proclamadas por el *statu quo*. Son experiencias de producción y de vida que se expresan en iniciativas locales de resistencia, que configuran alternativas al actual modelo agroalimentario y buscan la soberanía alimentaria y nutricional, la independencia económica de los trabajadores y trabajadoras en los territorios, la promoción de la salud pública, la conservación del medio ambiente y, de ese modo, valoran una sociedad justa, democrática y sostenible. Tales experiencias se reconocen en los principios y valores que dialogan con propuestas como la soberanía alimentaria y la economía solidaria, contribuyendo de forma cualificada a la resignificación de la economía y la perspectiva de desarrollo social.

La soberanía alimentaria, la agroecología y la economía solidaria fortalecen diálogos sobre justicia social, económica y ambiental, y reafirman la centralidad de la lucha por la tierra, por la reforma agraria y por la garantía de los derechos territoriales de las poblaciones. El derecho a la tierra es inseparable de la valoración de las diferentes formas de vida y de producción en los territorios; de los derechos de las poblaciones del campo y la ciudad a garantizar una vida digna; y del reconocimiento de los recursos del medio ambiente como bienes colectivos. Desde esta perspectiva, la soberanía alimentaria y la economía solidaria han sido contribuciones significativas al proyecto de

reforma agraria propuesto por los movimientos populares; proyecto que busca oponerse a la lógica dominante, por la resignificación del debate sobre el problema agrario.

El propósito de este capítulo es analizar la importancia de la soberanía alimentaria y la economía solidaria en la construcción del proyecto de reforma agraria en Brasil. Para este fin, el presente texto es el resultado de las reflexiones de los grupos de investigación Problema Agrario, Urbano y Ambiental-Observatorio de los Conflictos de la Ciudad, e Independencia: Trabajo, Saberes, Otras Economías, Movimientos Sociales y Democracia, vinculados al programa de posgrado en Política Social de la Universidad Católica de Pelotas.¹ Para fundamentar mejor las reflexiones, además de la investigación bibliográfica, se hizo una investigación documental que tuvo como fuentes los principales documentos de diálogo entre el Estado y la sociedad relacionados con los temas de la soberanía alimentaria, la economía solidaria y la reforma agraria, así como los documentos producidos por el Consejo Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (Consea), por el Consejo Nacional de Economía Solidaria (CNES) y por los congresos y conferencias que contaron con la participación del Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST).²

Así, organizamos este capítulo dividiéndolo en tres secciones interconectadas. En un primer momento hicimos una contextualización del panorama de la reforma agraria en Brasil; después discutimos la soberanía alimentaria como estrategia para potenciar el proyecto político de la reforma agraria; y, al final, hicimos una breve discusión sobre la contribución de la economía solidaria para este mismo fin.

La reforma agraria en Brasil

Para analizar la reforma agraria es importante relacionarla con el tema del problema agrario. En el caso brasileño, discutir el problema agrario significa afirmar que no existe una única interpretación, sino un universo teórico-práctico que debe ser problematizado. Sin embargo, utilizaremos aquí los aportes de João Pedro Stédile (2005), quien propone que el análisis sobre el problema agrario sea un área del conocimiento científico que problematice la producción agrícola para lograr explicar cómo la sociedad organiza la producción y la propiedad de la tierra, pues dicha área está relacionada con el proceso de democratización del acceso a la tierra, la reorganización del espacio territorial y la manera como la población alcanza sus derechos democráticos.

1 Desde ya agradecemos a los becarios de iniciación científica (Fernanda Gomes, Tayná Oliveira, Franciele Mendes, Alana Wolter y Tauana Mendonça) de los grupos de investigación arriba mencionados, quienes contribuyeron con el tratamiento de datos de la base documental.

2 Los consejos, congresos y conferencias analizados tuvieron lugar, principalmente, en el periodo de las gestiones gubernamentales dirigidas por el Partido de los Trabajadores (PT).

Por lo tanto, la reforma agraria —tema todavía conflictivo en Brasil y bandera de lucha de los movimientos campesinos— consiste en transformar el territorio urbano y rural, es decir, presionar cambios significativos en la estructura de la tierra del país. Así, la reforma agraria es entendida por nosotros de acuerdo con la elaboración de Görgen (2012), quien la considera como un proceso que debe conciliar la forma como hoy se producen los alimentos, instaurar un proceso prolongado de conservación del medio ambiente, apostar por la ocupación del espacio campesino para desconcentrar los espacios urbanos empobrecidos, crear una forma de conservar y producir energías locales, deconstruir la dependencia química de las producciones agrícolas y posibilitar la mecanización leve, entre otros asuntos.

La reforma agraria exigida por el MST a finales de la década de 1970 y a comienzos de la década de 1980 solo era una reforma agraria clásica que exigía la transferencia de la tierra hacia a los pequeños agricultores que estaban sin tierra, es decir, la lucha fue por la distribución de la tierra, con el objetivo de desconcentrarla, pues el origen de los trabajadores que ingresaron al movimiento en esas décadas era sobre todo rural. Sin embargo, con el desarrollo de la sociedad —y con todos los problemas que causaron la imposición de las grandes empresas químicas, transgénicas, las empresas que crían animales confinados, los terratenientes que venden sus tierras a grandes empresas productoras de monocultivos, etc.—, la tierra, en este contexto, se convirtió exclusivamente en mercancía para extraer beneficios y generar la dependencia económica de los trabajadores, es decir, de las poblaciones que de hecho saben cultivar la tierra.

En Brasil, la reivindicación de la reforma agraria asume temas específicos, teniendo en cuenta el escenario político y económico que históricamente se ha venido instalando en el país. Según Diniz, “la concentración de la propiedad de la tierra nunca fue obstáculo para el avance del desarrollo del capitalismo” (2010, p. 28). En otros países la democratización de la propiedad de la tierra era una estrategia para estimular el desarrollo, mientras que en Brasil la lógica de la colonización dio lugar a grandes latifundios provenientes de la concentración de la tierra.³ La estrategia de

3 El problema agrario brasileño reproduce su historia de colonización relacionada con las *sesmarias*: un régimen de concesión de uso de la tierra con derecho a herencia, que otorgaba grandes extensiones de tierras donadas por el rey de Portugal a los colonizadores que disponían de capital. En virtud del régimen sesmarial, en 1850 fue creada la Ley de Tierras, que institucionalizó la propiedad privada de la tierra, de tal manera que los terrenos baldíos ya no serían de libre apropiación, sino solamente mediante pago en efectivo. Esta ley fue estratégica para garantizar que la concentración de la tierra se mantuviera en poder del capital, porque impedía que los trabajadores esclavos, al ser liberados, así como los inmigrantes pobres, tuvieran acceso a la tierra para trabajarla, a no ser por medio de la explotación de su mano de obra, pues no tenían condiciones financieras para comprarle la tierra a la Corona (Diniz, 2010).

desarrollo se basó en el sostenimiento de la gran propiedad territorial, de la explotación de la mano de obra y de la producción de cultivos para la exportación (Diniz, 2010). Como lo afirma Santos, “el fin del colonialismo como relación política no acarrió el fin del colonialismo como relación social, como mentalidad, ni como forma de sociabilidad autoritaria y discriminadora” (2001, p. 38). En este caso, es de notar cómo la historia colonial de los países periféricos y semiperiféricos influye directamente en la organización social, política y económica del contexto actual.

Así, diferentes fuerzas políticas y sociales comenzaron a definir la reforma agraria como solución contra el latifundio, el extractivismo y la explotación del trabajo. El enfoque de la reforma agraria ha cambiado mucho a lo largo de la historia y solo en las primeras décadas del siglo xx el debate en torno a ella comienza a ser central para la solución del problema agrario de forma más generalizada. Sin embargo, esta reflexión fue silenciada en el periodo de la dictadura vivida en Brasil entre los años 1964 y 1984, y solo volvió al escenario político con el regreso de la democracia. En este sentido, dos momentos políticos sobresalen: la elaboración del Primer Plan Nacional de Reforma Agraria —en 1985— y la Constitución federal de 1988. Sin embargo, la adhesión a las políticas neoliberales de la década de 1990 desvía la atención de las políticas públicas de agricultura hacia los intereses del mercado y del agronegocio. Desde entonces, son evidentes la ineficacia e inoperancia del Estado neoliberal en detrimento de un proyecto de reforma agraria que defienda los intereses de los trabajadores y que sea capaz de atacar el núcleo central del poder de clase basado en la concentración de la propiedad territorial. No por casualidad en el último congreso del MST, celebrado en febrero de 2014 (después de 30 años de su creación), el movimiento presenta un proyecto de reforma agraria popular, entendiendo que la posibilidad de realizar una reforma agraria de tipo clásico, impulsada por el Estado, ya no es viable ni responde a las actuales necesidades de los campesinos.

Por lo tanto, el problema agrario también pasó por una transición paradigmática⁴ importante y necesaria. La pregunta que surge es: frente al contexto actual y la estructura construida, ¿de qué manera vivirán los campesinos teniendo en cuenta la aceleración de los cambios técnico-científicos y el considerable crecimiento demográfico? Según Guattari,

no habrá una respuesta real a la crisis ecológica, sino a escala planetaria y a condición de que se opere una auténtica revolución política, social y cultural

4 La transición paradigmática es un momento propio de las revoluciones científicas en el que los nuevos paradigmas deben emerger. Para Santos, el paradigma que debe surgir de esta transición de la ciencia moderna a la ciencia posmoderna “no puede ser solo científico (el paradigma del conocimiento prudente), sino que tiene que ser también un paradigma social (el paradigma de una vida decente)” (2006, p. 60).

mediante la reorientación de los objetivos de la producción de bienes materiales e inmateriales. Esa revolución deberá concernir, por lo tanto, no solo a las relaciones de fuerzas evidentes a gran escala, sino también a los dominios moleculares de la sensibilidad, la inteligencia y el deseo. (2001, p. 9)

Por consiguiente, la reforma agraria exigida hoy por los movimientos sociales, y en especial por el MST, es una reforma que busca provocar cambios sociales en los modos de vida de las personas. Desde 2001, cuando el MST se afilia a La Vía Campesina (LVC) asume la agroecología como bandera de lucha y estrategia de desarrollo para la reforma agraria. Las luchas en defensa de la legitimidad de la reforma agraria por parte de los movimientos sociales campesinos se dan para que las transformaciones ocurran en los diversos sectores de la sociedad. Por ejemplo, la producción brasileña de alimentos no tiene lugar en las grandes propiedades; por el contrario, es en la agricultura familiar y colectiva en donde esa producción tiene lugar a mayor escala y con menos crédito (Ribeiro, Ávila y Marques, 2014). La educación en el campo alteró la realidad del acceso a la información y al conocimiento de las familias allí asentadas, aunque todavía hoy haya un alto índice de analfabetismo en el país. El desempleo en los centros urbanos todavía refleja el origen rural de la población brasileña, pues Brasil es un país agrario que fue urbanizado. Por lo tanto, la población que vive en condiciones de trabajo precario, que está por debajo de la línea de miseria, se une a la lucha por la tierra vinculándose al MST. Con esta alianza, muchos trabajadores aprenden a construir nuevas prácticas para garantizar su autosostenimiento, modificando el paisaje urbano y rural.

Así, la relación de MST con la reforma agraria es, primero, de denuncia de la existencia de grandes latifundios improductivos —lo cual significa que la tierra no está cumpliendo su función social—. Según Nogueira y Souza,

es importante destacar la función social de la propiedad rural como elemento de producción. La Ley 8629/93, en su artículo 6.º, establece los criterios para que la propiedad rural sea considerada productiva, concepto que se aproxima a la noción de aprovechamiento racional y adecuado. La no observancia de los mínimos porcentuales estipulados en la citada ley puede someter al propietario a una intervención del Poder Público, a través del instituto de desapropiación por interés social, para fines de reforma agraria. (2006, p. 2)

Otro punto destacado es la función social de la propiedad rural como elemento ecológico. De tal modo, la Constitución federal establece como requisitos de la función social de la propiedad la utilización adecuada de los recursos naturales y la conservación del medio ambiente. La Ley 8629/93, en su artículo 9.º, § 2.º, considera apropiada la utilización de recursos naturales disponibles cuando la explotación

respetar la vocación natural de la tierra, de modo que se mantenga el potencial productivo de la propiedad. Considera también la preservación del medio ambiente, el cuidado de las características propias del medio natural y de la calidad de los recursos ambientales, en la medida conveniente para la conservación del equilibrio ecológico de la propiedad, la salud y la calidad de vida de las comunidades vecinas.⁵

De este modo, la reforma agraria garantiza un sentido económico y social. El sentido económico ya está muy publicitado gracias a las constantes ocupaciones de tierra organizadas por el MST, que manifiestan la necesidad de desconcentrar tierra. El sentido social se manifiesta en garantizarle la tierra a quien puede cultivarla, trabajarla, vivir con su familia, es decir, a los trabajadores y trabajadoras sin tierra, y, de este modo, hacer cumplir la función social reconocida constitucionalmente como un bien de la naturaleza para la sociedad.

El segundo tema del MST con la reforma agraria se configura como denuncia contra la práctica de los monocultivos, que hace imposible durante mucho tiempo la producción diversificada por causa del desgaste de la tierra y del agua (como sucede con la producción de eucalipto, por ejemplo), además del uso abusivo de agrotóxicos.⁶ Otro asunto importante, en esa relación, es la denuncia de la subordinación impuesta por las empresas que producen semillas transgénicas para agricultura familiar, las asociaciones y las cooperativas, pues los impactos en la biodiversidad, en el consumo humano y en el modo de producción agrícola alteran considerablemente la calidad de vida de la naturaleza. Es fundamental entender que el conocimiento adquirido en los modos de vivir en la tierra es la práctica de cultivo ideal en un proyecto de reforma agraria, porque se trata de una práctica que construye una relación de cuidado y alteridad con la biodiversidad, una práctica construida históricamente por generaciones de campesinos dedicados a la agricultura familiar. Como afirma Altieri,

la restauración la salud ecológica no es el único objetivo de la agroecología. De hecho, la sostenibilidad no es posible sin la conservación de la diversidad cultural que nutre las agriculturas locales. El estudio de etnociencia (el sistema de conocimiento de un grupo étnico local y naturalmente originado) ha revelado que el conocimiento de la gente local sobre el medio ambiente, la vegetación, los animales y los suelos puede ser bastante detallado. El conocimiento campesino de los ecosistemas generalmente conduce a estrategias productivas multidimensionales del uso de la tierra que generan, dentro de

5 Véase en la Constitución federal brasileña de 1988, los artículos 184 a 187, que regulan la política agraria.

6 El Movimiento dos Pequenos Agricultores (2012) trata, entre otros asuntos, el tema de la soberanía alimentaria.

ciertos límites ecológicos y técnicos, la autosuficiencia alimentaria de las comunidades en determinadas regiones. (2000, p. 21)

Desde esta perspectiva, la reforma agraria deseada, según la declaración del Encuentro Nacional Unitario de Trabajadores y Trabajadoras, Pueblos del Campo, de las Aguas y de los Bosques (2012), es una política esencial de desarrollo justo, popular, solidario y sostenible, bajo el presupuesto de una transformación en la estructura territorial, la democratización del acceso a la tierra, el respeto por los territorios y la garantía de la reproducción social de los pueblos del campo, de las aguas y de los bosques. Entre las estrategias para realizar esta reforma agraria se destacan: la soberanía alimentaria, la agroecología y la economía solidaria.

La soberanía alimentaria [...] [es el] derecho de los pueblos a definir sus propias prácticas y estrategias sostenibles de producción, distribución y consumo de alimentos, que garanticen el derecho a una alimentación adecuada para toda la población, respetando sus culturas y la diversidad de los modos de producir, comercializar y dirigir estos procesos. La agroecología como base para la sostenibilidad y la organización social y productiva de la agricultura familiar y campesina se contrapone al modelo del agronegocio. La agroecología es un modo de producir y relacionarse con la agricultura, que preserva la biodiversidad, los ecosistemas y el patrimonio genético, que produce alimentos saludables, libres de transgénicos y agrotóxicos; que valora los saberes y culturas de los pueblos del campo, las aguas y los bosques, y defiende la vida, y el carácter central de la agricultura familiar y campesina y de las formas tradicionales de producción. (Encontro Nacional Unitário dos Trabalhadores e Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas, 2012, s. p.)

La soberanía alimentaria: el alimento como derecho humano

Para analizar la alimentación como derecho es pertinente discutirla en el ámbito de la soberanía alimentaria, que implica la autonomía de la población para definir políticas que permitan la producción de alimentos de calidad, así como para construir una práctica colectiva que problematiza el modo como esa producción deberá tener lugar y a quién se destinan los alimentos. Otra cuestión es que el tema de la soberanía también se relaciona con el poder de los pequeños⁷ agricultores, aquí considerados agricultores familiares, para definir cuál semilla utilizar, con el fin de construir

7 Nos referimos al término *pequeños agricultores* respetando la nominación atribuida por el Movimiento de los Pequeños Agricultores (MPA), que defiende la agricultura campesina. El MPA hace parte de La Vía Campesina.

una relación con la tierra y con los bienes naturales, una relación aquí definida como una *práctica de cuidado*.

En lo que se refiere a la alimentación como derecho humano, fue legitimada por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas desde 1994, cuando se afirmó que cada población tiene derecho a una buena nutrición para garantizar su desarrollo físico y mental. No obstante, lo que encontramos en la vida cotidiana es una realidad recurrente de desigualdad social, política, cultural y económica. Por lo tanto, se hace necesario ampliar el concepto de soberanía alimentaria, pues este agrega diversos sentidos a la producción, exigiendo que se articulen cadenas de mercado más cortas, en las que los agentes involucrados puedan apoderarse de los territorios regionales. Los beneficios de esta práctica son significativos, pues, al mismo tiempo que garantizan el acceso a la alimentación a los habitantes de la región, con un costo más bajo y mayor calidad, también exigen del Estado que cumpla un papel regulador de la oferta. Ese papel regulador se materializa por medio de políticas públicas que hagan viable la producción y la comercialización de los productos de la agricultura familiar y campesina. Un ejemplo fue el caso del Programa Adquisición de Alimento (PAA), en Brasil, que dio acceso a recursos a las cooperativas populares vinculadas a los asentamientos de reforma agraria. La participación de las cooperativas en el programa posibilitó transformaciones en la organización de la agricultura familiar de los municipios, resignificando directamente la práctica del consumo.

Por lo tanto, discutir sobre los alimentos como un derecho humano implica relacionar ese derecho con el concepto de *justicia social*, puesto que garantizar los alimentos es garantizar el derecho fundamental a la vida. Las poblaciones más pobres sufren cotidianamente la devastación de sus territorios y la expulsión del espacio campesino. Todo el tiempo, estas poblaciones sufren por los intentos de destruir sus modos de vida. En este caso, la justicia social está todavía muy lejos de ser alcanzada, toda vez que los problemas ambientales se concentran en la lógica de la acumulación y de la explotación:

La noción de justicia ambiental implica, por lo tanto, el derecho a un medio ambiente seguro, sano y productivo para todos, donde el “medio ambiente” es considerado en su totalidad, incluyendo sus dimensiones ecológicas, físicas, creativas, sociales, políticas, estéticas y económicas. Se refiere a las condiciones en las que tal derecho puede ser ejercido libremente, preservando, respetando y realizando plenamente las identidades individuales y de grupo, la dignidad y la autonomía de las comunidades. (Acselrad, Mello y Bezerra, 2009, p. 16)

El tema de la soberanía alimentaria surge en los debates sobre reforma agraria a partir de la participación de LVC en el contexto de la Cumbre Mundial sobre la

Alimentación (CMA), en 1996, en donde los movimientos sociales campesinos cuestionaron el modo como se trataba el tema de la seguridad alimentaria. El riesgo de mantener la discusión sobre el enfoque de la seguridad alimentaria estaba basado en el discurso de la liberalización del comercio de alimentos, con el propósito de convertir este asunto en un objetivo con fines de negocio y rentabilidad. La base para la defensa de los movimientos sociales es que la producción y la distribución de alimentos se manifiestan como un problema de supervivencia humana y, por consiguiente, el asunto consiste en garantizar el acceso de los pueblos a una alimentación con calidad nutricional, así como en reafirmar que el colectivo, sea una comunidad, municipio o región, tiene potencial para producir su propio alimento. Esta concepción de la soberanía alimentaria se manifiesta también en el enfoque de soberanía popular, que fortalece las prácticas de lucha colectiva y que hace resistencia a las subjetividades capitalistas (Guattari y Rolnik, 2000), en un ejercicio constante de ruptura con las normas transnacionales; normas que intentan *violar* las normas proteccionistas de la agricultura familiar.

En la Declaración de Nyéléni se fortalece un concepto global:

La soberanía es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Eso sitúa a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y las empresas. (2007, p. 1)

Con la organización de los movimientos sociales campesinos, el debate sobre la soberanía alimentaria viene dándose en un proceso histórico de lucha por medio de prácticas de resistencia frente a los modos de subjetivación capitalista, puesto que la soberanía alimentaria, desde el enfoque de los movimientos sociales, debe darse como soberanía popular que supone la construcción de relaciones sociales autogestionadas, libres de la opresión y de las desigualdades que abundan en la sociedad.

Alcanzar un conjunto de derechos sociales y humanos es la base fundamental de la lucha por la garantía de la soberanía alimentaria anunciada por los movimientos sociales, cuya práctica se dirige hacia la construcción de otros valores entre los seres humanos y la tierra, desde el enfoque de cuidado como postura de ocupación (Boff, 1999). De esta forma, el control del territorio por parte de los pueblos y todos los asuntos que conlleva el ejercicio de este poder expresan un proceso construido por bases políticas que defienden la sostenibilidad social, económica, política y ambiental de las poblaciones del planeta.

En Brasil, el programa de la soberanía alimentaria está en el contexto de las políticas públicas desde la creación del Consea.⁸ La primera formación de este organismo se dio durante el gobierno de Itamar Franco (1992-1994), que cedió a las presiones de la sociedad civil (sobre todo ante la Acción de la Ciudadanía Contra el Hambre, la Miseria y por la Vida) e implementó el Consea. Sin embargo, este fue abandonado durante el gobierno de Fernando Henrique Cardoso (1995-2003) y fue refundado por el de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2011), cuando el Consea asumió un papel fundamental en la relación Estado-sociedad. Actualmente, el Consea todavía existe, pero no como el espacio político del pasado, principalmente porque el gobierno de Michel Temer (2016-2017) abolió las principales políticas de soberanía alimentaria y desarrollo agrario, que eran objeto de interlocución del Consea. Teniendo en cuenta este escenario, se observa que la soberanía alimentaria comprendía espacios diversos en los diferentes gobiernos y asumía también diferentes centralidades en el conjunto de políticas del Estado.

En la 5.^a Conferencia Nacional del Consea,⁹ celebrada en 2015, se destacó la importancia de la soberanía alimentaria como elemento fundamental del proyecto de reforma agraria. Así, la conferencia era una guía para la democratización de la tierra:

Reafirmamos la necesidad de democratización del acceso a la tierra y al agua, factor que vulnerabiliza a todos los grupos sociales del campo, por medio de la garantía de la función social de la tierra y de la imposición de límites a la propiedad privada de la tierra. Exigimos la implementación amplia y efectiva de la política de reforma agraria con acciones enérgicas para la regularización territorial de los pueblos indígenas, *quilombolas* y pueblos y comunidades tradicionales, fundamentales para el fortalecimiento tanto del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria (Incra) como para la Fundación Nacional del Indígena (Funai) y la garantía del derecho a la libre consulta, previa e informada, de acuerdo con lo dispuesto en la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). (Consea, 2015, p. 24)

Más allá de la democratización de la tierra, la 5.^a conferencia también destacó la economía solidaria y la agroecología como actividades integradoras inherentes al

8 El Consea es un órgano de consulta inmediato de la Presidencia de la República, que hace parte el Sistema Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (Sisan). El Consea está compuesto por dos tercios de representantes de la sociedad civil y un tercio de representantes gubernamentales. La presidencia es ejercida por un representante de la sociedad civil, nominado entre sus miembros y designado por la Presidencia de la República. Para obtener más información, consultar la página de Consea (s. f.).

9 Espacio que amplía el diálogo entre el Estado y la sociedad, y la deliberación sobre las directrices de las políticas públicas.

debate sobre el problema agrario, y propuso discutir los temas de la agroecología, la soberanía alimentaria y la economía solidaria en la perspectiva de la garantía de derechos y la construcción de un nuevo proyecto de desarrollo, así como de dirigir un proyecto de producción integrada y sostenible, fortaleciendo la economía solidaria y el uso de las tecnologías sociales centradas en la seguridad alimentaria y nutricional sostenible (Consea, 2015, p. 86).

La economía solidaria como estrategia para la soberanía popular

Si el proyecto de reforma agraria popular presupone la soberanía alimentaria y la soberanía popular, que, como ya fue señalado en la sección anterior, consiste en la construcción de relaciones sociales autogestionadas, libres de opresión, en este caso la economía solidaria pasa a ser una estrategia fundamental.

Con el acelerado proceso de competencia en el mercado implantado por el sistema capitalista, cuya lógica es distribuir productos para ser vendidos en numerosos lugares (Singer 2010), se está produciendo una cultura estandarizada que sigue patrones a partir de imágenes que legitiman la normativa de mercado. Desde esta perspectiva, la competencia permite que los consumidores puedan escoger el producto con menor precio, incentivando la disputa, es decir, la pugna por la empresa que más vende, más gana y, en consecuencia, más crece.

Esta realidad expresa cómo la desigualdad se produce en el sistema de modo creciente, puesto que la acumulación del capital hace avanzar a los *más fuertes* a costa de los endeudados, de los desempleados, de los que no ingresaron en la formación *profesional*, etc. Por lo tanto, el empobrecimiento de los trabajadores y las trabajadoras aumenta junto con la disputa que traen los valores competitivos de participación en el mercado. Se trata de un proceso de expresión del problema social que, históricamente, traza la lógica de las desigualdades en el sistema capitalista:

El problema social no es solo la expresión del proceso de formación y desarrollo de la clase obrera y de su ingreso en el escenario político de la sociedad, exigiendo su reconocimiento como clase por parte del empresariado y del Estado. Es la manifestación, en la vida social cotidiana, de la contradicción entre el proletariado y la burguesía, que ahora exige otros tipos de intervención que van más allá de la caridad y la represión. (Carvalho y Yamamoto, 1983, p. 77)

Los primeros movimientos de la industrialización, la urbanización y la reestructuración provocaron transformaciones constantes en las relaciones de trabajo que se agudizan con el correr de la historia. Ese proceso configura el motivo más evidente de la lucha de clases, en donde categorías diferentes defienden sus intereses de

clase: por un lado, los trabajadores rechazan la ideología dominante, manifestando su descontento con la lógica establecida que los fragiliza; por otro lado, la burguesía promueve la concentración de los ingresos, inhibiendo la organización de la clase trabajadora. En este conflicto, el asunto pasó a ser entendido en relación con el derecho al trabajo y, por lo tanto, a la propiedad, ya que “detrás del trabajo está el poder sobre el capital y detrás del poder sobre el capital está la apropiación de los medios de producción” (Pastorine, 2004, p. 106).

En las últimas décadas, se ha visto al mundo capitalista pasar por transformaciones profundas. Siempre que el capital se encuentra en crisis, encuentra una manera de superarla presentándonos novedades (Lechat, 2002). Las teorías neoliberales son el resultado de una de esas crisis. Como consecuencia de esos procesos, el capital asume nuevos modelos de producción, de acumulación y competencia, que afectan directamente a la clase trabajadora, dado que el espacio en el mercado laboral es cada vez más escaso y, por lo tanto, verticalizado y competitivo.

Es en este entorno que se señala el desempleo, el éxodo rural y la propiedad de la tierra como manifestaciones evidentes del problema social en la contemporaneidad. Se trata de un problema estructural que alcanza a amplias capas de la población. Estos elementos, como manifestación del problema social en Brasil, apuntan hacia una crisis que alimenta la violencia, la marginalidad social y otras expresiones que también merecen atención y que no son solo resultado del capitalismo como forma de opresión, sino también como forma del colonialismo y del patriarcado.

En este escenario complejo, se observa también la expansión de una *economía marginalizada*. Se trata de un movimiento de nuevas formas de organización del trabajo y de la producción de la vida, que aparecen en un significativo número de experiencias colectivas de trabajo y de producción. De esta forma, la economía solidaria se presenta en el escenario mundial, principalmente en América Latina, como otra forma de producir y vivir:

El concepto de economía solidaria se ha utilizado para referirse a una gran diversidad de actividades económicas, organizadas según principios de solidaridad, cooperación y autogestión, bien sea recreando prácticas tradicionales, bien sea por la emergencia de formas innovadoras. Como un tipo ideal de organización económica solidaria se puede considerar la llamada cooperativa de producción, que pertenece colectivamente a los mismos trabajadores que en ella producen y es democráticamente dirigida por ellos. En el caso de las iniciativas recientes, muchas funcionan efectivamente como cooperativas de trabajadores, con un mayor o menor grado de formalización; otras no son cooperativas, sino más bien pueden ser consideradas como formas económicas de producción y reproducción ampliada de los medios de subsistencia, regidas por principios solidarios. En Brasil, por ejemplo, la diversidad de la

economía solidaria cobija desde grupos informales de costura o artesanías hasta fábricas recuperadas por obreros en un sistema de autogestión, o redes y cadenas productivas (miel, algodón, metalurgia, etc.), pasando también por cooperativas urbanas de servicios, cooperativas de agricultura familiar en asentamientos de reforma agraria, u organizaciones financieras solidarias, entre otras. (Cunha y Santos, 2011, p. 12)

Esta otra forma de producir y vivir se basa en la construcción de otro tipo de relación en el trabajo que instaura procesos horizontales de participación y poder compartido, y que se reflejan en la autogestión. Este proceso se caracteriza por la participación de los trabajadores en las decisiones colectivas que intentan garantizar los mismos derechos para todos en las relaciones del grupo y por la apropiación de los medios de producción por parte de los trabajadores. De esta forma, se puede afirmar que la economía solidaria resiste los valores competitivos, verticales e individualistas, propios del modo de producción dominante.

Entre las características de la economía solidaria se destacan dos temas para el debate. El primero es que en la economía solidaria se busca una calidad de vida comprometida con el consumo consciente, basado en el cuidado del ecosistema. En la economía solidaria es posible intentar combatir la exclusión social a partir de la generación de trabajo e ingresos de modo colectivo, a diferencia de la otra economía, que tiene como objetivo la acumulación privada de la riqueza. Los valores centrales de la economía solidaria son el trabajo, el saber y la creatividad humana (Singer, 2010). El segundo tema es que las comunidades deben ejercer su soberanía a través de procesos autoanalíticos y de autogestión que propicien discusión, análisis y encaminamiento, con miras a garantizar también políticas que financien las iniciativas de la economía solidaria. La territorialidad y el desarrollo local son marcos de referencia para mantener vínculos con las redes de la cadena productiva, basados en principios éticos, solidarios y sostenibles. Por último, el movimiento de la economía solidaria busca fortalecer el Estado democrático a través del diálogo con la sociedad y en busca de la construcción de políticas públicas que hagan viable la economía solidaria como un sector económico de la sociedad capaz de potenciar la autonomía de los trabajadores y de avanzar en nuevas normas de derechos y regulación de esta sociedad.

Sin embargo, es importante resaltar que la participación en la economía solidaria es una oportunidad para generar una cultura comprometida con lo colectivo, que denuncia valores cristalizados por la explotación, la desigualdad y la opresión. No obstante, construir un emprendimiento de economía solidaria no significa ser *libre* de estos mismos valores, sino ejercer cotidianamente su deconstrucción en las relaciones solidarias y de autogestión. Son muchas las dificultades que los emprendimientos de economía solidaria enfrentan para consolidarse frente a la lógica dominante, ya que

el imaginario capitalista de producir y vivir es el dominante y, por lo tanto, construir una dinámica contrahegemónica de poder horizontal, de propiedad compartida y de trabajo colectivo no es nada fácil, sin hablar de las dificultades para acumular capital inicial y rotatorio para competir en el mercado capitalista. Sin embargo, las debilidades —que son principalmente técnicas y financieras— no ocultan el elemento político y solidario de estos emprendimientos. El elemento político y la creación de un entorno participativo y democrático son factores decisivos para que la economía solidaria sea sostenible y se configure como una alternativa de generación de trabajo e ingresos, además de ser una alternativa para que el trabajador y la trabajadora experimenten otra relación de trabajo que dificulte la acumulación de capital y promueva otras representaciones sociales (Santos, 2004). Por lo tanto, es posible afirmar que la economía solidaria contribuye a crear otra cultura del trabajo, que no solamente estimula nuevas relaciones de trabajo, sino que también ambiciona otras relaciones sociales y económicas. Después de todo, como decía Gramsci, la cultura es una situación que va más allá de las condiciones individuales:

Crear una nueva cultura no solo significa hacer individualmente descubrimientos “originales”; significa también, y sobre todo, difundir críticamente verdades ya descubiertas, “socializarlas”, por así decirlo; transformarlas, por lo tanto, con base en acciones vitales, en un factor de coordinación y de orden intelectual y moral. (Gramsci, 1966, pp. 13-14)

Mantener viva la utopía de esta nueva cultura de trabajo de las prácticas asociativas y participativas es uno de los grandes desafíos de los movimientos sociales que apuntan a una soberanía popular.

En Brasil, la economía solidaria es una realidad significativa, sobre todo en el área rural. En este país la economía solidaria se mide por una cartografía nacional, pionera en el mundo, que alimenta la base de datos del Sistema Nacional de Datos de la Economía Solidaria (SIES).¹⁰

Los datos —consolidados de 2009 a 2013— presentan 19 708 emprendimientos económicos solidarios, mapeados en todos los estados del país, que reúnen cerca de 1,5 millones de personas, que representan casi el 2 % de la población económicamente activa de Brasil (Senaes, 2014). La siguiente figura permite comprender la realidad actual de la economía solidaria en Brasil (figura 1).

¹⁰ La primera cartografía fue realizada en 2005 y registró en su primera etapa aproximadamente 18 000 emprendimientos. En 2007 la base de datos fue ampliada con un mapeo complementario y llegó a casi 22 000 emprendimientos en todo Brasil. La segunda cartografía fue realizada entre 2010 y 2013, y abarcó los emprendimientos económicos solidarios (EES), las entidades de apoyo al fomento (EAF) y también las políticas públicas destinadas a la economía solidaria (PPES). Para mayores informes, véase Projeto SIES (s. f.).



Figura 1. Categoría/Condición social - Porcentaje de socios

Fuente: SIES (Senaes/MTE).

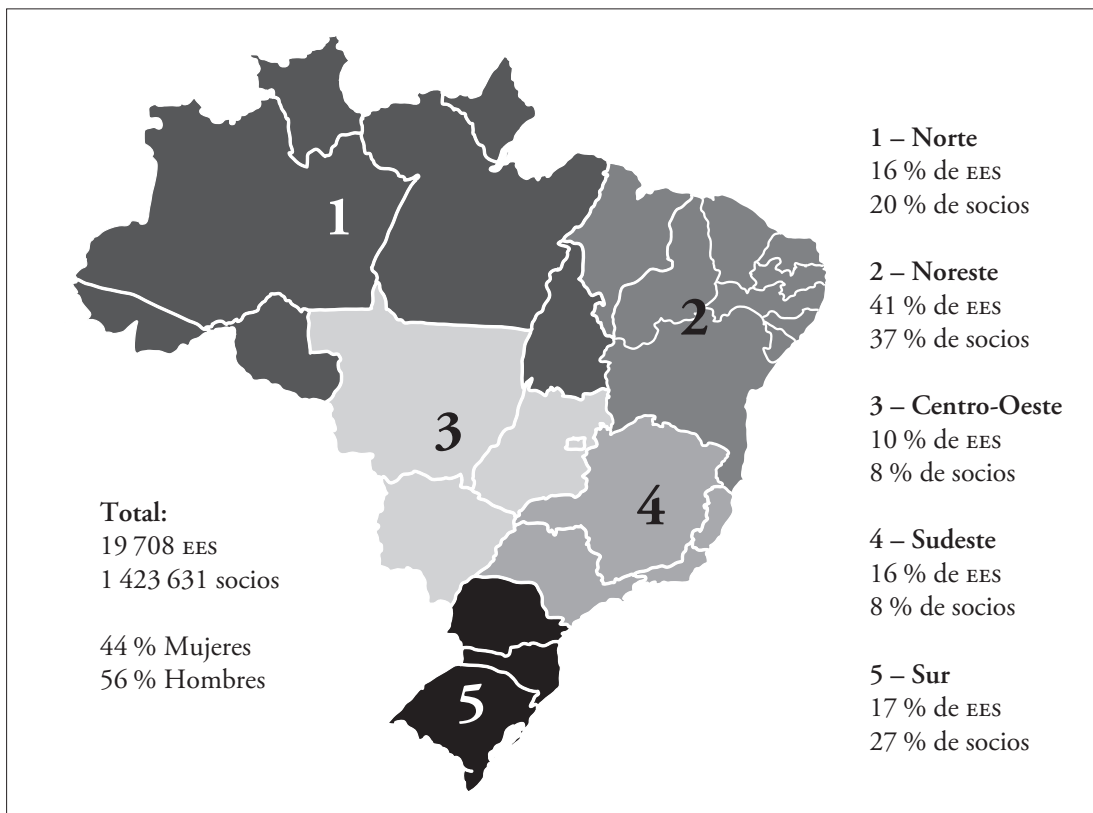


Figura 2. Empreendimentos Econômicos Solidários por região em Brasil (2013)

Fuente: SIES (Senaes/MTE).

A partir del mapa anterior (figura 2) se puede observar que la economía solidaria en Brasil tiene como área de actuación mayoritaria el espacio rural, que contiene el 54,8 % de los EES. El área urbana corresponde al 34,8 % de los EES, y el 10,4 % de ellos incluye una relación simultánea entre el espacio rural y urbano.

Así mismo, es importante resaltar que del conjunto de personas que fueron identificadas en el mapeo, el 44 % son mujeres y el 56 %, hombres. Teniendo en cuenta una encuesta de muestreo desplegada de esta cartografía, fue posible descubrir que las personas en las zonas rurales son, en su mayoría, agricultores familiares y asentados de la reforma agraria. En lo que respecta a la raza, predominan mestizos, blancos y negros. Estos datos se pueden verificar mejor en el siguiente gráfico (figura 3):

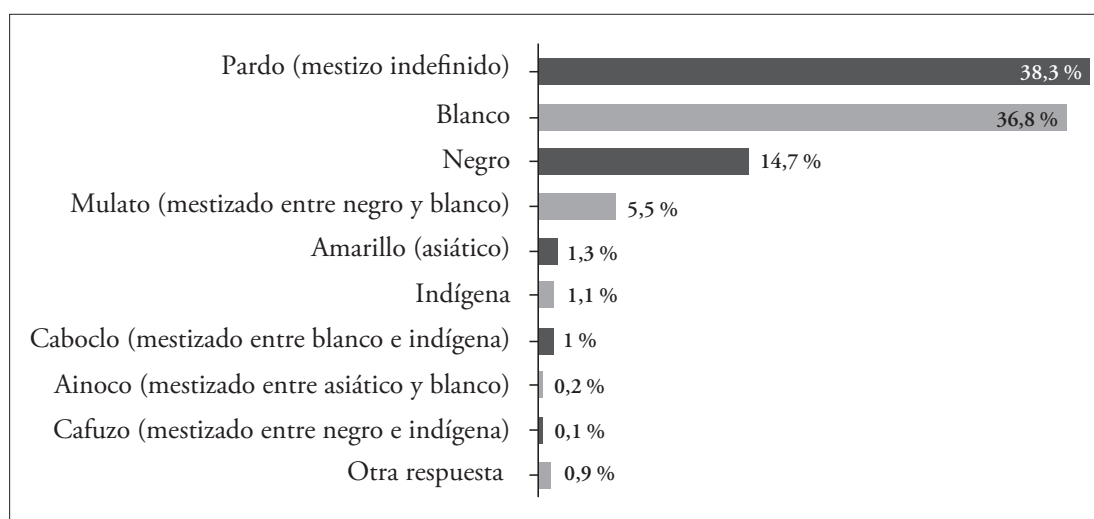


Figura 3. Raza o color - Porcentaje de socios

Fuente: Encuesta de muestreo de socios de EES (Senaes/MTE).

Por lo tanto, la economía solidaria es anunciada como una estrategia de los trabajadores del campo, y, por consiguiente, la economía solidaria y la reforma agraria pueden estar íntimamente vinculadas. En lo que respecta a sus objetivos, la economía solidaria busca garantizar una producción que propicie el consumo solidario, la comercialización de modo orgánico a partir de cada región, que genere la autogestión entre los agentes involucrados y amplíe las posibilidades de trabajo, con la intención de responder a las necesidades productivas y reproductivas de la población. Así mismo, potencia el intercambio de decisiones entre sus integrantes, en el sentido de que las inversiones son hechas teniendo en cuenta las condiciones generales del grupo, de la comunidad, del colectivo involucrado. También valora las prácticas cooperativas y su eficiencia, que tienen como consecuencia la calidad del trabajo y el

bienestar de todos. Además, la economía solidaria propone la promoción de lo colectivo frente a los medios y recursos para producir ingresos, exige la distribución de la riqueza en busca del desarrollo sostenible y concibe la agroecología como racionalidad productiva.

La reforma agraria, desde el enfoque de los movimientos sociales, se relaciona con el análisis de la cuestión de la producción agrícola y con el modo como la sociedad se organiza en la producción y la propiedad de la tierra. En este sentido, la reforma agraria pretende instaurar un proceso de desconcentración de la tierra, así como propiciar las condiciones necesarias para garantizar la calidad de vida de las familias que viven de la tierra. Esta calidad se relaciona con las condiciones de producción de la tierra y de comercialización del producto para tratar de romper con las relaciones de dominación comercial —corresponsabilizando a los participantes—, para apostar por el trabajo y el consumo compartido —por la autonomía en la producción de semillas— y para romper con la dependencia tecnológica y química. Leite contribuye a este hallazgo:

La política agraria se basa en la concepción de que la propiedad y la posesión de la tierra —especialmente en economías y sociedades como las latinoamericanas— son factores especiales que condicionan la estructura de la producción agrícola, las condiciones de reproducción de grupos sociales distintos y las relaciones de poder en el campo, y determinan la distribución de la riqueza y los ingresos entre los diferentes tipos de agricultores que coexisten en el medio rural. (Leite, 2001, p. 24)

Entonces, para que una reforma agraria sea compatible con la realidad de las poblaciones campesinas, es necesario que los colectivos, a través de sus modos de vida y sus instrumentos de lucha, movilicen espacios de participación político-sociales e incluyan en su cotidianidad alianzas y alternativas creativas y cooperativas que tengan en cuenta la preocupación por el medio ambiente y por la organización del trabajo en el campo. La implicación de los agentes en este proceso sugiere la defensa de la sostenibilidad ecológica y el reconocimiento de la diversidad cultural existente en el ecosistema. En diálogo con esta perspectiva, la economía solidaria se manifiesta como una posibilidad de mantener a las familias en el campo y en condiciones dignas, mediante la relación de alteridad del ser humano con la tierra.

En Brasil, la economía solidaria también ganó espacio en la agenda política del Estado. A partir de la segunda mitad de 2002, representantes del movimiento de economía solidaria y de los gobiernos locales le dirigieron una carta al presidente electo, Luís Inácio Lula da Silva, proponiendo la creación de una política pública y de un organismo federal específico para coordinarla. En 2003, el gobierno Lula

acogió la exigencia de la sociedad y anunció la creación de la Secretaría Nacional de Economía Solidaria (Senaes), en el seno del Ministerio de Trabajo y Empleo (MTE). Fue en esta misma época, y en condiciones muy parecidas, que la soberanía alimentaria y la agroecología entraron también en la agenda del Estado. De esta forma, es posible afirmar que el surgimiento de una instancia de economía solidaria a nivel estatal tiene lugar en un momento histórico que provocó una mirada diferenciada del problema agrario en el país.

Desde su creación, la Senaes constituyó el Consejo Nacional de Economía Solidaria, que, tal como las otras políticas ya mencionadas, celebró conferencias en las tres esferas del Estado para pensar las rutas de las políticas de economía solidaria. Las conferencias orientaron la economía solidaria como una estrategia para el territorio y establecieron una estrecha relación con la agroecología, la soberanía alimentaria y el desarrollo agrario. Entre las deliberaciones de la Segunda Conferencia Nacional de Economía Solidaria, se destaca la siguiente reflexión:

La política de economía solidaria, articulada con las políticas ambientales, debe ayudar a dinamizar y consolidar la producción agroecológica como estrategia para el desarrollo sostenible y garantizar la seguridad y la soberanía alimentaria de los productores y consumidores, con inversión, asesoría técnica, tecnologías adecuadas, crédito, fomento de la evaluación de conformidad de los productos agroecológicos y promoción de procesos y sistemas de aseguramiento de los productos agroecológicos. Adicionalmente, en lugar de invertir en productos químicos sintéticos, se debe pasar a financiar proyectos de compostaje orgánico. (CNES, 2010, p. 34)

La soberanía alimentaria, la economía solidaria y el desarrollo agrario, en cuanto políticas públicas en Brasil, avanzaron, incluso con límites burocráticos y presupuestales, y visibilizaron el debate en torno al problema agrario, tanto en el Estado como en la sociedad, de forma más amplia. El programa Hambre Cero, de Brasil, institucionalizó algunas políticas que potenciaron estas tres perspectivas. Entre las políticas relacionadas con Hambre Cero es preciso destacar el Programa de Adquisición de Alimentos (PAA) y el Programa Nacional de Alimentación Escolar (PNAE). El PAA consiste en la compra pública de productos de la agricultura familiar y el PNAE¹¹ establece que el 30 % del total de recursos financieros debe ser invertido en la adquisición de alimentos producidos por la agricultura familiar, las cooperativas y las

11 El PNAE tuvo su origen en 1954, creado por el Ministerio de Educación (MEC), pero solo con la resolución 38/2009 del Consejo Deliberativo del Fondo Nacional para el Desarrollo de la Educación (FNDE) se estableció que el 30 % del total de recursos financieros sería invertido en la adquisición de alimentos producidos por la agricultura familiar.

asociaciones de agricultores, en alianza con las secretarías estatales, municipales y la comunidad escolar.

Con estos programas de políticas públicas, se estimularon las economías locales, las organizaciones cooperativas se fortalecieron y la producción agroecológica estableció una práctica de cuidado con los bienes de la naturaleza. Sin embargo, igual que las demás políticas consideradas emancipadoras que fueron resultado de las conquistas de los movimientos sociales, el PAA y el PNAE perdieron espacio en la gestión gubernamental de Michel Temer —2016—, debido a las políticas de austeridad anunciadas en su programa de gobierno.¹² Vale la pena recordar que tal programa no fue elegido democráticamente y que se implementó después del *impeachment* de la presidenta Dilma Rousseff.

Por lo tanto, hubo un retroceso y una pérdida significativa de las conquistas de los trabajadores, tanto en lo que respecta al desarrollo agrario como en la economía solidaria, la agroecología y la soberanía alimentaria. Sin embargo, los movimientos sociales no desistieron de su intento de construir una sociedad justa y solidaria, e incluso sin apoyo del Estado siguen levantando sus banderas de lucha, como la propuesta de reforma agraria popular, presentada por el MST. La democratización de la tierra, de la economía y de los alimentos no vendrá solo del Estado, sino, principalmente, de la sociedad organizada que le opone resistencia a la lógica dominante.

Consideraciones finales

Teniendo en cuenta la crisis mundial, instigada por el sistema capitalista en el actual contexto económico, es posible afirmar que la sociedad empresarial viene articulando estrategias que pueden dar lugar a nuevos negocios rentables. El agronegocio, principal agente del extractivismo, está ganando fuerza y haciéndose realidad en el espacio social desde los procesos de colonización de la tierra. La expansión de la comercialización de los productos del agronegocio estuvo acompañada por una apuesta por la producción de monocultivos, basada en el uso de agrotóxicos y variedades transgénicas. Esta práctica se fundamenta en principios neoliberales a través de un conjunto de medidas políticas, económicas y sociales que promueven el establecimiento de una racionalidad colonialista y capitalista en el campo.

El agronegocio hizo dependiente a la agricultura de un conjunto de empresas, inviabilizando el proceso democrático de acceso a la tierra. Existe una lógica latifundista que sustenta esa perspectiva, pues se trata de una forma de territorialización del capital en el campo. Esta *nueva forma* tiene como objetivo explotar las riquezas

12 Para obtener mayor información sobre el programa de gobierno, véase MDB (s. f.).

naturales con miras a la perspectiva de un crecimiento rentable. Sin embargo, independientemente de la concentración de la tierra, el agronegocio se fue expandiendo con el objetivo de interferir en los diferentes modos de vida de las comunidades que habitan en las zonas rurales, que imponen una cadena productiva que ignora las prácticas de autogestión y los saberes existentes.

El actual contexto económico en Brasil acompaña las demandas del mercado a nivel mundial y, en este caso, el agronegocio avanza en la producción de *commodities* para la exportación, es decir, que el país exporta *commodities* al mismo tiempo que se agrava la situación interna de inseguridad alimentaria. Con la justificación de introducir *progreso técnico*, se ofrece una serie de elementos (por ejemplo, los transgénicos) como alternativa para el aumento de la producción. Sin embargo, la historia ya demostró que el discurso de *modernización de la agricultura* defendido desde 1950 no garantizó la lucha contra el hambre y, por el contrario, fortaleció los procesos de desigualdad socioeconómica. Por lo tanto, el hambre solo se puede solucionar mediante acciones políticas.

Con la expansión del agronegocio desde 1980, la agudización de la desigualdad social se convirtió en una realidad cotidiana de la población en diferentes espacios sociales, contradiciendo el discurso neoliberal, en el cual se basa el agronegocio, pues defiende que esta inversión acabaría con la pobreza y, por consiguiente, con el hambre. El derecho de existir en la ciudad —y aquí entendemos ciudad incluyendo los dos espacios (urbano y rural) históricamente divididos— es negado gradualmente. El contexto actual exige intervenciones en la vida de las poblaciones, sin embargo, las intervenciones están ignorando los impactos sociales y medioambientales.

La imposición química y transgénica bajo el sesgo del agronegocio se materializa en la contemporaneidad infiltrándose en diferentes culturas, discursos, prácticas y proyectos, todos los cuales son elementos producidos socialmente. Los agentes sociales son desestimados por el modelo dominante de agricultura, que prioriza el crecimiento de la cadena productiva e ignora los modos de vida de los diferentes colectivos. Así, la tesis del discurso hegemónico no es asumir las contradicciones del modelo social y de su materialización en las relaciones sociales, sino defender que el problema está en la pregunta “técnico-gerencial y de conciencia individual” (Gomes, 2013, p. 73). Esta tesis intenta responsabilizar al individuo y desresponsabilizar al Estado, a las grandes empresas y a las multinacionales, en lo que se refiere a los temas de pobreza, desigualdad social y hambre.

El uso descontrolado y abusivo de la fertilización química de la Revolución Verde consolida la degradación ambiental y hace insostenible toda especie de vida sobre la tierra. La devastación de la fauna y la flora alcanzó una dimensión de destrucción del oxígeno que amenaza la supervivencia de las especies. Otro asunto: la propuesta de crecimiento económico ha reforzado la necesidad de expandir las fronteras agrícolas,

provocando la reproducción de las desigualdades regionales, mientras que el uso inadecuado de la tierra por parte de los emprendimientos agrícolas está causando el desgaste de los suelos y la consiguiente pérdida de productividad. Por lo tanto, la problematización se dirige hacia el modo como la humanidad está utilizando los bienes naturales en la práctica de la agricultura. La producción de alimentos para el autosustento y el consumo no es de interés desde la perspectiva neoliberal.

Por consiguiente, la cuestión que se plantea al final de este texto es que los temas de la soberanía alimentaria, la reforma agraria y la economía solidaria deben evidenciar las luchas cotidianas lideradas por familias que buscan producir y vivir de modo agroecológico, fortaleciendo la resistencia contra la cultura capitalista y extractivista que ha sido impuesta a la sociedad. Buscar otra relación con la tierra es buscar el ejercicio del cuidado en cuanto relación inmanente con el planeta. Las resonancias del cuidado se manifestaron en las declaraciones, en las narrativas de otra economía, de una economía que prioriza relaciones emancipadas, una economía que crea otro modo de producción y que reconoce y potencia los saberes heterogéneos, es decir, que reconoce en las multiplicidades de lo colectivo la diferencia como fuerza de reinención.

La agroecología pasa por las líneas transversales de la realidad, creando no solo la práctica, sino un saber que busca sustituir los monocultivos por ecologías, en un movimiento de inversión de la realidad, creando posibilidades para las manifestaciones de las experiencias ausentes que son ignoradas por la racionalidad dominante; experiencias que buscan una economía que no canibaliza historias, experiencias, saberes, culturas, o sea, vidas (Santos, 2007).

La agroecología representa la preocupación por el cuidado de nichos ecológicos y, en este caso, como ejemplo, por el planteamiento de la reforma agraria y la construcción de prácticas que producen alimentos sin agrotóxicos. Por lo tanto, garantizar la sostenibilidad de los recursos naturales en el uso biofísico, económico y social, instigando la capacidad de obtener bienes y servicios para la agricultura, es buscar garantizar las necesidades de las generaciones futuras.

¿Cómo las comunidades, siendo protagonistas de sus problemas y sus necesidades, conseguirán enunciar las alternativas que ya palpitan en sus espacios micropolíticos para hacerles frente a las dificultades y a la realización colectiva? En este ejercicio se crean conceptos nuevos, conceptos nómadas, que dibujan otro modo de existencia de los pueblos. El desafío es hacer que el ser humano se sienta parte del mundo natural, es decir, que los seres vivos estén interconectados en el mundo, pues no pueden entenderse de modo diferente (Maturana y Varela, 2001).

Es necesario entender que las experiencias de producción y comercialización de las familias del campo que organizan el trabajo de forma asociada, que promueven el acceso a una alimentación saludable, la población urbana y rural en diferentes espacios (como ONG, escuelas, hospitales y mercados populares), componen

la perspectiva de la reforma agraria, ya que estas experiencias fortalecen el circuito de producción del territorio, contraponiéndolo a la lógica de un modelo agrícola vinculado a la economía hegemónica desde la perspectiva neoliberal. Tales experiencias buscan la democratización de la tierra, de la economía y de los alimentos, y ambicionan otra lógica de desarrollo, que se expresa en la alianza entre productores y consumidores, inhibiendo la intermediación de terceros en esa relación. La población, al consumir un alimento agroecológico, construye una economía con una nueva dimensión política y contribuye a otras formas de producir y vivir.

Así, la soberanía alimentaria y la soberanía popular, por medio de la economía solidaria, son estrategias fundacionales de otra lógica de vivir en el mundo y, por lo tanto, son perspectivas insertadas en el proyecto de una reforma agraria popular, bajo el signo de los movimientos sociales, que no solo privilegian la reproducción de la vida en detrimento de la reproducción del capital, sino que también resignifican el debate en torno al tema agrario en Brasil.

Referencias

- Acselrad, H., Mello, C. C. do A. y Bezerra, G. das N. (2009). *O que é justiça ambiental*. Rio de Janeiro, Brasil: Garamond.
- Altieri, M. (2000). *Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. 2.^a ed. Porto Alegre, Brasil: Ed. Universidade (UFRGS).
- Boff, L. (1999). *Saber cuidar: ética do humano-compaixão pela terra*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Carvalho, R. y Iamamoto, M. V. (1983). *Relações sociais e serviço social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Conselho Nacional de Economia Solidária (CNES). (2010). *Relatório da 2ª Conferência Nacional de Economia Solidária*. Recuperado de http://www.ipea.gov.br/participacao/images/pdfs/conferencias/Economia_Solidaria_II/deliberacoes_2_conferencia_economia_solidaria.pdf
- Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea). (s. f.). Recuperado de <http://www4.planalto.gov.br/consea>
- Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea). (2015). *Relatório 5ª Conferência Nacional de Economia Solidária*. Recuperado de <http://www4.planalto.gov.br/consea/eventos/conferencias/conferencias-3/5a-conferencia-nacional-de-seguranca-alimentar-e-nutricional>
- Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm

- Cunha, G. y Santos, A. M. (2011). Economia solidária e pesquisa em ciências sociais: desafios epistemológicos e metodológicos. En P. Hespanha y A. M. Santos (Coords.), *Economia solidária: questões teóricas e epistemológicas*. Coimbra, Portugal: Almedina.
- Declaración de Nyéléni. (2007). Recuperado de <http://www.nyeleni.org/spip.php?article291>
- Diniz, A. S. (2010). Reforma agrária brasileira uma breve discussão. *Revista Homem, Espaço e Tempo*.
- Encontro Nacional Unitário dos Trabalhadores e Trabalhadoras e Povos do Campo, das Águas e das Florestas. (2012). Por terra, por território, por dignidade. *Terra de Direitos-Organização de Direitos Humanos*.
- Gomes, G. F. (2013). *Conflitos socioambientais e o direito à água*. São Paulo, Brasil: Outras Expressões.
- Görge, F. S. A. (2012). Movimento dos pequenos agricultores (MPA). En R. S. Caldart (Org.), *Dicionário da Educação do Campo*. Rio de Janeiro, Brasil: Expressão Popular.
- Gramsci, A. (1966). *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Guattari, F. (2001). *As três ecologias*. Campinas, Brasil: Papirus.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2000). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, Brasil: Vozes.
- Lechat, N. (2002). As raízes históricas da economia solidária e seu aparecimento no Brasil. *Palestra proferida no II Seminário de Incubadoras Tecnológicas de Cooperativas Populares*. Unicamp, São Paulo, Brasil.
- Leite, S. (2001). Padrão de financiamento, setor público e agricultura no Brasil. En S. Leite (Coord.), *Políticas públicas e a agricultura no Brasil*. Porto Alegre, Brasil: Ed. da UFRGS.
- Maturana, H. y Varela, F. J. (2001). *A árvore do conhecimento-as bases biológicas da compreensão humana*. São Paulo, Brasil: Palas Athena.
- MDB. (s. f.). Recuperado de http://pmdb.org.br/wp-content/uploads/2015/10/RELEASE-TEMER_A4-28.10.15-Online.pdf
- Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA). (2012). Plano Camponês - Por soberania alimentar e poder popular! Cartilha de preparação para o III Encontro Nacional do MPA. Recuperado de https://issuu.com/comunicacaompa/docs/cartilha_-_plano_campones-_final

- Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST). (2014). *Programa Agrário do MST*. Recuperado de [http://forumeja.org.br/sites/forumeja.org.br/files/Cartilha-Programa-agr%C3%A1rio-do-MST-FINAL%20\(texto%20basico\).pdf](http://forumeja.org.br/sites/forumeja.org.br/files/Cartilha-Programa-agr%C3%A1rio-do-MST-FINAL%20(texto%20basico).pdf)
- Nogueira, C. A. y Souza, M. A. G. (2006). Função social da propriedade rural. *Etic-Encontro de Iniciação Científica*, 2(2).
- Pastorine, A. (2004). *A categoria “questão social” em debate*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Projeto SIES. (s. f.). Recuperado de <http://sies.ecosol.org.br/sies>
- Ribeiro, C., Avila, J. y Marques, F. (2014). Alimentação enquanto direito humano: o plano camponês no município de Pelotas. *Revista Praia Vermelha-Estudos de Política e Teoria Social*, 25(1).
- Santos, A. M. (2004). *Vivendo e pensando o diferente: representações sociais dos trabalhadores nos empreendimentos de economia solidária*. São Leopoldo, Brasil: Universidade do Vale do Rio dos Sinos.
- Santos, B. de S. (2001). Entre o próspero e o caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. En I. Ramalho y A. S. Ribeiro (Coords.), *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto, Portugal: Afrontamento.
- Santos, B. de S. (2006). *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Santos, B. de S. (2007). *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. São Paulo, Brasil: Boitempo.
- Secretaria Nacional de Economia Solidária (Senaes) y Ministerio de Trabajo y Empleo (MTE). (2014). *Sistema Nacional de Informações em Economia Solidária (SIES)*. Brasília, Brasil: MTE, Senaes.
- Singer, P. (2010). *Introdução à economia solidária*. São Paulo, Brasil: Perseu Abramo.
- Stédile, J. P. (2005). *A questão agrária no Brasil: o debate na esquerda: 1960-1980*. São Paulo, Brasil: Expressão Popular.

Estrategias de abundancia de los indígenas amazónicos en contexto urbano: hacia la soberanía alimentaria en Leticia

Blanca Yagüe

Introducción

Este texto pretende mostrar de qué manera la soberanía alimentaria puede construirse en los contextos urbanos a partir del caso concreto de los indígenas amazónicos en la ciudad de Leticia. Se trata de un trabajo basado en los hallazgos y reflexiones que comenzaron con mi tesis de maestría (Yagüe, 2013) y que se han enriquecido en los años posteriores con investigaciones realizadas en la misma zona de estudio, principalmente con personas que pertenecen al grupo supraétnico de la *gente de centro*.¹ Esto no significa que lo aquí descrito sea experimentado únicamente por este grupo étnico, al contrario, otros indígenas experimentan formas similares de relacionarse con y en la ciudad. La idea de titular este artículo como “Estrategias de abundancia...” parte de una sección con el mismo nombre en el trabajo de Sánchez (2012, p. 332), en la que brevemente se aborda el tema de las relaciones entre indígenas e investigadores y el de los huertos-chagras urbanos. En el presente trabajo, pretendo ampliar este concepto y explorar las dimensiones de las estrategias relacionadas con la alimentación llevadas a cabo por los indígenas en la ciudad de Leticia y que contribuyen a la soberanía alimentaria local.

Entender el espacio urbano como tejido multidimensional y multiétnico

Leticia es la capital del departamento de Amazonas, situada en el extremo sur de Colombia, en la región conocida como Trapecio Amazónico. Se trata de un enclave particular por su condición fronteriza, al limitar al este con la ciudad brasilera de Tabatinga y al suroeste, en el río Amazonas, con Perú. Las relaciones comerciales y los movimientos de personas entre estos países son de gran importancia para el

¹ Como *gente de centro* se conoce a los pueblos indígenas que habitan entre los ríos Putumayo y Caquetá (Echeverri, 1997, p. 27); son los “hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce”: uitotos, nonu-yas, ocainas, muinanes, boras, mirañas y andoke.

sostenimiento de Leticia, a la que proveen de alimentos, materiales diversos, mano de obra y servicios. La ciudad colombiana proporciona similares recursos a Tabatinga y a la pequeña población peruana de Santa Rosa. A pesar de su relativo aislamiento geográfico —tan solo hay acceso aéreo y fluvial—, este enclave fronterizo está conectado a las cadenas globales de mercancías o de valor (Ochoa, 2017) y en sus establecimientos comerciales se pueden encontrar productos y alimentos industriales de distintas latitudes (Yagüe, 2013).

Según el Plan de Desarrollo Económico Municipal de 2016, Leticia cuenta con poco más de 40 000 habitantes, de los cuales el 63 % reside en la ciudad. El 37 % restante ocupa el área rural, que comprende los 16 resguardos indígenas a lo largo del río y de los 25 kilómetros de la carretera Leticia-Tarapacá, así como diversos asentamientos colonos fuera del área de resguardo y alrededor del río Calderón. De acuerdo con este mismo Plan de Desarrollo Municipal, tan solo un 11,4 % de la población del municipio se reconoce como indígena, sin hacer distinción entre población urbana o rural. A la fecha, no se han levantado datos oficiales de la composición étnica y del número de habitantes indígenas en el casco urbano, pero el Cabildo de los Pueblos Indígenas Urbanos de Leticia (Capiul), en su censo de 2011, identificó a más de 3000 personas (más de 500 familias) pertenecientes a 16 grupos étnicos distintos que vivían en ese momento en la ciudad (Yagüe, 2013, con datos proporcionados por Capiul). A pesar de que esta cifra es, con seguridad, mucho mayor, no deja de reflejar que en la ciudad de Leticia hay una mayoría de población que no es, o no se considera, indígena. Esto es debido, por un lado, a la migración que ha llegado a la región amazónica vinculada a las bonanzas extractivas y a las oportunidades de trabajo, así como a las posibilidades de comercio que recientemente han estado vinculadas al turismo. Por otro lado, la sociedad colombiana hegemónica ha rechazado históricamente a la población indígena, que ha sido y sigue siendo discriminada, sobre todo en aquellos espacios como el urbano, donde ambas confluyen. Una forma en la que este rechazo a lo indígena se manifestó en Leticia fue a través de la desvalorización de su comida (Mora, 1985). La discriminación en este y otros ámbitos se tradujo en un intento por parte de los indígenas de ocultar o borrar su condición para incorporarse de una forma menos desigual a la ciudad. Una parte importante de la población de Leticia *no es indígena* debido a que no reivindica su pertenencia a ningún grupo étnico, a pesar de tener vínculos familiares y culturales recientes.

Los motivos que llevan a los indígenas a las ciudades son diversos y dependen de las necesidades y deseos específicos de familias e individuos. Para los pobladores amazónicos que salen del resguardo, la ciudad les atrae porque ofrece oportunidades para continuar la educación, una mejor atención sanitaria y puestos de trabajo remunerado que permiten una mayor vinculación a la economía de mercado (Espinosa de

Rivero, 2009; McSweeney y Jokisch, 2007; Peluso y Alexiades, 2005; Tobón, 2009). Para el caso colombiano, el desplazamiento forzado por el conflicto armado y por las caucherías de comienzos del siglo xx ha contribuido a reconfigurar la territorialidad y la movilidad indígena (Micarelli, 2009a; Tobón, 2009). Todo esto ha configurado a Leticia como un ambiente urbano heterogéneo en población y en formas de ocupación del espacio, y como un tejido multiétnico y multidimensional.

¿Se puede hablar de soberanía alimentaria en la ciudad?

La región Amazónica, al igual que otros lugares de Colombia con fuerte presencia indígena, ha sido señalada por diversos organismos institucionales debido a las deficiencias nutricionales de su población (Santacruz Caicedo, San Vicente Maeztu, Aya Baquero y Reyes Arias, 2015). Otros autores han apuntado al aumento de la inseguridad alimentaria de la población indígena amazónica como consecuencia de la escasez de tierra y la dependencia de productos del mercado (Peña-Venegas, Mazorra Valderrama, Acosta Muñoz y Pérez Rúa, 2009). Concretamente, la región sur de la Amazonia colombiana ha sido categorizada en “nivel de vulnerabilidad alto con respecto a la soberanía alimentaria” y las comunidades indígenas del Trapecio Amazónico como altamente dependientes del mercado, por comprar cada vez más alimentos de origen industrial e incluso productos locales, disminuyendo así la producción para autoconsumo (Ruiz y Valencia, 2007, pp. 54-55). Según la Alcaldía de Leticia (2016), el 66,3 % de los habitantes del municipio se encuentra, además, en situación de pobreza.

Para la población indígena que llega a la ciudad de Leticia, la cuestión de qué comer puede representar un problema cuando el dinero se vuelve central a la hora de conseguir alimentos, sobre todo si estas personas provienen de un resguardo donde con su trabajo en la chagra y en el monte han alimentado a su familia. En Leticia, por otra parte, la composición de la dieta cambia, pasando a depender más de productos no locales de origen industrial. Esta situación contrasta con la relativa autonomía alimentaria que existe en muchos resguardos, especialmente en los más alejados de los centros urbanos (Peña-Venegas *et al.*, 2009), y que para los indígenas amazónicos se expresa en el concepto de *abundancia*. Es este un concepto local que identifico como próximo al concepto global de *soberanía alimentaria*.

Hay que notar aquí que algunos investigadores que trabajan en la región difieren de esta perspectiva, pues ponen distancia entre los conceptos de *soberanía* y *autonomía alimentaria*, entendiendo soberanía alimentaria como un ejercicio exclusivo del Estado nacional en políticas de alimentación alineadas con los mercados internos y globales (Palacio y Nieto, 2013). Esto desconoce la emergencia del concepto en el

seno de los movimientos indígenas y campesinos, su desarrollo por las comunidades locales y su énfasis en el poder de decisión de los pueblos y los individuos, al igual que el estrecho vínculo entre los conceptos de soberanía y autonomía alimentaria. De este modo, entiendo la soberanía alimentaria como el derecho a decidir sobre los sistemas alimentarios, así como al acceso a alimentos sanos y adecuados culturalmente mediante métodos “sostenibles y ecológicos” (Calle, Gallar y Candón, 2013, a partir de la Declaración de Nyéléni). El concepto indígena de *abundancia* refleja estos principios de poder de decisión y adecuación cultural de la comida, pues es la expresión de un modo de vida indígena fundado en una producción local tradicionalmente basada en unas prácticas que podemos entender como ecológicas y en una reproducción social asentada en la reciprocidad. La abundancia representa así la soberanía alimentaria desde la perspectiva indígena.

Ahora bien, ¿cómo puede expresarse la soberanía alimentaria en el contexto urbano? Al igual que en el medio rural, la soberanía alimentaria en la ciudad puede generarse a partir de iniciativas diversas. En muchas ciudades se propone en términos de una relación más estrecha entre consumidores y productores locales, como los canales cortos de comercialización (López García, 2015). También se produce a través de la agricultura urbana y periurbana (Montiel y Ferre, 2007). ¿Cuáles son los mecanismos que los indígenas en Leticia desarrollan para alcanzar una soberanía alimentaria en la ciudad? ¿Cuáles son sus estrategias de abundancia?

Estrategias de abundancia

Las estrategias identificadas aparecen agrupadas en cuatro dimensiones estrechamente relacionadas: una productiva, una económica, una social y una política. Hay que tener en cuenta que son dimensiones que no se dan de manera aislada y que con frecuencia se entrelazan o sobreponen (figura 1). Una quinta dimensión, la cultural, es el marco en el que todas las demás se inscriben, puesto que entiendo que la manera particular en la que estas estrategias se desarrollan en la ciudad de Leticia es producto de un contexto particular y de unas prácticas culturales específicas como punto de partida: las de los indígenas amazónicos. En el espacio urbano estas prácticas culturales se reinventan y adquieren novedosas formas que son útiles en el nuevo contexto.

Estas estrategias se corresponden con las dimensiones de la agroecología propuestas por Sevilla (2006): la dimensión ecológica (y técnico-agronómica), la sociopolítica y la socioeconómica y cultural. Sobre estas dimensiones vale la pena resaltar, para el contexto urbano amazónico, la importancia de los “elementos de resistencia específicos” a nivel local (Sevilla, 2006, p. 211), que son aquellas prácticas endógenas de resistencia ante la modernización, así como el enfoque pluriepistemológico

enmarcado en la biodiversidad sociocultural (Sevilla, 2006, p. 213). Las estrategias de abundancia son, precisamente, resistencias locales ante la homogeneización alimentaria global y la erosión cultural, construidas a partir de un conocimiento indígena que hace parte de las epistemologías del Sur (Santos, 2009). Se trata de una forma de saber y de relacionarse con el mundo no siempre reconocida o valorada, que supone una forma de conocimiento diferente a la generada por el método científico y que es igual de válida y está en diálogo con este. En ese sentido, las estrategias de los indígenas de Leticia son contrahegemónicas, porque parten de un conocimiento propio y generan prácticas alternativas a las impuestas por la sociedad mayoritaria en el contexto amazónico específico.

Las estrategias de abundancia cumplen otras funciones además de las alimentarias, puesto que pueden convertirse en un campo para reconstruir y expresar una identidad étnica y colectiva, y para extender redes sociales de intercambio y solidaridad en un nuevo escenario, como es el urbano. En general, estas estrategias abren un camino hacia la soberanía alimentaria en la ciudad.

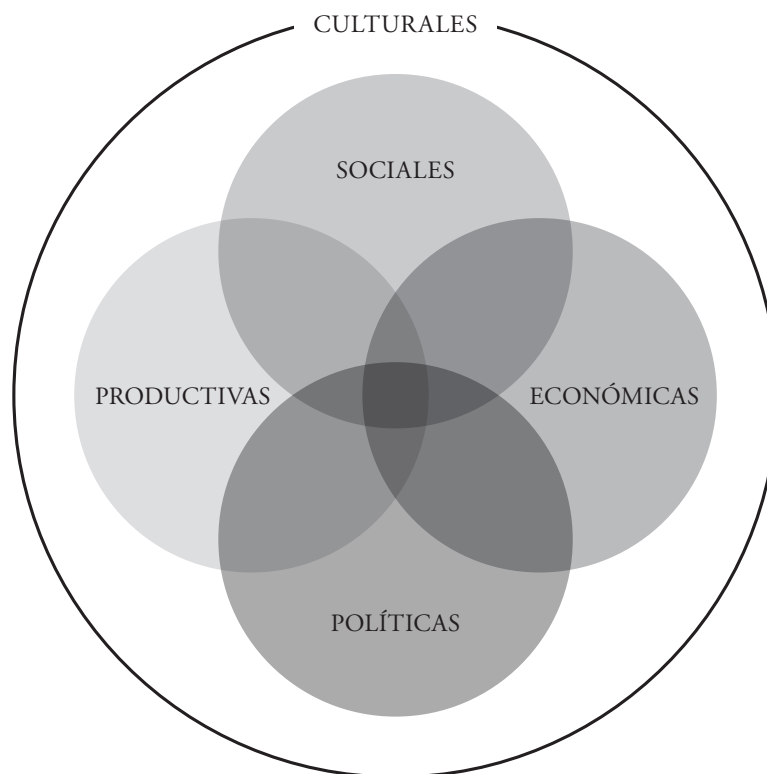


Figura 1. Intersección de estrategias

Fuente: elaboración propia.

Estrategias productivas

Esta dimensión abarca estrategias que resultan en la producción de alimentos, ya sea directamente, mediante actividades de siembra o recolección, o indirectamente, creando las condiciones necesarias para ello, como la adquisición de semillas y terrenos para cultivar. En estas estrategias el conocimiento agroecológico indígena juega un papel importante, pues los mecanismos de producción mantienen o recrean prácticas tradicionales.

La producción local en chagras tradicionales y huertos urbanos

El acceso a tierra para cultivar no es un limitante exclusivo del casco urbano. En los resguardos periurbanos del municipio de Leticia, el territorio no siempre es suficiente para la producción de alimentos en una chagra tradicional amazónica (Peña-Venegas *et al.*, 2009). La chagra es la unidad básica de producción de los indígenas de la región; consiste en un policultivo con gran diversidad de especies y variedades para la alimentación, la salud y otros usos, y tiene un manejo agrícola itinerante de tumba y quema. La composición y distribución de la chagra varía entre diferentes grupos étnicos, puesto que según sus narraciones y mitos de origen a cada uno se le entregaron, desde la creación, diferentes semillas para cultivar y alimentarse (Rodríguez, 2014, p. 311). Idealmente, cada familia cuenta con varias chagras en diferentes estados de desarrollo: una en proceso de siembra, otra en cosecha y otra en rastrojo. Para las culturas amazónicas, habitualmente la chagra es un espacio marcadamente femenino, lugar de socialización y transmisión de conocimientos, de reproducción física y cultural, cuya importancia en la vida de las mujeres indígenas ha sido ampliamente documentada (Van der Hammen, 1992; Nieto, 2006; Lasprilla, 2009; Rodríguez, 2014). En general, las mujeres son las encargadas del cuidado de la chagra y de la preparación de los alimentos, y los hombres se ocupan de la tumba y quema, y de sembrar coca y tabaco.

A pesar de vivir en la ciudad, algunas familias indígenas mantienen relaciones productivas con los resguardos periurbanos. Por un lado, hay mujeres que mantienen sus chagras activas en la comunidad donde las crearon, a pesar de tener residencia en Leticia desde hace años. Por otro lado, los habitantes urbanos desarrollan lo que Sánchez (2012) llama *préstamo de chagra*: se trata de una práctica en la que mujeres con residencia y trabajo en la ciudad acceden, por medio de sus redes, a chagras de parientes o amigas para participar de la siembra, recolección o preparación de alimentos tradicionales. Esto permite traer comida a la ciudad (contribuyendo a la seguridad alimentaria del hogar) y, además, se trata de una comida *propia* (culturalmente apropiada), conseguida a través del esfuerzo personal. El trabajo en la chagra tiene para estas mujeres “un profundo valor simbólico y afectivo” (Sánchez, 2012, p. 334),

puesto que, dentro de sus parámetros culturales, a pesar de haber migrado a la ciudad, les devuelve la condición de “verdaderas mujeres, reproductoras, fecundas y sociales” (Sánchez, 2012, p. 334).

Son estos también los motivos por los que se buscan y se crean los espacios para el cultivo en la ciudad a modo de chagras en miniatura que suponen un espacio propio de trabajo para las mujeres y en las que se siembran tanto productos tradicionales, que las conectan con las chagras de sus familiares, como hortalizas cuyo origen no es amazónico, pero que igualmente contribuyen a alimentar a los miembros del hogar. No siempre es fácil mantener una chagra en la ciudad: no hay muchos lotes disponibles o con el espacio suficiente y, aunque se siembre alrededor de la vivienda, con frecuencia esta es alquilada y hay que empezar de cero al reubicarse. Sin embargo, a través de la red de solidaridad que construyen las mujeres en la ciudad, ellas acceden a terrenos prestados por diversos actores no indígenas del sector comercial, académico o institucional con los que mantienen relaciones de amistad. Estas redes las llevan, en ocasiones, a sembrar al otro lado de la frontera, en territorio brasileiro.

Recolección, caza y pesca

A pesar de que la vida urbana suele disociarse de este tipo de actividades, los indígenas en Leticia no abandonan totalmente la recolección de frutos, insectos o materiales vegetales con usos no alimentarios. Ocasionalmente, participan de actividades de caza y pesca. Si bien es cierto que existen ciertas limitaciones en cuanto a desplazamiento y transporte, cuando hay deseo o necesidad, el monte, que todavía se conserva alrededor de Leticia, provee de alimentos y materiales a los habitantes urbanos, quienes van ellos mismos en su busca. Esto es posible porque, a pesar de la vida en la ciudad, los conocimientos sobre el bosque y sus recursos se han mantenido vivos, del mismo modo que se conservan los saberes de manejo de chagra y de preparación de alimentos indígenas. Así, cuando Capiul ha necesitado alimentos silvestres para realizar algún baile, las mujeres han podido organizarse y salir a buscarlos al monte, para después preparar las comidas tradicionales en la maloca (Yagüe, 2013). Es importante señalar que hay una brecha generacional en la puesta en práctica de estos conocimientos y en su transmisión: los adultos critican la falta de interés de los más jóvenes por estas cuestiones, sobre todo si han nacido en la ciudad.

El uso e intercambio de semillas nativas

Ahora bien, si encontramos indígenas cultivando en la ciudad, ¿de dónde provienen las semillas de esos huertos y chagras? Hay semillas nativas, como las variedades de yuca, que guardan las mujeres y funcionan como una herencia, pasando de generación en generación (Rodríguez, 2014), y que viajan junto con sus dueñas allá donde

vayan, por ser de gran valor. Del mismo modo, las semillas son también objeto de intercambio y regalo, por lo que en las chagras podemos encontrar plantas que han sido traídas de otros lugares y pertenecen a otros grupos étnicos.

Cuando los indígenas que viven en el resguardo necesitan hospedaje temporal en Leticia, traen, para sus parientes anfitriones, plantas y semillas que ayudan a sembrar y cuidar mientras están en la ciudad. En otras ocasiones las semillas no recorren tanta distancia, y provienen de las comunidades de los kilómetros. Siempre hay alguna pariente dispuesta a compartir semillas de ají, estacas de yuca o colinos de plátano, los productos que más se siembran en la ciudad, junto con algunos frutales.

También se han realizado encuentros formales en Leticia, como el Encuentro Regional de Semillas, Conservación y Soberanía Alimentaria, organizado por el Museo Etnográfico en 2013. Esta reunión puso en contacto a mujeres indígenas locales con mujeres de etnias provenientes de Perú y Brasil, así como de otras regiones amazónicas de Colombia. Cada mujer trajo semillas y plántulas de su chagra, explicó la importancia de cada una y sus usos alimenticios, medicinales y de otro tipo. Aunque muchas de estas plantas quedaron sembradas en las instalaciones de la Biblioteca del Banco de la República, donde se llevó a cabo el evento, las mujeres intercambiaron conocimientos y semillas que luego fueron sembradas en sus chagras o huertos.

De los programas institucionales destinados a fortalecer la seguridad alimentaria de las familias, como las diferentes versiones del programa ReSa Urbano —Red de Seguridad Alimentaria— (del Departamento Administrativo Prosperidad Social), provienen muchas de las semillas de alimentos *no tradicionales*, como cilantro, pepino, lechuga o ahuyama.

Estrategias económicas

Esta sección abarca aquellas estrategias por las que se obtienen ingresos económicos por la venta de productos alimentarios, sin desconocer que en los espacios de comercialización de alimentos tiene lugar otro tipo de intercambios no monetarios. El mercado de Leticia es un excelente ejemplo de esto, como veremos más adelante.

Hay que tener en cuenta que hay otras actividades económicas basadas en el conocimiento tradicional que también generan un ingreso a los indígenas en la ciudad y en las comunidades periurbanas. Entre ellas, destaca la producción de artesanías —de venta local y nacional—, a la que muchas mujeres que viven en el casco urbano se vinculan.

El dinero obtenido en las diversas transacciones podrá usarse para cubrir todo tipo de gastos, incluidos los que están destinados a la compra de alimentos. Así, los ingresos generados permitirán acceder a otro tipo de comidas, de origen industrial, que llegan a Leticia desde Bogotá, Iquitos o Manaus, y que en algunas ocasiones pasan a formar parte de las redes de intercambio de alimentos de los indígenas amazónicos.

La venta de productos locales y tradicionales en el mercado indígena

En Leticia hay una plaza de mercado permanente, llamada Tour de las Octavas, que cuenta con secciones diferenciadas para la venta de pescado, carnes, pollo, huevos, frutas y verduras, así como dos zonas de restaurantes donde se venden desayunos y almuerzos. No todo lo que se vende en este mercado es de origen local; algunos de estos productos llegan de la zona andina de Perú, como la papa, el tomate o la cebolla, o de otras zonas de Colombia, como la carne de res. Alrededor de los puestos fijos —y de pago—, los productores provenientes de las comunidades del río venden frutas, verduras y pescado, y otros productos de origen local. Hay quienes se ubican en las entradas de la plaza, exponiendo sus productos en el suelo.

La mayor afluencia tiene lugar los sábados, *día de mercado*, cuando tiene lugar también el llamado *mercado indígena*. En este, habitantes de los resguardos, principalmente de la carretera, venden los productos de sus chagras o lo que pescan, cazan o recolectan del monte. Hay presencia también de vendedores de las comunidades del río, e incluso ticunas brasileiros que se han especializado en la comercialización de mojoy (*Rhynchophorus palmarum*), una larva de escarabajo altamente apreciada por los nativos. Un número considerable de alimentos son marcadamente diferentes de los que se consiguen en las plazas de mercado de Leticia y Tabatinga, puesto que son de origen indígena y han sido procesados de acuerdo a las culturas alimentarias específicas de los diferentes grupos étnicos. Algunas de estas etnias, como las pertenecientes a la gente de centro, no están presentes en Brasil, por lo que ciertos productos que se ofrecen en el mercado de Leticia solo se consiguen a este lado de la frontera. La tabla 1 recoge algunos de estos productos que se pueden encontrar en el mercado indígena a lo largo del año, y que varían según la época de cosecha.

Se puede ver que hay una gran diversidad de productos, algunos de los cuales son especialmente destinados para consumir *in situ*, como los diferentes caldos y bebidas ofrecidos a primera hora como desayuno. Algunos alimentos concretos, específicos de ciertos grupos étnicos, son los más ansiados y los que se acaban más rápido: hay casabe que llegan del resguardo ya con dueño, y alimentos como la hormiga o la carne de monte desaparecen en la primera hora. Pareciera que la demanda es mayor que la oferta de alimentos, puesto que todos los fines de semana hay alguien que dice que ha llegado “demasiado tarde” o reclama no haber conseguido lo que buscaba “porque se lo han quitado” otros compradores. Aunque son estos en su mayoría indígenas, también hay otros compradores que viven en la región y conocen y valoran estos alimentos tradicionales. Algunos dueños de restaurantes locales acuden también a comprar casabe, tucupí y mojoy, destinados a menús de *fusión amazónica* para un público destacadamente no indígena, del que hacen parte los turistas. Estos visitantes temporales asisten en ocasiones al mercado, el cual hace parte ya de los *tours* organizados por las agencias.

Tabla 1. Compilación de productos registrados en varias visitas al mercado indígena de Leticia

Alimentos sin procesar	Alimentos procesados y/o cocinados	Alimentos cocinados para comer <i>in situ</i>	Otros (no alimentarios)
~ Macambo o maraca (fruto)	~ Semillas de macambo o maraca tostadas	~ Caldo de carne de monte (varias especies: boruga, caimán, danta, armadillo)	~ Aceite de mojoy
~ Copoazú (fruto)	~ Tucupí (varios tipos, con y sin hormiga)	~ Caldo de pescado (varias especies)	~ Uña de gato y otras plantas medicinales
~ Uva caimarona	~ Jugo de asaí, bacaba o milpeso	~ Casabe para acompañar los caldos	~ Canastos
~ Castaña (entera y pelada)	~ Pulpa de copoazú, pulpa de arasá, pulpa de aguaje	~ Caguana	~ Cernidores
~ Limón (grande y pequeño)	~ Fariña	~ Asaí con tapioca	~ Pails de cerámica
~ Mojoy vivo	~ Almidón		
~ Mano de tigre	~ Carne de monte ahumada		
~ Yuca	~ Tapioca		
~ Piña (entera o cortada y pelada)	~ Casabe (varios tipos)		
	~ Envuelto de yuca		
	~ Pescado asado en hoja		
	~ Ñame		
	~ Daledale		
	~ Mafafa		

Fuente: elaboración propia.

Para los indígenas que residen en Leticia, los alimentos ofrecidos en este mercado suponen un complemento importante en la dieta: se trata de comida *propia*, que los conecta con su cultura y sus parientes, y que los alimenta más allá de lo nutricional. El mercado es, además, un espacio donde confluyen lo rural y lo urbano, y un lugar de encuentro con parientes y amistades, donde se hablan las lenguas indígenas de la región y se intercambian alimentos, noticias y chismes (Yagüe, 2014). Se trata de un espacio físicamente ocupado y simbólicamente generado en la ciudad, y que funciona bajo lógicas indígenas.

*La generación de espacios personales para la venta,
consumo e intercambio de alimentos*

Aunque el mercado indígena es de creación autónoma y es permitido por las autoridades locales,² se trata de un espacio relativamente institucionalizado, puesto que ocurre

2 Ha habido varios intentos de ubicar a las vendedoras y vendedores dentro de la ampliación de la plaza de mercado, pero por iniciativa propia decidieron seguir en la calle, por ser más conveniente para su negocio y sus relaciones sociales.

de forma regular y en el mismo lugar desde hace tiempo. Esta sección se centra en otros espacios, más informales, que se generan para la venta, consumo e intercambio de alimentos, con o sin permanencia continua en el tiempo o en un lugar específico.

Uno de estos espacios lo conforman los *restaurantes* indígenas o de *comida típica* que varias mujeres han establecido en la ciudad en diferentes momentos, con la aspiración de consolidarlos como fuente de ingresos formal. Cuando en 2014 la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por su sigla en inglés) llevó a cabo una consulta para explorar las posibilidades de implementar un proyecto de escala trinacional en la región, se incluyeron las dos organizaciones indígenas del casco urbano de Leticia: Capiul y, por aquel entonces, la Asociación de Familias Indígenas Residentes en Leticia (Afintrel). Mujeres de estas dos organizaciones propusieron sus restaurantes de comida típica como parte del proyecto, que haría posible su consolidación como negocio legal después de varios años funcionando intermitentemente de manera informal.

Para algunas de estas mujeres, la idea surgió al darse cuenta de que para los abuelos y otros paisanos que estaban en tránsito en Leticia comer los alimentos disponibles en la ciudad suponía una dificultad. Primero, por el gasto en dinero, segundo, porque no estaban acostumbrados a ese tipo de alimentación y no era lo que querían comer. Otras mujeres participaron en 2013 en una feria de artesanías que se celebró en Leticia preparando platos tradicionales y fueron directamente animadas por los indígenas urbanos, que preguntaban: “¿y por qué no siguen vendiendo esta comida? Si a nosotros esta comida nos hace falta”.

Los ingredientes utilizados para preparar las comidas tradicionales que ofrecen en sus restaurantes los consiguen en su chagra urbana, a través del mercado, o con los contactos de su red. El menú se compone de alimentos propios de la gente de centro: el *iyiku*, que consiste en caldo de pescado o carne de monte, con hormiga cabezona o arriera y semillas de maraca, aliñado con casarama (tucupí o ají negro), o el *jujiro*, que es caldo de la hoja de yuca, en el que se cocina la carne o pescado. Ambos platos van acompañados de casabe de almidón o seco, y para beber se ofrece caguana.³

La clientela es sobre todo indígena, pero también hay estudiantes y profesores de la Universidad Nacional u otros *amazonólogos*, así como turistas ocasionales, que son recomendados por amistades de la red. Es por el boca a boca que se dan a conocer los restaurantes, que se instalan en las viviendas de estas mujeres, así sean casas de alquiler y cambien de ubicación con el tiempo, o que funcionan en la maloca de Capiul. También trabajan por encargo.

3 Bebida tradicional indígena no fermentada que se prepara con almidón de yuca, agua y jugo de fruta, la cual puede variar según la temporada: es una bebida espesa, cuyo proceso de elaboración difiere según la etnia, y que tiene importancia ritual.

Hay que notar que este trabajo no es la actividad económica principal de estas mujeres, sino que supone un ingreso complementario. Al igual que para los indígenas que viven en la comunidad, la pluriactividad caracteriza las dinámicas económicas de los que residen en la ciudad, lo que refleja la gran flexibilidad productiva de la que habla Trujillo (2008) para la región amazónica.

Adicionalmente, estos restaurantes son un punto de encuentro para indígenas y amazonólogos que propicia otro tipo de intercambios, puesto que, además de a comer, las mujeres aseguran que “la gente viene a conversar, y de paso vendo mi mambe”. Es este un caso especial, el del *mambe*⁴ (Cure, 2015), que funciona de manera similar a los alimentos: se trata de un elemento cultural de la gente de centro, con connotaciones espirituales y de pertenencia étnica, que requiere de conocimiento para su manejo y que en la ciudad representa para los indígenas una fuente de ingresos que puede llegar a ser importante. El mambe, presente en escenarios de relaciones interculturales (Cure, 2015), conecta a los indígenas con otros actores no indígenas, quienes además de compartirlo en espacios más o menos rituales, lo compran para su propio consumo.

Finalmente, se debe mencionar también otro espacio que ha crecido en los últimos años: la venta de productos de la chagra a lo largo de la carretera Leticia-Tarapacá, principalmente a la altura de la comunidad de San José (kilómetro 6). Esta tiene lugar los domingos y festivos, que es cuando se da más movimiento, pues hay leticianos y tabatinguenses que salen a pasear. Los indígenas del resguardo aprovechan para vender diferentes alimentos a la orilla de la carretera: una gran variedad de frutas, pescado asado o jugo de asaí. Colombianos y brasileiros, en su mayoría no indígenas, se detienen al pasar atraídos por los puestos o llegan de propio para almorzar en los restaurantes que van consolidándose con el tiempo y que sirven sancocho y otras comidas no indígenas. Esto los diferencia de los compradores del mercado de los sábados o de quienes frecuentan los restaurantes de comidas típicas, pues estos últimos sí acuden específicamente en busca de alimentos indígenas.

Estrategias sociales

Esta categoría incluye aquellas estrategias activadas principalmente por mecanismos sociales. Aunque las relaciones sociales influyen también en el desarrollo de las demás estrategias, las de esta categoría están especialmente determinadas por el modo de vida y de socialización de los indígenas amazónicos.

4 El mambe (*jíbie*, en uitoto) es un preparado de polvo de hoja de coca y ceniza de hoja de yarumo que es utilizado por algunos grupos indígenas en sus rituales y otras actividades.

Movilidad

Los indígenas amazónicos contemporáneos han sido caracterizados en diversas investigaciones como altamente móviles, con complejas construcciones de la territorialidad basadas en la multilocalidad y conectados al mismo tiempo al medio rural y al urbano (Padoch, Brondizio, Costa, Pinedo-Vásquez, Sears y Siqueira, 2008; Eloy y Lasmar, 2011; Alexiades y Peluso, 2016). La movilidad entre territorios que se transitan, ocupan y utilizan, supone una estrategia de diversificación de fuentes de acceso a recursos de todo tipo (económicos, alimentarios, educativos, laborales). En ese circular, las relaciones que tejen las personas son también un valioso recurso, pues permiten ampliar las posibilidades de acceder a otros bienes materiales y no materiales.

En Leticia esta movilidad de los indígenas se manifiesta en varios niveles. Existe tránsito desde y hacia los resguardos más lejanos, situados en los corregimientos, así como un flujo constante entre Leticia y los resguardos aledaños al casco urbano, difuminando la frontera entre lo rural y lo urbano. Esta ciudad es, también, lugar de paso hacia Bogotá u otras ciudades de Colombia. Existe también circulación interna, transitando espacios físicos, pero también simbólicos, entre la sociedad moderna occidental y las expresiones urbanas de las comunidades indígenas. Finalmente, la frontera con Brasil se cruza a menudo e incluso se vive “al otro lado”.

Siguiendo las categorías de Magnani (2002)⁵ para una etnografía en la ciudad, los indígenas en Leticia tendrían su propio *circuito* que conectaría *pedazos y manchas* que crean o utilizan de manera propia en su relación con el espacio urbano y en su manera de socializar. De este modo, habría también diferentes fronteras que se *cruzan* (nacionales y entre espacios físicos y simbólicos) o se estiran hasta desaparecer, como ocurre con el continuo rural-urbano. Pero en la medida en que su movilidad los lleva hasta lugares tan lejanos como Bogotá o Medellín, el territorio del cual los indígenas hacen parte se conforma como un mosaico espacial, conectado por trayectos y redes. Así mismo, estos tránsitos los conectan con ideas y personas que serán clave en el desarrollo de sus estrategias de abundancia.

La articulación de redes de solidaridad e intercambio de alimentos

Un factor que en Leticia acompaña a la movilidad y que es determinado por esta son las redes de solidaridad y de intercambio de alimentos (Yagüe, 2013, 2014). Los indígenas amazónicos, en su tránsito por el territorio hacia los asentamientos urbanos, llevan consigo las semillas de sus alimentos tradicionales para sembrar en su nueva ubicación, así como los ingredientes y las comidas ya preparadas para compartir con

5 Magnani (2002) propone cinco diferentes categorías de análisis para una etnografía urbana: el pedazo, la mancha, el trayecto, el pórtico y el circuito.

los parientes que les esperan en su destino. En ese recorrido también portan las recetas y todo el conocimiento necesario para producir y preparar los alimentos. La comida viaja también por otros medios: es enviada como carga o a través de intermediarios (indígenas y no indígenas) que la hacen llegar hasta las ciudades donde se han movilizad los indígenas, conectando a las personas entre sí y con su territorio de origen.

Desde los corregimientos se manda comida propia, de la chagra y del monte, preparada de la forma tradicional y específica del grupo étnico que la produce: casabe, tucupí, carne de monte, pescado o mambe. Estos son también los productos que, junto con frutas locales, llegan de los resguardos aledaños a Leticia. Sin embargo, los habitantes urbanos procedentes de los corregimientos manifiestan preferencia por la comida que viene de allá, puesto que aseguran que “sabe mejor” y “no está hecha a la carrera”, con fines comerciales, como la que se consigue en Leticia. Estos productos tradicionales son los que también se envían a Bogotá y a otras ciudades donde residen indígenas amazónicos. Por el contrario, desde los centros urbanos y hacia los resguardos y corregimientos, la comida que circula es comprada, de origen industrial y de relativamente difícil acceso en el lugar de destino, bien porque no llega en los circuitos comerciales o porque el precio es elevado debido a los costos del flete. Estas encomiendas pueden contener desde galletas, Chocolisto y pan, hasta calabresa o huevos. Es una manera de aportar a la alimentación de la familia desde la ciudad.

Estas redes de alimentos, que conectan espacios dentro y fuera de Leticia, son extensas y vinculan a indígenas de varias etnias e incluso a no indígenas que ponen en circulación la comida y participan en su preparación y consumo. Son una forma de incorporar parientes (Yagüe, 2014, p. 151), pues suponen también un tejido de relaciones que conectan recursos y apoyo en tiempos de necesidad, son *redes interétnicas* que reflejan una forma de vida (Micarelli, 2009b) y representan una estrategia no solo para alimentarse, sino para vivir mejor en la ciudad.

Participación en mingas

La minga es una actividad colectiva que convoca a familiares y miembros de una comunidad para realizar algún trabajo específico que requiere la participación de más personas de las que componen un núcleo familiar. Las mingas se realizan típicamente para el establecimiento de chagras o la construcción de malocas. La familia que convoca al trabajo ofrece a cambio abundantes alimentos y bebidas, lo que convierte la jornada en un encuentro agradable y que sirve para fortalecer lazos y alianzas. Este tipo de trabajos colectivos tiene importancia social y moral para la gente de centro (Tobón, 2008), así como para otros grupos amazónicos.

Participar en las mingas que tienen lugar en los resguardos cercanos a Leticia supone una estrategia de los residentes urbanos para hacer parte de la vida social indígena. De este modo, también tienen acceso a los alimentos propios que se proporcionan

durante el día de trabajo, además de recibir semillas o productos recolectados en tiempo de cosecha.

Hoy en día existen las mingas urbanas, que pueden estar destinadas a trabajos de todo tipo. El ejemplo más destacado es el de las mingas que se llevaron a cabo para preparar el terreno y construir la maloca de Capiul, en 2011, durante las cuales participaron indígenas de varias etnias, tanto residentes de Leticia como del resguardo.

Participación en bailes y rituales

En la vida social indígena los bailes y los rituales juegan un papel fundamental y están ligados a la preparación de comida en abundancia, coincidiendo con los ciclos de las cosechas. Para la gente de centro, los bailes, como el ritual de frutas, son la materialización de la palabra de abundancia (Candre, 2011) y suponen también una manera de resolver conflictos (Tobón, 2008). Para Mojica, el baile constituye “un sistema político de redes que manifiestan la capacidad del dueño del baile tanto de producir alimentos y de intercambiarlos, como de articular el tejido social de la red de alianzas” (2015, p. 69). Como bien lo señala este autor, para llevarlos a cabo se movilizan las redes sociales y se intercambian comida y cantos entre los dueños del baile y los invitados.

En Leticia los bailes tienen lugar en las malocas ubicadas en los kilómetros y en la maloca urbana de Capiul. Hay una marcada preferencia por los alimentos tradicionales en este escenario, y en algunos bailes la presencia de trago es altamente criticada por los asistentes (León Castiblanco, 2018). Cuando un baile es exitoso, los participantes comentarán la calidad de los cantos y la abundancia de comida.

En el contexto urbano, la dependencia en las redes para celebrar un baile es mayor, puesto que sin chagra hay que traer los alimentos necesarios de los resguardos o comprarlos por encargo. También hay que apoyarse en el tejido de relaciones para convocar a aquellos que saben los cantos apropiados, en lengua. Capiul, como organización multiétnica, ha aprendido a conciliar las diferencias que corresponden a la tradición de cada grupo indígena (por ejemplo, en la preparación de los alimentos) y a incorporarlas más o menos con naturalidad en los bailes.

Estrategias políticas

En esta categoría se incluyen dos estrategias: una de articulación con agentes del Estado y otro tipo de instituciones, en la que a través de una plataforma externa se generan ciertas condiciones que aportan a la soberanía alimentaria, y otra de organización propia, consonante con el derecho de autodeterminación de los pueblos, y que supone un posicionamiento más intencionado en el discurso de la soberanía o autonomía alimentaria.

Articulación con proyectos institucionales y organizaciones no gubernamentales

El discurso de las instituciones del Estado es el discurso de la seguridad alimentaria. Sus programas, como el ya citado ReSa Urbano, vinculan sobre todo a madres cabeza de familia en situación de pobreza ofreciendo insumos y formación en agricultura urbana, en recetas con ingredientes producidos en los huertos y en manejo de alimentos. La extensión de ReSa llamada Culinaria Nativa intenta incorporar la cultura gastronómica local. Ambos programas han tenido varias ediciones en Leticia, con vinculación de población indígena.

De acuerdo con Chapetón (2011), para algunas familias participar de este tipo de proyectos institucionales supone una estrategia más para acceder, de forma puntual, a alimentos y otro tipo de bienes. Sin embargo, estos espacios son reapropiados por las mujeres para “socializar, intercambiar ideas y tejer nuevas alianzas”, así como para expresar su identidad cultural a través de la preparación de alimentos (Yagüe, 2014, p. 158).

Fortalecimiento de organizaciones indígenas

Aunque las organizaciones indígenas en el casco urbano son Capiul y el Cabildo Indígena de los Herederos del Tabaco, la Coca y la Yuca Dulce (Cihtacoyd) (antes Afintrel), las dos organizaciones que abarcan los resguardos del municipio de Leticia, la Asociación de los Cabildos Indígenas del Trapecio Amazónico (Acitam) y la Asociación Zonal del Consejo de Autoridades Indígenas de Tradición Autóctono (Azcaita), tienen su sede en la ciudad. Es ahí donde se celebran las reuniones departamentales y algunas regionales en las que también participan las asociaciones de los diferentes corregimientos. Esto obliga a los dirigentes (y a veces a sus familias) a permanecer por largos periodos en Leticia o incluso a residir en la ciudad. De la misma manera, se requiere la presencia ocasional de los líderes en Bogotá. Este tránsito por espacios urbanos los expone a los discursos hegemónicos y del Estado, pero también los conecta con grupos indígenas de otros territorios y con sus luchas, pudiendo así incorporarse a estas o reinventarlas de acuerdo a su contexto local. Este es el caso del concepto de soberanía alimentaria.

La cuestión alimentaria ha estado presente en la agenda de estas organizaciones indígenas locales, con un enfoque productivo centrado en la chagra para las comunidades en el resguardo. Sin embargo, el discurso de la soberanía y la autonomía alimentarias, articulado con el concepto de abundancia, ha comenzado a permear las organizaciones urbanas, que ya no solo lo practican de las maneras que hemos visto aquí, sino que lo nombran y lo reivindican como parte esencial para la construcción de su identidad étnica y su bienestar en la ciudad.

Reflexiones finales

Para los indígenas que transitan Leticia, la posibilidad de tener acceso a sus alimentos tradicionales, en los diferentes espacios y expresiones que ello implica, no representa meramente la satisfacción de unas necesidades nutricionales. Se trata de satisfacer también una dimensión social y de pertenencia étnica.

Las estrategias de abundancia que construyen los indígenas en Leticia están encaminadas, por un lado, a crear canales de acceso a sus alimentos tradicionales y, por otro lado, a mantener una cultura alimentaria y (re)construir una identidad indígena en la ciudad. Así, contribuyen a la soberanía alimentaria y suponen una resistencia colectiva frente a la homogeneización alimentaria y cultural de la globalización hegemónica. Adicionalmente, proporcionan una nueva manera de entender la experiencia urbana desde lo indígena.

Quiero hacer aquí un pequeño apunte sobre las diferencias de género, las cuales se expresan en la manera de interactuar con los alimentos y también con otros aspectos y procesos de la vida cotidiana y política, que en la ciudad pueden tomar una dirección diferente a la tradicional y que por lo tanto pueden dar lugar a tensiones. Como hemos visto, el papel que juegan las mujeres indígenas en muchas de estas estrategias es fundamental. Esto se debe, en primer lugar, a la importancia que las culturas amazónicas confieren a las actividades femeninas relacionadas con la alimentación y los cuidados. También, a la reapropiación de este rol por parte de la mujer en el espacio urbano, por ejemplo, a través del tejido de redes, que pueden ser entendidas, por la función que cumplen, como una chagra en la ciudad (Yagüe, 2015).

Del mismo modo que para Zuluaga y Cárdenas (2014) las experiencias productivas y organizativas agroecológicas de las mujeres campesinas de Antioquia quedan invisibilizadas bajo las lógicas de producción de no existencia (Santos, 2009), las estrategias de abundancia de los indígenas en Leticia quedan, también, al margen de esas monoculturas hegemónicas y creíbles, por estar basadas, precisamente, en otras maneras de entender y experimentar el mundo. Sin embargo, estas estrategias no serían posibles sin el conocimiento que los indígenas traen a la ciudad, activándolo y reinventándolo en el nuevo contexto. Es fundamental el conocimiento sobre los alimentos (cómo producirlos, prepararlos, en qué momento comerlos), así como el conocimiento de las reglas de reciprocidad y de las relaciones sociales. También es importante lo referente a la lengua, a los cantos y a los rituales, al mambe y a otros productos culturales que se resignifican en la ciudad y son útiles en un contexto que en principio es ajeno al mundo indígena. Posicionando las estrategias de abundancia en el marco de la ecología de los saberes y la ecología de las productividades (Santos, 2009), estas suponen un aporte a la sociología de las emergencias, al ampliar las posibilidades de las experiencias en la ciudad. En lugar de incorporarse a la vida urbana

de forma pasiva, permitiendo que su alteridad se traduzca en limitaciones y dependencia, estos indígenas amazónicos (re)crean en la ciudad algunas de las condiciones para el ejercicio de la soberanía y autonomía alimentarias, y responden de formas creativas a las lógicas de la sociedad hegemónica a través de elementos existentes en los modos de vida indígena. Ejercer la autonomía alimentaria en la ciudad de la misma manera que ha sido posible en el resguardo no parece factible, pero, al intervenir activamente generando mecanismos propios de abundancia en Leticia, están tomando una posición de poder afín a la soberanía alimentaria. De este modo, están resistiendo a las lógicas de producción de no existencias (Santos, 2009), haciéndose visibles no solo como personas físicas, sino también como culturas vibrantes que se mantienen y reinventan en el contexto urbano.

Agradecimientos

Siempre estaré profundamente agradecida a las y los amazónicos que siguen compartiendo sus vidas y sus comidas conmigo. Agradezco también a todas y cada una de las personas que me han incorporado a sus redes, lo que permitió que yo tejiera la mía propia, sin la que me hubiera sido imposible haber vivido con abundancia mis años en Leticia.

Referencias

- Alcaldía de Leticia, Colombia. (2016). *Plan de Desarrollo Económico del Municipio de Leticia 2016-2019 “Pensando en grande”*.
- Alexiades, M. y Peluso, D. (2016). La urbanización indígena en la Amazonia. Un nuevo contexto de articulación social y territorial. *Gazeta de Antropología*, 32(1).
- Calle, Á., Gallar, D. y Candón, J. (2013). Agroecología política: la transición social hacia sistemas agroalimentarios sustentables. *Revista de Economía Crítica*, 16, 244-277.
- Candre Yamakuri, A. (2011). Mooma Mogorotoi yoga rafue: yuaï buinama uai ikaki monifuena ari kaïmo monaiya, oka na imaki dïbenedo. Historia de mi padre Mogorotoi “Guacamayo azul”: palabras del ritual de las frutas que llega a nosotros como comida en abundancia, de parte de la etnia ocaina. Lengua: uitoto, dialecto buue (ISO 693-3 huu). *Mundo Amazónico*, 2, 307-327.
- Chapetón, M. P. (2011). *Lo tradicional en lo urbano. La alimentación de familias y niños menores de dos años de etnia uitoto y bora (Leticia, Amazonas)* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Leticia, Colombia.

- Cure, S. (2015). Mambe en contextos urbanos, o la producción de nuevas modalidades de consumo. *Mundo Amazónico*, 6(1), 19-45.
- Echeverri, J. Á. (1997). *The people of the center of the world. A study in culture, history, and orality in the Colombia Amazon* (Tesis doctoral). New School for Social Research, Nueva York.
- Eloy, L. y Lasmar, C. (2011). Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais: o caso do alto rio negro (Brasil). *Acta Amazonica*, 41(1), 91-102.
- Espinosa de Rivero, O. (2009). Ciudad e identidad cultural. ¿Cómo se relacionan con lo urbano los indígenas amazónicos peruanos en el siglo XXI? *Bulletin de l'Institut français d'études Andines*, 38(1), 47-59.
- Lasprilla, A. V. (2009). *Chagras y mujeres indígenas: significado y función del trabajo femenino en la comunidad indígena ticuna. San Sebastián de los Lagos* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Leticia, Colombia.
- León Castiblanco, V. A. (2018). *Percepciones sobre el manejo de bebidas nativas y foráneas entre la gente de centro del resguardo Tikuna-Uitoto Km. 6-11, del Trapecio Amazónico colombiano* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonas, Leticia, Colombia.
- López García, D. (2015). *Producir alimentos, reproducir comunidad. Redes alimentarias alternativas como formas económicas para la transformación social y ecológica*. Madrid, España: Libros en Acción.
- Magnani, J. G. (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS*, 17(49), 11-29.
- McSweeney, K. y Jokisch, B. (2007). Beyond Rainforests: urbanization and emigration among lowland indigenous societies in Latin America. *Bulletin of Latin American Research*, 26(2), 159-180.
- Micarelli, G. (2009a). "Ordenar el pensamiento": place-making and the moral management of resources in a multi-ethnic territory, Amazonas, Colombia. En M. Alexiades (Ed.), *Mobility and migration in indigenous Amazonia: contemporary ethnoecological perspectives* (pp. 195-219). Oxford, Inglaterra: Berghahn Books.
- Micarelli, G. (2009b). Pensar como un enjambre. Redes interétnicas en las márgenes de la modernidad. En M. Chaves y C. L. del Cairo (Eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea* (pp. 213-232). Bogotá, Colombia: ICANH, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- Mojica, R. (2015). Rituales de la gente de centro: el caso del ritual del baile de las frutas yuaki y la construcción del cuerpo como territorio. En K. L. Romero Leal (Ed.), *Poblaciones amazónicas. Estudios de jóvenes investigadores* (pp. 57-72). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Montiel, M. S. y Ferre, M. G. R. (2007). *Agricultura urbana, sostenibilidad y soberanía alimentaria: hacia una propuesta de indicadores desde la agroecología*. España. Recuperado de <http://www.fes-sociologia.com/files/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/893.pdf>
- Mora, Y. (1985). *Alimentación y cultura en el Amazonas: aculturación alimentaria en Leticia*. Bogotá, Colombia: Fondo Cultural Cafetero.
- Nieto, V. (2006). *Mujeres de la abundancia* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Leticia, Colombia.
- Ochoa, G. I. (2017). El desarrollo en la Amazonia y el enfoque de cadenas globales de valor en el escenario de postconflicto en Colombia. *Perspectivas Rurales. Nueva época*, 15(29).
- Padoch, Ch., Brondizio, E., Costa, S., Pinedo-Vásquez, M., Sears, R. y Siqueira, A. (2008). Urban forest and rural cities: multi-sited households, consumption patterns, and forest resources in Amazonia. *Ecology and Society*, 13(2), 2.
- Palacio, G. A. y Nieto, J. V. (2013). Mujeres indígenas, globalización, alimentos y políticas sociales en el trapezio amazónico. *Mundo Amazónico*, 4(77).
- Peluso, D. (2015). Circulating between rural and urban communities: multisited dwellings in Amazonian frontiers. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 20(1), 57-79.
- Peña-Venegas, C. P., Mazorra Valderrama, A., Acosta Muñoz, L. E. y Pérez Rúa, M. N. (2009). *Seguridad alimentaria en comunidades indígenas del Amazonas: ayer y hoy*. Bogotá, Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (SINCHI).
- Rodríguez, A. (2014). Los productos de chagra para la vida y para la salud. *Mundo Amazónico*, 5, 309-326.
- Ruiz, S. L. y Valencia, M. (2007). Contextualización del sur de la Amazonia colombiana. *Diversidad Biológica y Cultural del Sur de la Amazonia Colombiana-Diagnóstico*, 31-34.
- Sánchez, L. F. (2012). "De totumas y estantillos". *Procesos migratorios, dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la gente de Centro (Amazonía colombiana)* (Tesis doctoral). Université Sorbonne Nouvelle, París, Francia.

- Santacruz Caicedo, M. A., San Vicente Maeztu, J., Aya Baquero, D. H. y Reyes Arias, A. M. (2015). *Comida, territorio y memoria. Situación alimentaria de los pueblos indígenas colombianos*. Bogotá, Colombia: Organización de las Naciones Unidas para Alimentación y la Agricultura (FAO, por su sigla en inglés), Departamento para la Prosperidad Social (DPS).
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores; Clacso.
- Sevilla Guzmán, E. (2006) *De la sociología rural a la agroecología*. Barcelona, España: Icaria.
- Tobón, M. A. (2008). “La mejor arma es la palabra”. *La Gente de centro-kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio río Caquetá-Araraucara 1998-2004* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Leticia, Colombia.
- Tobón, M. A. (2009). Asentamientos multiétnicos. Conflictos y distinciones en Leticia. En M. Chaves y C. L. del Cairo (Eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea* (pp. 213-232). Bogotá, Colombia: ICANH, Editorial Javeriana.
- Trujillo, C. (2008). *Selva y mercado: exploración cuantitativa de los ingresos en hogares indígenas* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Leticia, Colombia.
- Van der Hammen, M. C. (1992). *El manejo del mundo: naturaleza y sociedad entre los Yucuna de la Amazonia Colombiana*. Bogotá, Colombia: Tropenbos.
- Yagüe, B. (2013). *Haciendo comestible la ciudad. Los indígenas urbanos de Leticia y sus redes desde la Soberanía Alimentaria* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, Leticia, Colombia.
- Yagüe, B. (2014). Hacer comestible la ciudad: las redes como estrategias alimentarias de los indígenas urbanos de Leticia, Amazonia colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 50(2), 141-166.
- Yagüe, B. (2015). Cuando la chagra es ciudad: las redes de alimentos de los indígenas urbanos de Leticia. En K. L. Romero Leal (Ed.), *Poblaciones amazónicas. Estudios de jóvenes investigadores* (pp.19-38). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Zuluaga, G. P. y Cárdenas, S. I. (2014). Mujeres campesinas construyendo soberanía alimentaria. En E. Siliprandi y G. P. Zuluaga (Coords.), *Género, agroecología y soberanía alimentaria. Perspectivas ecofeministas* (pp.139-164). Barcelona, España: Icaria.

Huertos caseros:
un lugar para ser llamado
mío, suyo, nuestro.
La importancia de las
mujeres en la construcción
de la soberanía alimentaria
y de la agroecología
en Brasil

Laeticia M. Jalil

Michelly Aragão

Adriella Camila G. F. da S. Furtado da Silva

Islandia Bezerra

Mônica de C. R. dos Anjos

Lorena Lima de Moraes

Introducción

La alimentación es un campo complejo que involucra diferentes aspectos —simbólicos, subjetivos, económicos, sanitarios, ambientales, de género, entre otros— y que puede ser analizado a nivel individual, familiar, nacional y global (Vidal, 2011). Lo simbólico y lo material tejen las relaciones complejas de poder en las que se basa —diariamente— el plato de comida. *¿Qué comemos? ¿Dónde comemos? ¿Con quién comemos? ¿De dónde viene lo que comemos? ¿Cómo comemos? ¿Quién cultivó, crio, elaboró y cocinó lo que comemos?* Las respuestas a estas preguntas permiten definir culturas, sociedades, modelos de economías y territorios (Montiel y Neira, 2014), pero también comprender los diferentes intereses en disputa en la construcción de un modelo productivo agrícola alimentario, lo cual puede llevarnos a preguntar: ¿quiénes son los sujetos que se encuentran en pugna en este campo (agronegocio versus agricultura familiar y campesina) y cuáles son los significados que movilizan las mujeres como productoras de alimentos y como responsables del cuidado de la vida y la naturaleza?

En la discusión entre estas concepciones de modelos diferentes y polémicos de agricultura (campesina versus empresarial), tanto los alimentos como la naturaleza empiezan a tener diferentes usos y distintas percepciones, con respecto al sentido de la producción de alimentos (como *commodities* o no), al destino de la cadena productiva (para el mercado o para el autoconsumo familiar) y a la alimentación (como un acto político y consciente). Los alimentos y la naturaleza, desde la perspectiva de la agroecología y la agricultura campesina, se entienden como bienes comunes a toda la humanidad. Desde esta perspectiva, la naturaleza es vista como un sujeto de derecho, lo que muestra otras lógicas y formas de relacionarse, convivir y tomar de ella la alimentación y los elementos naturales para la reproducción de la vida; lógicas en las cuales las mujeres se destacan históricamente por su papel como *guardianas* de la vida y de las semillas, y como cuidadoras de la naturaleza. Es importante señalar que las ecofeministas constructivistas cuestionan la naturalización del trabajo, del cuidado y del medio ambiente como algo innato a la esencia de la mujer, por lo cual buscamos

valorarlas y reconocerlas, por su crítica a la reproducción del patriarcado que invisibiliza y sobrecarga el trabajo femenino.

Por otro lado, en la mayoría de las sociedades capitalistas modernas los bienes comunes son asumidos como *recursos* naturales o humanos, orientados hacia el capital. Se convierten en bienes de intercambio y uso, en meras mercancías, y son privatizados y utilizados como mecanismos de dominación y dependencia para concentrar la tierra, los territorios y gran parte de la población sin tierra. Esta situación se manifiesta de manera significativa en el aumento del hambre, especialmente entre las familias campesinas y los pueblos originarios, que pierden sus territorios y su dignidad, así como su capacidad de reproducción social y cultural, por causa de los intereses de las corporaciones transnacionales, especialmente de aquellas vinculadas al agronegocio, que a su vez responden al actual sistema agroalimentario, que excluye, expropia y mata (a la sociedad y a la naturaleza).

Junto a estos intereses también se utilizan argumentos como las *crisis* periódicas (alimentaria, energética, climática y ambiental), con el fin de apropiarse de los recursos. Vidal (2011) reitera que tales prácticas son características de este modelo predatorio, que se origina en una racionalidad patriarcal, racista, colonizadora y servil respecto al capitalismo, que explota tanto a las mujeres como a la naturaleza (ambas asumidas en un mismo orden de devaluación y opresión) para su sostenimiento, fortalecimiento, reproducción y perpetuación.

En este modelo, la naturaleza es tomada como algo que debe ser dominado para ser explotado como fuente de materia prima para el desarrollo del capitalismo. No valorar las diferencias ni la diversidad es la base del pensamiento que legitima los monocultivos, el agronegocio, el latifundio, la uniformidad, la homogeneidad, la destrucción de la naturaleza y la pérdida de los saberes tradicionales.

Para las mujeres, en sus representaciones sociales, el trabajo y la vida están íntimamente ligados, ya que ellas relacionan el trabajo con sus prácticas con la naturaleza, la diversidad y la reproducción de la vida.

En 2014, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por su sigla en inglés), basada en las recomendaciones del último Encuentro Regional de Mujeres de América Latina, celebrado en Brasilia, adoptó una agenda regional de políticas para las mujeres. En la declaración final del encuentro, conocida como la Declaración de Brasilia, los Estados subrayaron que es necesario reconocer que las mujeres en zonas rurales todavía viven en situación de desigualdad social y política, lo cual implica condiciones de no acceso a varios mecanismos de inclusión (Siliprandi, 2015).

En la declaración también se señaló que, con el fin de promover el desarrollo agrícola y reducir la pobreza rural, es fundamental reconocer la importancia de las

mujeres de las zonas rurales¹ en la producción de alimentos y como promotoras de prácticas más sostenibles y solidarias, y, por lo tanto, la importancia de dirigir estrategias (programas y políticas) que cuestionen las relaciones desiguales de género en la agricultura (FAO, Fida y Banco Mundial, 2012).

En Brasil, el 46,7 % de las mujeres en zonas rurales representa la categoría *trabajadoras en producción para el autoconsumo* y el 30,7 % se sitúa en la posición *no remuneradas*. Por lo tanto, observamos que las mujeres en la agricultura desarrollan actividades que no tienen remuneración, pese a la importancia económica de su mano de obra en el núcleo familiar. La desigualdad entre hombres y mujeres en zonas rurales, con respecto al ingreso mensual promedio en Brasil, todavía es sobresaliente: el 42,7 % de las mujeres no tiene ingresos, mientras que para los hombres ese porcentaje es del 29,9 % (IBGE, 2009), lo que las deja en una situación de desigualdad económica, pobreza y vulnerabilidad, y, por lo tanto, como sujetos de inseguridad alimentaria y nutricional.

Desde esta perspectiva, las mujeres en zonas rurales y urbanas periféricas asumen un protagonismo en la sociedad como un todo, no solo por su trabajo productivo, reproductivo, de cuidado y bienestar de la familia, sino, sobre todo, por constituirse como sujetos políticos y por estar directamente relacionadas con la garantía de la soberanía alimentaria² y la seguridad alimentaria y nutricional³ de las familias, ya que son ellas las responsables de la producción para el autoconsumo, es decir, de la *pequeña* producción o producción *menuda*.

Conviene señalar además que, en sus prácticas, las mujeres tienden a preservar la biodiversidad mediante la siembra diversificada, un complejo trabajo de manejo

1 En este trabajo, la categoría de *mujeres en zonas rurales* comprende las mujeres trabajadoras, las agricultoras familiares, las de los asentamientos de la reforma agraria, las agroextractivistas, las pescadoras artesanales, las piscicultoras familiares, las indígenas y las *quilombolas*.

2 De acuerdo con la Declaración de la Soberanía Alimentaria de los Pueblos, elaborada por La Vía Campesina, la soberanía alimentaria es “el derecho de cada pueblo a definir sus propias políticas agropecuarias y, en materia de alimentación, a proteger y reivindicar la producción agropecuaria nacional y para el mercado interno, con el fin de lograr objetivos de desarrollo sostenible, a decidir hasta qué punto quieren ser autosuficientes, a impedir que sus mercados sean invadidos por productos excedentes de otros países, a que la práctica del *dumping* no sea una prioridad en sus mercados. La soberanía alimentaria no niega el comercio internacional, sino que defiende la opción de formular aquellas políticas y prácticas comerciales que sirvan mejor a los derechos de la población y disponer de métodos y productos alimentarios saludables, nutritivos y ecológicamente sostenibles” (Declaración del Foro por la Soberanía Alimentaria, Asunción, 2011).

3 “La seguridad alimentaria y nutricional comprende la realización del derecho de todos al acceso regular y permanente a alimentos de calidad, en cantidades suficientes, sin comprometer el acceso a otras necesidades esenciales, sobre la base de prácticas alimentarias que promuevan la salud, que respeten la diversidad cultural y que sean ambiental, cultural, económica y socialmente sostenibles” (art. 3.º de la Ley Orgánica de Seguridad Alimentaria y Nutricional, Losan).

—que optimiza pequeñas áreas con plantas y hierbas medicinales—, distintas especies —comestibles o no—, el cuidado de pequeños animales —por ejemplo, gallinas, patos, *marrecos*,⁴ gansos, cerdos, cabras, entre otros—, el aprovechamiento de frutas, raíces, tubérculos y legumbres, y, de manera general, con la economía doméstica y la utilización de diversas prácticas agroecológicas o sostenibles —como el abono orgánico, la fertilización orgánica, las dietas caseras, la homeopatía aplicada a la familia y también a la agricultura, el uso responsable de las fuentes de energía y la rotación de cultivos—, garantizando así su supervivencia y su reproducción social en el campo y en la ciudad.

Sin embargo, el discurso hegemónico no reconoce el trabajo realizado por las mujeres y no valora los saberes que ellas han desarrollado (y desarrollan) a lo largo de la historia. Esta situación, sin duda, se repite respecto a todos los demás aspectos de su trabajo y de su saber, que son definidos como *parte de la naturaleza* y que, pese a estar basados en prácticas culturales y científicas complejas, son devaluados y subvalorados. Así lo afirma Shiva:

En la mayoría de las culturas, las mujeres han sido las guardianas de la biodiversidad. Ellas producen, reproducen, consumen y conservan la biodiversidad en la práctica de la agricultura. Sin embargo, al igual que ocurre con todos los demás aspectos de su trabajo y de su saber, la contribución de las mujeres al desarrollo y a la conservación de la biodiversidad se ha presentado como un no-trabajo y un no-conocimiento. Su trabajo y sus conocimientos expertos se han definido como parte de la naturaleza, a pesar de que están basados en prácticas culturales y científicas complejas. La conservación de la biodiversidad practicada por las mujeres es distinta, no obstante, de la concepción patriarcal dominante. (1998, p. 58)

En la sociedad capitalista y patriarcal solo se reconoce lo que puede ser contabilizado, comercializado. Por lo tanto, el trabajo pierde su sentido más amplio como práctica de creación y recreación de la vida y de las relaciones humanas, para ser visto solo como aquello que genera dinero. Para las mujeres, esta relación es una de las formas de reafirmar la división sexual del trabajo,⁵ dado que las tareas realizadas por ellas, la mayoría de las veces, no producen dinero. Así, las mujeres sufren diver-

4 Un tipo de pato pequeño (*Anas platyrhynchos domesticus*).

5 Para Kergoat (2003), problematizar en términos de división sexual del trabajo no remite, sin más, a un pensamiento determinista; por el contrario, “se trata de pensar la dialéctica entre invariantes y variantes, pues, si se pretende traer a la luz los fenómenos de la reproducción social, ese raciocinio implica estudiar simultáneamente sus desplazamientos y rupturas, así como la emergencia de nuevas configuraciones que tienden a cuestionar la existencia misma de esa división [...]. Pero hablar en términos de división sexual del trabajo es ir más allá de una simple constatación de

sas violencias, como las de género, patrimoniales, de raza, etc. Una constante de este modelo de explotación es la acumulación de las tareas asumidas por las mujeres *como parte de las actividades propias de ser mujer*. Por lo tanto, ellas son responsables de todo el trabajo doméstico y del cuidado, visto por la sociedad como un no-trabajo, como un trabajo no especializado, o un trabajo fácil.

Cultivar, separar y almacenar las semillas, cosechar, preparar y elaborar los propios alimentos, y cuidar de los pequeños animales son actividades concebidas como sin valor o sin reconocimiento económico y social, y, por lo tanto, delegadas a las mujeres, quienes tampoco son reconocidas. Por esta razón tales actividades se identifican como inferiores, porque se constituyen culturalmente como *trabajo femenino o asuntos de mujeres*.

Son las mujeres, en casi todas las culturas, las responsables de garantizar la soberanía alimentaria, así como la seguridad alimentaria y nutricional de sus familias y comunidades. El cuidado nutricional familiar y la conservación y restauración de la naturaleza para la reproducción de la vida, en el orden de la división sexual del trabajo, son algunos de los principales roles de género destinados a las mujeres. Según Carrasco, las mujeres que asumen un rol protagónico en sustento de la vida humana, realizan

una obra que tiene lugar día tras día, 365 días al año, en casa y fuera de ella, en la comunidad, creando redes familiares y sociales, que ofrecen apoyo y seguridad, y permiten la socialización y el desarrollo de las personas. (2003, p. 72)

A diferencia de la ideología patriarcal y capitalista, para la cual las esferas de producción y reproducción están separadas y jerarquizadas, las prácticas y concepciones de la soberanía alimentaria construidas a partir de la lucha de las mujeres afectan todo el sistema de producción, distribución, compra, preparación y consumo de alimentos, así como la preservación de las semillas y de la biodiversidad, y cuestionan la visión utilitarista según la cual la naturaleza es solo una proveedora de materias primas (Jalil, 2009, p. 89).

Otra dimensión importante es la forma como se perciben y discuten asuntos que son reconocidos como *privados*, poniéndolos en el centro de la lucha y la politización de la vida de las mujeres en la construcción de su autonomía. Pensar la soberanía alimentaria desde una perspectiva feminista interseccional (géneros, raza, etnia, clase, diversidades sexuales, corporalidades) solo es posible a partir de una visión integrada y compleja que tenga en cuenta todas las dimensiones en las que existen opresión y

desigualdades: es articular la descripción de lo real con una reflexión sobre los procesos por los cuales la sociedad utiliza la diferenciación para jerarquizar esas actividades” (p. 56).

explotación. De esta forma, las mujeres logran reconocer el lugar de su trabajo y su importancia dentro del complejo sistema social de producción de alimentos, de cuidado y preservación de la vida (Jalil, 2009, p. 93).

De esta manera, cuestionar la división sexual del trabajo y la forma como esta se materializa es uno de los objetivos que debe de formar parte de un proceso de transición agroecológica,⁶ de lucha y conquista de la soberanía alimentaria. Recuperar el valor del trabajo como una actividad humana en sí, en toda su complejidad, que excede la lógica dualista que lo califica como trabajo productivo (el monetarizado) o trabajo reproductivo (el que no tiene valor social), hace parte de esta lucha.

La soberanía alimentaria se construye también a partir del respeto por las culturas, las tradiciones y las formas solidarias, valorando la dimensión identitaria característica de las comunidades, y reforzando lazos sociales, el respeto por la biodiversidad y la diferencia, y la recuperación y valoración de saberes tradicionales, que propician otro tipo de relación con la naturaleza, que se asume en su totalidad y que asegura la sostenibilidad humana y del planeta. Además, cuestiona la lógica individualista del capitalismo, para la cual las ideas y la calidad de vida son restringidas a la capacidad de consumir y no a la de valorar la diversidad de formas de vida y sociabilidad.

Partiendo de dichas concepciones, este capítulo tiene como objetivo comprender el significado atribuido por las mujeres a sus huertos caseros para la soberanía y la seguridad alimentaria y nutricional,⁷ y tiene como referencia (de origen o construida) la agroecología como una estrategia de recuperación o conservación de la vida, como expresión de nuevas racionalidades emergentes, democráticas y solidarias.

Con su punto de vista sistémico, que articula aspectos agrícolas, ecológicos, sociales y económicos, la agroecología es capaz de reconectar la agricultura a la nutrición, atribuyéndoles nuevos significados a la alimentación y a los alimentos. Hay un encadenamiento evidente en las acciones que permiten la producción agroecológica

6 Según Schmitt (2009), la idea de transición agroecológica “supone un movimiento complejo y no lineal de incorporación de principios ecológicos al manejo de los agroecosistemas, que moviliza múltiples dimensiones de la vida social, enfrenta visiones del mundo, forja identidades y activa procesos de conflicto y negociación entre diferentes actores” (p. 177).

7 A partir de las concepciones de seguridad alimentaria y nutricional y soberanía alimentaria (de La Vía Campesina), Bezerra (2010) propone que “la soberanía y la seguridad alimentaria y nutricional (SSAN) es el derecho de los pueblos a definir sus propias políticas y estrategias sostenibles para la producción, distribución y consumo de alimentos que garanticen un acceso regular y permanente a alimentos sanos y de calidad, en cantidad suficiente y permanentemente a la luz del derecho humano a una alimentación adecuada y saludable para toda la población. La SSAN debe basarse en la pequeña y mediana producción, respetando sus propios cultivos y la diversidad de los modos de producción agropecuaria de campesinos, pescadores e indígenas, además de basarse totalmente en prácticas alimentarias que promueven la salud, sin comprometer el acceso a otras necesidades esenciales” (p. 24).

de alimentos —desde la recuperación de semillas, pasando por el uso racional del agua, hasta la diversificación de los sistemas agrícolas— y que están orientadas a la valoración de la producción para el autoconsumo, la recuperación de cultivos alimentarios y la mejora de prácticas alimenticias y de la salud. Hay también una estrecha conexión entre las actividades que asumen el mercado desde la perspectiva de los consumidores, las que valoran la calidad de los alimentos y las que producen innovaciones en políticas públicas.

Los huertos caseros: espacios de poder, conflictos y autonomía

A partir de la lógica patriarcal que orienta la división sexual del trabajo, la casa o el espacio doméstico (en lo rural o no urbano) es representado como un lugar del dominio de las mujeres, y, consecuentemente, la zona que lo rodea —*los alrededores de la casa*— se encuentra bajo su influencia. De acuerdo con Silva (2007), los llamados *alrededores de la casa*⁸ o *huertos caseros* han demostrado exitosas y múltiples experiencias agroecológicas en el nordeste semiárido de Brasil, siendo reconocidos como espacios determinantes, no solo para la reproducción y la supervivencia de la familia, sino también para la valoración y el reconocimiento del trabajo productivo de las mujeres.

La Casa de la Mujer del Nordeste⁹ (CMN) llevó a cabo, de 2004 a 2011, un proceso de sistematización de los huertos caseros, realizado junto con las agricultoras experimentales,¹⁰ asesoradas por la institución, con el propósito de identificar la sostenibilidad de los agroecosistemas. Como principales resultados de esta sistematización se pueden destacar: expansión y diversificación de especies vegetales; reducción de la dependencia de insumos externos al agroecosistema; capacidad hídrica y energética, la cual contribuye significativamente a la seguridad alimentaria y nutricional de las familias; acceso a tecnologías de coexistencia con el paisaje semiárido (por ejemplo, cisternas y estufas agroecológicas); aumento de los ingresos y del acceso a mercados

8 El espacio físico que rodea las casas recibe muchos nombres, según las culturas y regiones de Brasil: *quintal*, *arredor de casa*, *terreiros*, *oitão*, *jardim*. [N. de la T.: los equivalentes en español podrían ser huerto casero, alrededores de la casa, patio trasero, terraza, frente de la casa, jardín].

9 La Casa de la Mujer del Nordeste (CMN) es una organización feminista no gubernamental, fundada en 1980, con actividades en la capital y en el interior del estado de Pernambuco. La misión de la CMN es el empoderamiento económico y político de las mujeres, basado en el feminismo (CMN, 2012).

10 Las agricultoras experimentales son mujeres agricultoras familiares y campesinas que participan o participaron del proceso de formación política y que, a partir de esto, comenzaron a autorreconocer la importancia de sus actividades, sus saberes y sus técnicas de reproducción de la vida. Así, estas agricultoras son quienes enseñan-aprenden en los procesos de formación, y sus prácticas son reconocidas y valoradas como saberes y conocimientos especializados.

locales, como las ferias agroecológicas; y acceso a políticas públicas de comercialización de la producción, como el Programa de Adquisición de Alimentos (PAA)¹¹ y el Programa Nacional de Alimentación Escolar (PNAE) (Alexandre, Ferreira, Faustino da Silva y Lira do Nascimento, 2012, pp. 13-15).

El Estado y las organizaciones¹² que trabajan en el sector de la asesoría o de asistencia técnica y extensión rural (ATER) han desarrollado, en los últimos años, metodologías específicas con el objeto de fortalecer el papel de la mujer en este espacio y potenciar nuevos reordenamientos de los agroecosistemas, con el fin de planear una división sexual del trabajo más equitativa entre los miembros de la familia. De esta manera, reconocen que los huertos caseros contribuyen de modo fundamental a la economía campesina, rompiendo con la lógica de la economía clásica al demostrar que *lo que se come, lo que se intercambia y lo que se dona* es tan importante como *lo que se vende*.¹³

En el marco de los debates sobre la política nacional de ATER, el Gobierno federal llevó a cabo, en mayo de 2016, en Brasília, la 2.^a Conferencia Nacional de ATER.¹⁴ En aquel momento, el Grupo de Trabajo de Mujeres de la Articulación Nacional de Agroecología (ANA),¹⁵ junto con los demás movimientos de mujeres trabajadoras en zonas rurales, campesinas, extractivistas, quilombolas, indígenas, pescadoras y ribereñas, entre otras, estuvieron presentes, con incidencia política y propositiva

11 El PAA fue creado en 2003 como una de las políticas estructurantes de la Estrategia Hambre Cero. A partir de este programa se pueden obtener alimentos directamente de los agricultores familiares y sus organizaciones, sin licitaciones, para donarlos a instituciones sociales (hospitales, agencias de salud, escuelas) y a personas en situación de inseguridad alimentaria y nutricional (que reciben “cesta de alimentos”), o para ser destinados a la acumulación de existencias (*stocks*) públicas (Sili-prandi, 2011).

12 El libro *Mujeres y agroecología: sistematización de las experiencias de las mujeres agricultoras* (organizado por ActionAid Brasil y el Grupo de Trabajo de Mujeres de ANA en el 2010) fue un referente importante que reúne las experiencias de agricultoras de 17 organizaciones de diversos estados brasileños.

13 Se trata de una crítica, basada en la economía feminista, contra la lógica de la producción orientada hacia el mercado. En la economía feminista y practicada por las mujeres, la lógica que organiza la producción incluye también otros valores, como la solidaridad, la reciprocidad y el cuidado.

14 La 2.^a Conferencia Nacional de ATER movilizó cerca de mil personas de todo el país, para discutir la dirección de la política de asistencia técnica y extensión rural para los próximos años, bajo el lema “ATER, agroecología y alimentos saludables”. La etapa nacional de la conferencia, coordinada por el Consejo Nacional para el Desarrollo Rural Sostenible (Condraf), cerró el ciclo de conferencias que comenzó en 2015 y que contó con la participación de 40 000 personas de las zonas rurales brasileñas (Condraf, 2016).

15 La ANA es un espacio de articulación y convergencia entre movimientos, redes y organizaciones de la sociedad civil brasileña dedicado a experiencias concretas de promoción de la agroecología, fortalecimiento de la producción familiar y construcción de alternativas sostenibles para el desarrollo rural.

para que las políticas públicas específicas para las mujeres de las zonas rurales fueran reafirmadas y para que no hubiera retrocesos, dado el contexto de desmantelamiento de los órganos institucionales centrados en la agricultura familiar en Brasil.¹⁶ La construcción de pactos políticos (como el Consejo Nacional para el Desarrollo Rural Sostenible [Condraf]), las marchas y el propio debate señalaron la importancia de mantener y ampliar proyectos y políticas públicas que fortalezcan los espacios productivos de los huertos caseros. Con esta mirada recorrimos, en el ámbito de la investigación, los huertos caseros de los estados de Pernambuco y Paraná, con el fin de comprender los desafíos, las dificultades, los avances y las conquistas de las mujeres en este proceso, reconociéndolos como un sistema productivo fundamental para la garantía de la soberanía y la seguridad alimentaria y nutricional, pero también como un espacio de empoderamiento y autonomía de las mujeres.

Desde esta perspectiva, el reto ha sido observar e identificar los agroecosistemas como un espacio de vida en donde caben muchas formas de organización y relaciones de poder —más o menos explícitas— entre sus miembros, que tienen una relación con la tierra y la naturaleza que pasa por *otras racionalidades*, dado que, a partir de este contexto, los miembros organizan su forma de vivir y producir conservando saberes, conocimientos y una ciencia que los sitúa como actores políticos y sociales que existen, resisten y se reinventan en la sociedad.

Por lo tanto, algunos temas emergen como centrales y orientadores para la construcción de esta nueva mirada: cuestionar la división sexual del trabajo y las implicaciones que tiene para la vida de las mujeres y las jóvenes, construir autonomía, y cuestionar la noción de *familia* heteronormativa y la noción de cabeza de familia. En este sentido, la producción para el autoconsumo y la cría de pequeños animales destaca en las categorías de análisis y, por esta razón, los *huertos caseros* o los *alrededores de la casa* se reconocen aquí como un espacio fundamental para la reproducción de la vida y la producción de bienes, bajo la lógica de una economía basada en principios feministas y solidarios.

Traeremos al campo de reflexión estudios de caso ubicados en diferentes regiones de Brasil: en Pernambuco (región nordeste), más concretamente en el Sertão do Araripe, y en Paraná (región sur), en un municipio de la región metropolitana de Curitiba. A partir del análisis de las relaciones de género, serán expuestas las

¹⁶ Actualmente, en Brasil, estamos bajo la consolidación de un golpe de estado jurídico, mediático, patriarcal y misógino, que apartó del poder a la primera mujer elegida como presidenta del país. El Gobierno de Michel Temer ha demostrado, en su mandato, fortalecido por alianzas conservadoras y neoliberales, un total irrespeto por la democracia, intensificado tras la pérdida de derechos y políticas públicas arduamente conquistadas por los movimientos de mujeres. Destacamos la desaparición del Ministerio de Desarrollo Agrario y de la Dirección de Políticas para las Mujeres en Zonas Rurales.

diferentes posturas que asumen las mujeres y las diversas actividades que desarrollan en el agroecosistema¹⁷ y sus subsistemas. Se hará un énfasis especial en los análisis que identifican —en los huertos caseros— el protagonismo y la autonomía económica de las mujeres. Los estudios de caso tuvieron como metodología un abordaje cuanti-cualitativo, basado en entrevistas, sistematización de los flujos productivos de los agroecosistemas y acompañamiento a las actividades desarrolladas por las mujeres en sus agroecosistemas locales.

Recorriendo los huertos caseros de Pernambuco: espacios de creación, innovación, libertad y resistencia

Para el estudio de caso en el Sertão do Araripe,¹⁸ escogimos una familia¹⁹ representativa de la complejidad de la agricultura familiar y campesina en este territorio. Propusimos problematizar los espacios que las mujeres ocupan en el agroecosistema, entendiendo el huerto casero como un lugar estratégico para las mujeres y la familia. El Sertão do Araripe, en Pernambuco, ha sido un territorio dominado históricamente por las élites locales, así como otros tantos lugares en Brasil. Sin embargo, este espacio es también el reflejo de procesos de resistencia, reconstrucción, apropiación y reinención del campesinado *en y a partir del* territorio y de sus interrelaciones con la comunidad, el Estado, el mercado y la naturaleza. Las formas de organización de la agricultura familiar y campesina en el territorio son el reflejo de las elecciones políticas y de un modelo de desarrollo rural que históricamente ha excluido a la población campesina (desde el punto de vista de los factores externos), así como de un entramado complejo de relaciones internas de poder y organización

17 Este es el objeto que va a ser estudiado, planificado y manejado de manera sostenible a través del rediseño, buscando un equilibrio que imite el ecosistema natural y genere productos para el(la) agricultor(a) con un impacto mínimo en el sistema.

18 En un informe técnico reciente se presentaron los índices del estado de inseguridad alimentaria de la población del Sertão do Araripe (Suasan, 2011). Los datos son significativos: el 25 % de las personas está en situación de inseguridad alimentaria leve; el 29,9 %, en situación de inseguridad alimentaria moderada; y el 9,6 %, en estado de inseguridad alimentaria severa. La región que agrupa al Sertão Central y al Sertão do Araripe es la primera, entre las regiones de Pernambuco, en la escala de inseguridad alimentaria.

19 Los datos presentados aquí forman parte de la investigación desarrollada en 2015 por la ANA, 2015, sobre “el análisis de la viabilidad socioeconómica de los agroecosistemas”, realizado en las cinco regiones de Brasil. En el Sertão do Araripe se desarrollaron cuatro estudios coordinados por la investigadora, profesora y doctora Laetitia Jalil. Para este análisis seleccionamos uno de los casos más representativos de la diversidad y complejidad de la agricultura familiar en el Sertão de Araripe.

del trabajo, de resistencias y de reinversiones para permanecer como una forma de vida y producción.

La familia de Sileide, Zé Neto y sus tres hijas —Ivoneide, Alzenir y Nayara— vive en Sítio Sapo, que queda en el municipio de Exú,²⁰ en Pernambuco. Don Zé Neto (46 años) y doña Sileide (38 años) *se juntaron* en 1993 y cuentan que pasaron muchas dificultades, pero que nunca le tuvieron miedo al trabajo. La propiedad de la tierra solo fue alcanzada por la familia en 1997, cuando lograron reunir dinero gracias a la venta de frijoles y maíz, y, luego, empezaron a construir una pequeña casa. Actualmente, el agroecosistema de la familia es de 30 hectáreas y está compuesto por nueve subsistemas²¹ (ganado, aves de corral, peces, parcelas, huerto casero, huertas, cerdos, pastizales y *capineira*²²). La familia tiene, además, varias ayudas tecnológicas (como cisternas, silos, estanques, pozo, bomba y moto), lo cual potencia y facilita, en cierta medida, la producción y el trabajo en el agroecosistema. Se aprecia una estrategia de diversificación adoptada por la familia que, con algunas tecnologías sociales, logra garantizar la seguridad hídrica para el consumo doméstico y la producción de una manera razonable.²³ La familia posee, para ello, una cisterna²⁴ de 16 000 litros para consumo humano, y otra cisterna de 52 000 litros para la producción;²⁵ dispone también de una pequeña represa, un estanque y un pozo.

20 Según datos del IBGE, censo de 2010, la ciudad es pequeña, con una población aproximada de 31 636 personas, habitando 16 303 en zonas urbanas (el 51,53 %) y 15 333 en zonas rurales (el 48,7 %). La economía de Exú, que conforma la cuenca láctea de Araripe, gira en torno a lo agropecuario, el comercio y los servicios públicos.

21 La metodología propuesta para este estudio reconoce que el agroecosistema está constituido por varios subsistemas. Cuanto más integrados sean estos subsistemas, mayor será la autonomía del agroecosistema en relación con los insumos y el mercado, lo cual fortalece el modo de vida campesino y su autonomía.

22 *Capineira*: área plantada de gramíneas especiales para corte.

23 El paisaje semiárido está formado por un conjunto de espacios que se caracterizan por poseer un equilibrio hídrico negativo, fuerte insolación, temperaturas relativamente altas y un régimen de lluvias destacado por la escasez, la irregularidad y la concentración de las precipitaciones en un corto periodo: en promedio, tres meses del año.

24 Para la región semiárida de Brasil, esta estrategia es fundamental para garantizar la autonomía de la familia, tanto en relación con el clima y las constantes sequías como, sobre todo, en relación con la negociación política que se hace sobre la falta de agua, que se ha convertido en una moneda de cambio y dominación política por parte de la famosa industria de la sequía.

25 En las entrevistas, se observa que es doña Sileide quien cuida y determina el uso del agua de la cisterna que está más cerca del huerto casero. Según Sileide, “como tenemos el pozo y el estanque, soy yo quien me ocupo de este y lo uso para mi huerto casero”.

Al analizar los datos recopilados²⁶ con la familia, se observa que el 87 % de sus ingresos son agrícolas y el resto (13 %) provienen de un programa social del Gobierno (subsidio familia).²⁷ El subsistema ganadero, que incluye los subproductos carne, leche, queso y mantequilla, es el que más contribuye al ingreso bruto (68 %), seguido de las aves (9,5 %), la huerta y los cerdos (con el 7 % cada uno), el huerto casero (5 %), la parcela (2 %) y el pescado (2 %). Del producto bruto (PB), el 47 % proviene de las ventas, el 9 % es autoconsumido, el 3 % proviene de intercambios y donaciones con la comunidad y el 41 % está destinado a las reservas.²⁸

A partir de la investigación se observa que las áreas de la huerta y del huerto casero suman el 14 % de lo que representa el ingreso alimentario y el autoconsumo, y son espacios de toma de decisión en los que el protagonismo es de las mujeres y las jóvenes. Se subraya que casi el 100 % de lo que se produce en el huerto casero se utiliza para el autoconsumo de la familia. Según doña Sileide, “en el huerto casero no cuento, no; yo voy allá y de allá tomo lo que encuentro. De allí hago el jugo, consigo la especia”. En relación con la huerta, doña Sileide dice que una parte de lo que aquella produce es para comer y otra para vender, “porque necesito dinero para comprar las cosas de las niñas y algunas de mis cosas y de aquí de la casa” (ANA, 2015).

Hay que destacar que la huerta y el huerto casero son espacios en donde solo trabajan las mujeres y las jóvenes, lo que demuestra una acumulación del trabajo que recae sobre ellas, ya que laboran también en todos los demás subsistemas. Sin embargo, según doña Sileide, es ella quien determina lo que será plantado y comercializado, determinando así la realización de su soberanía alimentaria, a nivel del hogar. En la huerta es donde se acumula el mayor valor agregado del agroecosistema, proporcionando un ingreso semanal suficiente para satisfacer otras demandas de la

26 Para la recopilación de datos se realizaron entrevistas, visitas a la familia, sistematización de flujos e insumos, aplicación de un cuestionario, dibujo del mapa de la propiedad por parte de la familia. La metodología también incluyó la contabilización de las horas trabajadas por los sujetos en todos los subsistemas y en la casa, con el fin de problematizar la división sexual del trabajo en la propiedad y asumir el enfoque feminista en el análisis.

27 Es un programa de transferencia de ingresos, dirigido a las familias en situación de pobreza en todo el país, de modo que puedan superar la situación de vulnerabilidad y pobreza.

28 El PB es la suma de todos los productos generados en el agroecosistema, destinados a las reservas, ventas, intercambios, donaciones y el autoconsumo. El ingreso bruto (IB) es la suma de los valores generados a través de esos productos (excepto la reserva), es decir, la valoración (monetización) de los productos que se comercializaron, de los productos o servicios donados o intercambiados con la comunidad y de los productos autoconsumidos. Este IB incluye el valor agregado que se generó a partir del trabajo de los miembros de la familia y los costos necesarios para producir los productos. De esta forma, no solo el ingreso monetario generado a partir de la comercialización de los productos, sino también los ingresos no monetarios provenientes de intercambios y donaciones, así como del autoconsumo, están directamente relacionados con la seguridad alimentaria de las familias.

familia. Cuando se le preguntó si ella hacía lo que quería con los ingresos, ella se rio y dijo que sí. Aun así, se observa que una parte significativa del dinero se invierte en la familia, es decir, es parte de las tareas de cuidado asumidas por doña Sileide.

Ella trabaja en promedio tres horas al día en la huerta. La *hija del medio* trabaja en promedio dos horas en la huerta y también es la responsable de la venta, ya que a doña Sileide no le gusta salir de casa, “pues tiene mucho trabajo qué lidiar, y si ella sale no tiene quién cuide de la casa”. Los productos de la huerta los vende en el mercado comunitario, todos los viernes, la hija del medio, o se venden de manera directa, ya que muchas personas de la comunidad a menudo buscan a doña Sileide para comprar gallinas, huevos, verduras y legumbres, caracterizando esta práctica como *venta en la puerta de la casa*.

En el huerto casero, doña Sileide no puede precisar su tiempo de trabajo, porque según ella,

no tengo tanto trabajo. Voy arrojando y las cosas van naciendo. Planto sin mucha ciencia. En mi huerto casero, las cosas van naciendo porque arrojé las semillas, a veces alimento a las gallinas y cuando vuelvo a ver las cosas crecen. Pero yo las cuido. No dejo que las gallinas pisen mis plantas. (ANA, 2015)

En relación con las plantas existentes en su huerto casero, doña Sileide afirmó: “Ah, no tengo muchas, no” (ANA, 2015), aunque ha reportado un promedio de 30 especies,²⁹ entre árboles frutales, de sombra, plantas, hierbas medicinales, verduras y hortalizas, que demuestran la capacidad de este espacio para contribuir con la biodiversidad. Además, criaba patos y gallinas.

Acerca del manejo o la forma como cuida la huerta y su huerto casero, ella respondió con mucha fuerza y convicción: “aquí solo pongo lo que sale de la cocina. En la huerta lo mismo; yo las cuido con las técnicas que aprendimos y nada más. Dios me libre de los venenos. Ni siquiera en la parcela los usamos” (ANA, 2015). Este discurso demuestra que las prácticas desarrolladas por doña Sileide y su familia fortalecen la perspectiva agroecológica en el manejo y la producción de alimentos, y que apoyan así la soberanía y la seguridad alimentaria y nutricional.

Por otra parte, doña Sileide y su familia tienen el cuidado de guardar siempre las semillas como una estrategia de almacenamiento y también de conservación. La familia tiene un banco de semillas de especies nativas y también crías de animales criollos, difíciles de encontrar incluso en la región.

29 Árboles frutales: anacardo, naranja, limón, acerola, pitanga, guayaba, mango, papaya, maracuyá. Plantas y hierbas medicinales: cidra, boldo, hierba santa y lima, pimientos, citronela. Verduras y hortalizas: calabaza, mandioca, maíz, pimentón, tomate, perejil, cebollín, cilantro y varias plantas ornamentales.

Al analizar la jornada laboral y las horas ocupadas en actividades de los miembros de la familia, se observa que, en el agroecosistema, tanto las mujeres como las jóvenes comparten equitativamente las tareas con los hombres. Teniendo en cuenta todos los subsistemas del agroecosistema, se registra una equidad en la división sexual del trabajo en la proporción entre el hombre (38 %), la mujer (30 %) y los jóvenes de ambos sexos (32 %). Sin embargo, en el ámbito de la ocupación doméstica y el cuidado, el 100 % está a cargo de la fuerza de trabajo de las mujeres, con la participación efectiva de las jóvenes (28 %), incluyendo el trabajo en el huerto casero y la huerta.

Este es un asunto decisivo para que entendamos las dinámicas de poder internas de la familia. Si no hay división sexual del trabajo en las esferas del cuidado y la reproducción, las mujeres acumulan trabajo, lo cual puede ser uno de los factores —si no el principal— que hace imposible que ellas participen en otros espacios: organizativos, políticos y culturales. La invisibilidad de este trabajo contribuye a la permanencia y naturalización de las relaciones de poder patriarcales y capitalistas que atraviesan el *modus* de vida, las relaciones sociales de género, la producción, la reproducción y el propio modelo-noción de familia. Este es un tema central en los estudios feministas que buscan su intersección con las teorías y prácticas agroecológicas, en la medida en que la transición agroecológica debe abarcar temas que van más allá de la dimensión productiva, e incluyen también la dimensión cultural, la simbólica y el cuestionamiento de las normas y reglas patriarcales presentes en las familias.

Además, es importante problematizar los puntos centrales de los estudios sobre género y agroecosistemas a la luz del enfoque de las teorías agroecológicas y feministas, como por ejemplo: la importancia de la diversidad del agroecosistema y su desarrollo en la complejidad del manejo y de la sostenibilidad, y en el trabajo de las mujeres. Siliprandi (2009) observa algunas experiencias en las que hubo mejora en la situación de las mujeres con el proceso de transición agroecológica, ya que la agroecología valora las actividades tradicionalmente desarrolladas por las mujeres dentro del sistema de producción familiar (huertas, frutales, pequeños animales, transformación doméstica de productos). Sin embargo, la autora descubrió que las transformaciones no ocurrían de manera automática, dándose muchas veces una especie de paradoja: mientras más avanzaba el sistema productivo hacia las prácticas ecológicas y se integraba al mercado, más excluidas eran las mujeres de las decisiones. Uno de los ejemplos que representa esta situación son los huertos caseros. Puesto que por lo general se reconocen como espacios *privados* y domésticos, al ampliar su radio con los intercambios comerciales y mercados agroecológicos más allá de la unidad productiva familiar, empiezan a adquirir otro significado: se vuelven públicos y adquieren valor económico. Por ello los hombres comienzan a verlos con otros intereses y otro potencial.

De esta forma, es imprescindible visualizar la importancia de las mujeres, en sus prácticas y actividades cotidianas, para garantizar la soberanía y la seguridad alimentaria y nutricional, y la conservación de la biodiversidad en los espacios históricamente destinados a ellas, en este caso, los huertos caseros y su papel en los procesos de transición agroecológica. Sin embargo, lo que se desprende de esta complejidad es la sobrecarga de trabajo, especialmente para las mujeres y las jóvenes, lo cual interfiere con la sostenibilidad misma de las familias en el campo (o en las ciudades).

Recorriendo los huertos caseros de Paraná: espacios de sociabilidad y autonomía

El estudio sobre los huertos caseros de Paraná fue parte del proyecto de investigación titulado “Huertos caseros y su relación con la seguridad alimentaria y nutricional”, vinculado al Departamento de Nutrición de la Universidad Federal de Paraná. Los datos presentados son del municipio de Colombo, Paraná —región metropolitana de Curitiba—, más específicamente de tres áreas de la región de cobertura de la Unidad de Salud de la Familia³⁰ (USF). La investigación contó con la participación de 15 familias con domicilios que poseían huertos caseros. En cuatro de estas familias existe una división compartida entre la planeación del huerto y el trabajo realizado, y en 11 de los huertos las mujeres eran soberanas en ese contexto. El universo de análisis considera, por lo tanto, las voces de 15 mujeres.

Aunque en este estudio los huertos caseros estén ubicados en la región urbana, es importante subrayar que las mujeres declararon haber obtenido de su propia familia los conocimientos sobre la práctica de cultivo, el manejo y el cuidado de estos espacios, cuyo origen está en las regiones interiores de Paraná, Santa Catalina, Río Grande del Sur, Bahía y Paraguay. Frente a lo expuesto, y según el estudio de Mendonça y Lunardi (2003), se observa la relevancia dada a la tradición, los valores, las costumbres y los hábitos rurales, aprehendidos por medio de la herencia cultural, impregnada de prácticas y saberes tradicionales, transmitidos a través de padres y abuelos, y que vendrían a ser asimilados y asumidos como herencia.

³⁰ El Programa Salud de la Familia (PSF), creado por el Ministerio de Salud (MS) en 1994, surge en Brasil como una estrategia de reorganización de los servicios de salud y fortalecimiento de la atención básica, con el propósito de superar el modelo asistencial en salud, suscitando una perspectiva ampliada del proceso salud-enfermedad (Brasil, 2010). Es ejecutado a partir del seguimiento de un número definido de familias, localizadas en una zona geográfica delimitada. Así, la salud de la familia se establece como el primer nivel de atención en el Sistema Único de Salud (SUS). Desarrolla acciones de promoción de la salud, prevención, recuperación, y rehabilitación de dolencias y enfermedades (Fiocruz, 2017).

Las figuras 1 y 2 muestran dos de los huertos caseros que formaron parte del estudio.

Como en Pernambuco, debido a la dedicación de las mujeres al manejo de los agroecosistemas y huertos caseros, es notable en Paraná la diversidad biológica presente en estos espacios. Entre los 15 huertos caseros, además de las especies de plantas ornamentales, se producen al menos 139 especies comestibles identificadas.

Cabe destacar que en los huertos caseros se encontraron otras 33 variedades de plantas cultivadas, también comestibles, denominadas *plantas alimenticias no convencionales* (PANC). Sin embargo, las mujeres las desconocían y, en consecuencia, no hacían parte de la alimentación de las familias.

Según Kinupp y Lorenzi (2014), las PANC, plantas silvestres que crecen entre las plantas cultivadas, aunque sean desconocidas, descuidadas o subutilizadas por gran parte de la población, son especies indicadoras de la condición y la calidad del suelo, con gran valor ecológico y alimenticio, ya sea por complementar o diversificar la alimentación, ya sea por estar intrínsecamente ligadas a la agroecología, la sostenibilidad, la resiliencia, la seguridad y la soberanía alimentarias.

Para clasificar las variedades presentes en los huertos caseros, optamos por la lista y descripción de las especies, teniendo en cuenta los nombres populares indicados por las mujeres o consultando con las agentes comunitarias de salud (ACS), que a su vez asumen un papel importante como profesionales de la salud y comparten informaciones, recetas y también variedades de plantas.

El estudio de Costa, Garcia, Ribeiro, Salandini y Bógus (2015), referido a la huerta comunitaria en una unidad de salud, describe a las ACS como profesionales que tienen una mirada diferenciada y sensibilizada respecto a la concepción de la salud vinculada al cultivo de plantas medicinales y alimenticias. Para la identificación de las PANC también se procuró investigar, en literatura especializada, las variedades encontradas (Kinupp y Lorenzi, 2014). Para determinar la presencia y la frecuencia de las plantas encontradas, usamos una representación gráfica llamada *nube de palabras*, que evidenció una amplia variedad de plantas cultivadas en las huertas caseras, en un número superior a 100, con un núcleo de 20 variedades más comunes.

También en relación con el manejo de los huertos caseros, fue posible observar que la mayoría de las familias (12) detenta el control sobre la elección de lo que se produce y sobre las condiciones del cultivo, incorporando criterios de calidad sobre lo que se consume. En estos espacios, predominan prácticas de manejo agroecológicas, como el compostaje y otras técnicas de fertilización de la tierra que priorizan la utilización de recursos locales, así como el control ecológico de vectores.

Según los planteamientos de Altieri y Toledo (2011), los sistemas de producción basados en la agroecología son biodiversos, resilientes, energéticamente eficientes, socialmente justos y constituyen la base de una estrategia energética, productiva y de



Figura 1. Acceso al agua

Fuente: ANA (2015).



Figura 2. “Quintal” (huerto casero) agroecológico

Fuente: ANA (2015).

soberanía alimentaria. Por lo tanto, se subraya que, debido a que presentan principios agroecológicos, los huertos caseros expuestos se configuran como una estrategia productiva fuertemente ligada a la soberanía alimentaria.

En la mayoría de los hogares (12), al menos uno de los miembros de la familia poseía ingresos fijos. En las otras familias no disponían de esa estabilidad. Teniendo en cuenta la información sobre la percepción de los ingresos totales en el cuidado y la reproducción de la familia, obtenida mediante la aplicación del cuestionario que constituía la entrevista semiestructurada, se demostró que la mayoría (13) de las entrevistadas no se preocupaba significativamente por la disponibilidad del presupuesto familiar.

Esta situación se materializa día a día: la percepción de estabilidad y, en consecuencia, de seguridad se puede atribuir a la notable presencia de los huertos caseros. Aunque la disponibilidad de presupuesto representa una variable determinante para obtener la seguridad alimentaria y nutricional, Bezerra (2010) destaca que la comprensión de esta no se restringe solo a la condición económica, ya que la satisfacción de las necesidades alimentarias abarca una compleja red de relaciones sociales, económicas y culturales.

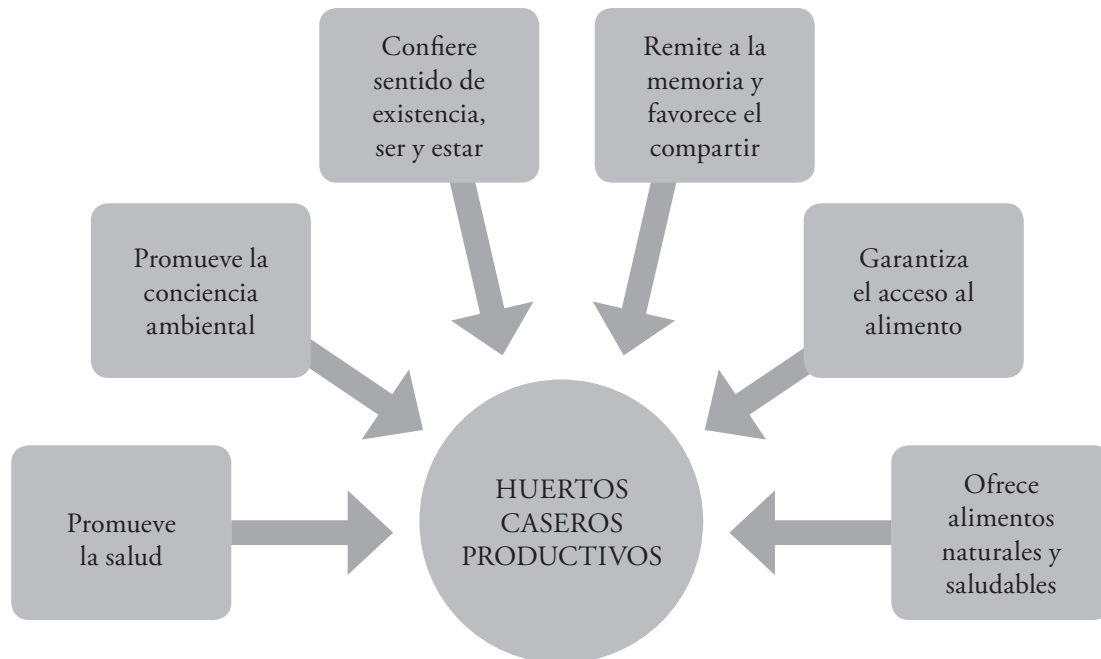


Figura 3. Representación gráfica de las unidades temáticas categorizadas a partir de los diálogos de las mujeres

Fuente: trabajo de campo 2015-2016.

En las unidades temáticas identificadas en las declaraciones de las mujeres sobre sus espacios (huertos caseros), les atribuyeron diferentes significados (figura 3).

Como en Pernambuco, los huertos caseros de las mujeres de Paraná que fueron objeto de esta investigación muestran la presencia significativa de la agroecología³¹ como una práctica diaria en el manejo de estos espacios. Así lo afirma doña Margarida:

Lo que viene de afuera son todos pesticidas agrícolas. Ese tipo de venenos que ellos usan. [...] Tanto en las hortalizas como en las verduras, usan un tipo de fertilizante que hace que ellas [...] crezcan más rápido; entonces, ese crecimiento les quita un poco de sabor. [...] Para tener alguna verdura en la que no se haya usado algún tipo de veneno, tenemos que producirla en nuestro huerto casero. Así sabemos qué estamos poniendo en el plato. (ANA, 2015)

Sin embargo, como se resalta en el documento de la ANA (2008), aunque sea oportuno subrayar el papel fundamental que las mujeres pueden desempeñar en la conservación de la biodiversidad y la cultura alimentaria, como guardianas de las semillas y plántulas, en la promoción de la diversidad de especies nativas y de los huertos caseros con prácticas alimenticias alternativas no podemos naturalizar las relaciones asimétricas y desiguales entre géneros, que han sido social e históricamente construidas.

Desde esta perspectiva, el cuidado de los huertos caseros, mediante el protagonismo de las mujeres, ha hecho posible garantizar la soberanía y la seguridad alimentaria y nutricional, así como la conservación de la agrobiodiversidad, ya que —como guardianas— permiten la existencia de semillas criollas, plántulas, alimentos y plantas medicinales, además de proteger saberes y prácticas. Es necesario buscar maneras de valorar las prácticas de las mujeres en sus huertos caseros, romper con la invisibilidad de sus trabajos y fomentar su participación plena en los espacios de discusión, debate e intervención en el manejo de programas y políticas públicas.

Consideraciones finales

La presencia de los huertos caseros, bien sea en las zonas rurales o urbanas periféricas, se caracteriza como una estrategia importante para la práctica cotidiana de la

³¹ En este sentido, según Petersen (2007), la agroecología abarca un entorno mucho más amplio y complejo que el del uso responsable de los recursos naturales —sin desconocerlo como un factor esencial—. Al tiempo que reconoce las diferentes formas de conocimiento científico, del saber popular de los agricultores y agricultoras, y de los movimientos sociopolíticos articulados, avanza en la perspectiva de la autonomía y la equidad en las relaciones sociales entre los sujetos, convirtiéndolos en agentes determinantes y promotores del desarrollo rural sostenible anhelado.

soberanía alimentaria, y para garantizar la seguridad alimentaria y nutricional, además de tener la capacidad de ayudar a que las familias mejoren sus condiciones de ingreso.

Cuando se politizan y se reconocen como lugares de prácticas y saberes de las mujeres, estos espacios se resignifican como escenarios de poder y autonomía, ya que permiten nuevos ordenamientos en la división sexual del trabajo y mayor poder de decisión por parte de las mujeres en el agroecosistema. Al asumir el huerto casero como *mío, suyo, nuestro* (y no ser considerado solo como espacio *de la mujer*, sino como permeado por todo el núcleo familiar), se incorporan prácticas agroecológicas que buscan diversificar modelos sostenibles para producir alimentos seguros, y cualificar y enriquecer la alimentación de la familia, mejorando así la seguridad alimentaria y nutricional. Además de esto, podemos observar en los estudios analizados que por medio de los huertos caseros se conciben la autonomía y la independencia en relación con la elección de qué (y cómo) plantar, de qué (y cómo) comer, de qué comprar, preservando la cultura alimentaria y productiva, y contribuyendo al cuidado de la agrobiodiversidad y de la vida.

Los huertos caseros en procesos de transición agroecológica se han convertido en un elemento estratégico para experiencias pedagógicas y educativas sobre la construcción de conocimientos y saberes, además de contribuir a que las mujeres participen en espacios públicos, como en los mercados agroecológicos y los canales institucionales de comercialización. Reconocemos que ese *nuevo lugar* que comporta el agroecosistema es capaz de favorecer el protagonismo de las mujeres y las jóvenes, así como de generar cambios materiales y simbólicos en sus vidas y en su comunidad.

Tanto en Pernambuco como en Paraná, aunque geográficamente distantes y con costumbres y culturas diferentes, las mujeres desarrollan prácticas que involucran significados y racionalidades (intercambio de conocimientos y saberes, intercambios sobre economía solidaria y organización colectiva comunitaria) distintos del orden capitalista neoliberal. Cuando ellas demuestran que más importante que vender es cuidar, preservar, intercambiar, donar y comer, discuten y construyen otras alternativas, otras miradas sobre las prácticas agroecológicas. Los huertos caseros, para las mujeres, no son solo espacios de producción de alimentos (una actividad fundamental para la garantía de la soberanía y la seguridad alimentaria y nutricional), sino también espacios de vida, de libertad, de belleza, de diversidad, de “muchacha creatividad”, de placer. Atravesando un proceso de fortalecimiento político, las mujeres reapropian estos espacios y los rediseñan, dándoles nuevos sentidos a las antiguas prácticas, pero, sobre todo, dándole nuevos sentidos a su vida, no solo por el componente decisorio acerca de qué hacer en estos espacios, sino, principalmente, por aquello que los huertos caseros representan para ellas, para su liberación y para la vida.

Referencias

- ActionAid Brasil y Grupo de Trabajo de Mujeres de la Articulación Nacional de Agroecología (ANA). (2010). *Mujeres y Agroecología: sistematización de experiencias de las mujeres agricultoras*. ActionAid.
- Alexandre, S. R., Ferreira, M. V., Faustino da Silva, T. y Lira do Nascimento, T. A. (2012). Os quintais produtivos e as mulheres: espaços de construção de autonomia e transição agroecológica. *Documentos: Casa da Mulher do Nordeste*.
- Altieri, M. A. y Toledo, V. M. (2011). The Agroecological revolution of Latin America: rescuing nature, scoring food sovereignty and empowering peasants. *The Journal of Peasant Studies*, 38(3), 587-612.
- Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). (2008). *Mulheres construindo a Agroecologia: caderno do II Encontro Nacional de Agroecologia*. Grupo de trabalho Mulheres da ANA. Rio de Janeiro, Brasil: ANA.
- Articulação Nacional de Agroecologia (ANA). (2015). El análisis de la viabilidad socioeconómica de los agroecosistemas. Rio de Janeiro, AS-PTA. Análise da viabilidade socioeconômico dos agroecossistemas.
- Bezerra, I. (2010). *Nesta terra, em se plantando tudo dá? Política de soberania e segurança alimentar e nutricional no meio rural paranaense, o caso do PAA* (Tesis doctoral). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil.
- Brasil. Ministério da Saúde. (2010). *Memórias da saúde da família no Brasil*. Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. Brasília, Brasil: Ministério da Saúde.
- Brasil. Presidência da República. (2006). Lei n.º 11.346, de 15 de setembro de 2006. *Diário Oficial da União*. Brasília.
- Carrasco, C. (2003). A sustentabilidade da vida humana: um assunto de mulheres. En Faria y Nobre (Org.), *A produção do viver: ensaios da economia feminista*. São Paulo, Brasil: SOF.
- Casa da Mulher do Nordeste (CMN). (2012). *Casa da Mulher do Nordeste: programas, políticas e articulações*. Recuperado de <https://www.casadamulherdonordeste.org.br/#sobre-nos>
- Condraf. (2016). *Brasília sediou a 2.ª Conferência Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural*. Recuperado de <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/noticias/2016/brasilia-recebe-2a-conferencia-desta-terca-ate-sexta-feira>
- Costa, C. G. A., Garcia, M. T., Ribeiro, S. M., Salandini, M. F. S. y Bógus, C. M. (2015). Hortas comunitárias como atividade promotora de saúde: uma experiência em unidade básica de saúde. *Ciência & Saúde Coletiva*, 20(10).

- Declaración del Foro por la Soberanía Alimentaria. (2001). La Habana, Cuba. Foro Mundial sobre Soberanía Alimentaria.
- Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). (2017). *Saúde da Família*. Fiocruz, Ministério da Saúde. Recuperado de <https://pensesus.fiocruz.br/saude-da-familia>
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010). PNAD. Recuperado de <http://www.sidra.ibge.gov.br>
- Jalil, L. (2009). Mulheres e soberania alimentar: a luta para a transformação do meio rural brasileiro (Tesis de maestría). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Brasil.
- Kergoat, D. (2003). Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. En M. Nobre, M. Teixeira, M. Emílio y T. Godinho (Org.), *Trabalho e cidadania ativa para as mulheres* (pp. 55-64). São Paulo, Brasil: Coordenadoria especial da mulher.
- Kinupp, V. F. y Lorenzi, H. (2014). *Plantas alimentícias não convencionais (PANC) no Brasil: guia de identificação*. São Paulo, Brasil: Instituto Plantarum de Estudos da Flora.
- Mendonça, M. M. y Lunardi, V. L. (2003). *Conhecendo os quintais do Loteamento Ana Gonzaga* (Texto reflexivo). Rio de Janeiro, Brasil. Recuperado de <http://aspta.org.br/files/2011/05/Conhecendo-os-quintais-do-Loteamento-Ana-Gonzaga.pdf>
- Montiel, M. y Neira, D. (2014). Alimentación, agroecología y feminismo: superando los tres sesgos de la mirada occidental. En E. Siliprandi y G. P. Zuluaga (Coords.), *Género, agroecología y soberanía alimentaria*. Barcelona, España: Icaria Edición.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por su sigla en inglés), Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA) y Banco Mundial. (2012). *La mujer rural y los Objetivos de Desarrollo del Milenio*. Recuperado de <http://www.fao.org/docrep/017/aj288s/aj288s.pdf>
- Petersen, P. (2007). *Construção do conhecimento agroecológico: novos papéis, novas identidades*. ANA.
- Schmitt, C. J. (2009). Transição agroecológica e desenvolvimento rural: um olhar a partir da experiência brasileira. En S. Sauer y M. V. Balestro (Org.), *Agroecologia e os desafios da transição agroecológica* (pp. 177-204). São Paulo, Brasil: Expressão Popular.
- Shiva, V. (1998). *La praxis del ecofeminismo*. Barcelona, España: Icaria.
- Siliprandi, E. (2009). *Mulheres e agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar* (Tesis doctoral). Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, Brasil.

- Siliprandi, E. (2011). *O empoderamento das mulheres rurais e seu papel na erradicação da fome e da pobreza*. Recuperado de <http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/csw55/panels/CSW56-theme-panel-Siliprandi,Emma.pdf>
- Siliprandi, E. (2015). Género, agroecología y soberanía alimentaria. *V Congreso Latinoamericano de Agroecología*.
- Silva, R. M. A. (2007). Entre o combate à seca e a convivência com o semiárido: políticas públicas e transição paradigmática. *Rev. Econômica do Nordeste, Fortaleza*, 38(3).
- Suasan. (2011). *Evaluación de la inseguridad alimentaria de las zonas de desarrollo de la provincia de Pernambuco*. Recife, UFPE.
- Vidal, S. (2011). *Mujeres, naturaleza y soberanía alimentaria* (1.^a ed.). Buenos Aires, Argentina: Librería de Mujeres.

Cocina nacional, procesos identitarios y retos de soberanía: las recetas culinarias construyendo Mozambique*

Maria Paula Meneses

* Este artículo fue elaborado con base en investigaciones realizadas en el ámbito de varios proyectos de investigación, entre los que cabe destacar el proyecto “Blend - Desejo, miscigenação e violência: o presente e o passado da Guerra Colonial Portuguesa” (PTDC / CVI-ANT / 6100 / 2014 - POCI-01-0145-FEDER-016859), financiado por la Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT) de Portugal, con fondos nacionales, y cofinanciado por Feder, a través del Programa Operacional Competitividade e Inovação Compete 2020, que coordiné. Un agradecimiento muy especial para Giovanna Micarelli y a Luciana Buainain Jacob por la invitación a participar de esta publicación y por los comentarios y sugerencias que le hicieron al manuscrito.

Introducción

Los alimentos, especialmente los alimentos preparados, no solo están estrechamente relacionados con el gusto, el sabor y el hambre, sino que son también —y esto es lo más importante— un criterio decisivo para la construcción de una identidad cultural. En otras palabras, los alimentos cocinados y las prácticas ligadas a ellos proporcionan importantes criterios culturales que contribuyen a la asignación de una identidad cultural específica a una determinada parte de la sociedad.¹

La idea de que las cosas, en este caso los alimentos, tienen vida social, o sea, que tienen trayectorias que es importante estudiar, es propuesta por Arjun Appadurai (1991). Este autor plantea cuestiones importantes para el estudio de la circulación de los alimentos y de las recetas que los transforman en platos culinarios. Haciendo eco de la crítica de Foucault (1966), Appadurai señala las implicaciones del análisis eurocéntrico del mundo, análisis que (re)produce activamente la oposición entre las *palabras* y las *cosas*. Dicho enfoque, mientras establece que el mundo de las cosas es “inerte y mudo”, defiende que este solo puede ser conocido “mediante las personas y sus palabras” (Appadurai, 1991, p. 19). Tal abordaje estimula a ir más allá de la dicotomía entre las palabras que se mueven y las cosas, comprendidas como estáticas. La idea de estudiar las cosas en movimiento, circulando en diferentes contextos, sirve justamente para entender los significados complejos de los usos y las formas que un determinado objeto (como los alimentos) toma durante su vida social. En este sentido, el reto es estudiar los conocimientos y las cosas en constante movimiento y fusión, dinamismos reveladores del contexto humano y social en que ocurren estos procesos (Ingold, 2011, p. 136).

El enfoque del presente capítulo, que se basa en el estudio de los alimentos cocinados —específicamente, el *caril*— es estudiar la soberanía alimentaria en varios

¹ Utilizo el término *cultural* no para clasificar, sino para describir prácticas relacionadas con la preparación y el consumo de alimentos, prácticas que las personas aprenden de sus familiares y de sus comunidades, pero también de los *otros* con quienes entran en contacto a través del comercio, de los violentos procesos de colonización, esclavización, etc.

contextos de Mozambique como una estrategia de autoafirmación de las mujeres. El *caril*, y los saberes implicados en su preparación, es utilizado para analizar cómo se negocian espacios de reconocimiento que la colonialidad del saber y del ser insiste en no reconocer (Maldonado-Torres, 2007).²

La soberanía alimentaria, puesto brevemente, es el derecho de las comunidades a determinar su propia comida y los sistemas de producción de alimentos, defendiendo la autosuficiencia alimentaria de la comunidad o autonomía cultural en relación con los alimentos. Esta propuesta representa un incontestable desafío a las tentativas de marginación económica y política de los campesinos y pequeños agricultores por las instituciones internacionales que gobiernan el comercio global de alimentos (La Vía Campesina [LVC], 1996).³ Al problematizar las narrativas dominantes sobre las luchas por los alimentos en Mozambique, este texto desafía varios de los enfoques metodológicos y epistémicos actuales, mostrando, a partir de ejemplos concretos, cómo la idea de seguridad alimentaria no habla acerca de la procedencia de los alimentos, quiénes los producen o las condiciones en las que se cultivan. Silenciando a los millones de personas realmente responsables de la alimentación de Mozambique, dichos enfoques permiten a los exportadores de alimentos del Norte global argumentar que la mejor manera para que los países considerados *menos desarrollados* —como Mozambique— alcancen la seguridad alimentaria es subvencionar e importar alimentos baratos, recibirlos como *ayuda alimentaria*, en lugar de producirlos ellos mismos, o desarrollar regímenes de producción a gran escala de alimentos industrializados (Matavel, Dolores y Cabanelas, 2011).

Este es un texto sobre alimentos y recetas, sobre cocina y las pequeñas voces de mujeres, sobre el consumo y los sentidos de pertenencia. A partir del trabajo etnográfico (observación, entrevistas y conversaciones mantenidas en Mozambique desde 1998) y de archivo, busco discutir cómo la comida sigue siendo un símbolo particularmente potente de la identidad personal y colectiva, siendo uno de los fundamentos tanto de la individualidad como de la pertenencia a grupos más amplios

2 El *caril*, una salsa con condimentos, es uno de los platos de referencia en Mozambique, mientras que el *curry* es un término genérico que hace referencia al polvo con varias especias distintivas, como cúrcuma, comino, cilantro, fenogreco, pimienta, entre otras. La preparación del polvo de curry tiene su origen en Asia y es una de las herencias del Imperio británico. El *caril*, como saber, ha sido apropiado por la cocina *nacional* de varios lugares del mundo, con distintas comunidades que reclaman su origen (Leong-Salobir, 2011, p. 8).

3 Véase la definición de soberanía alimentaria en la Declaración de Nyéléni, producida en el marco del Foro para la Soberanía Alimentaria (LVC, 2007) y la Declaración de los Derechos Campesinos (LVC, 2009), en el marco de La Vía Campesina. En 2018, la Asamblea General de la ONU adoptó esta Declaración sobre los Derechos Campesinos. Ahora, el foco está en su implementación (LVC, 2018).

(a menudo cosmopolitas). La comida, los platos preparados por las manos de las mujeres en Mozambique, de alguna manera sirven para reunir, o convocar, muchas de las relaciones necesarias para que la gente viva bien, gane su dignidad y pueda hacer planes para el futuro. En este sentido, la soberanía alimentaria es fundamental para problematizar, por un lado, los modelos de producción agrícola dominantes y, por otro, para apuntar a posibilidades de producción y consumo sostenibles, respetando la sociobiodiversidad y las prácticas agrícolas que designamos *tradicionales* (lo que incluye reconocer las semillas criollas, las recetas de su preparación, etc.).

El texto está organizado en tres partes. En la primera intento discutir cómo la historia colonial, de matriz eurocéntrica, impide una lectura más amplia de los productos y de su circulación. La expansión por el mundo de alimentos cultivados provenientes de todos los continentes es muy anterior al proceso que hoy es designado como *globalización alimenticia* (Mintz, 2001, pp. 32-33). Inúmeros trabajos producidos en las últimas décadas apuntan a que estas conexiones han producido flujos globales cuya importancia es mucho más amplia que el fenómeno económico normalmente descrito como *globalización económica* (Inglis y Gimlin, 2009). Esta producción y circulación de alimentos, subalternizada por la lectura dominante sobre las culinarias del mundo, sugiere otras formas de ser y estar en el mundo, una situación que Boaventura de Sousa Santos describe como *cosmopolitismo subalterno* (2010, pp. 29-31). La segunda parte explora, con un enfoque metodológico basado en la sociología de las emergencias (Santos, 2010), alternativas a la realidad impuesta por la violencia colonial, que continúa marcando las relaciones de poder, de ser y de saber en el mundo contemporáneo. ¿Pueden pensar las mujeres de Mozambique más allá del imaginario colonial creado acerca de ellas? En las márgenes africanas del Índico, como en otros lugares, la comida encarna la historia, la geografía y los contactos culturales, de clase, de género y de identidad. Marcadas y marcando un reto a la tentativa de sumisión colonial, las voces subalternas simbolizan la lucha contra los intentos de dominación, trayendo al debate los saberes y los archivos que se han mantenido silenciados, como explora la tercera parte de este texto. El desafío es cómo descolonizar las bibliotecas y los archivos, superando las representaciones eurocéntricas resultantes del delirio colonial. Desde el reconocimiento de la alimentación como acción y como saber, intento abrir el debate sobre la sostenibilidad de los *sistemas agroalimentares*, entendidos desde el marco de la propuesta de las epistemologías del Sur, avanzada por Boaventura de Sousa Santos (2014).

Mozambique: flujos de contactos y el riesgo de la narrativa eurocéntrica

La comida es una gramática llena de sentidos. En ella se puede analizar quién produce y quién consume los alimentos que comemos, lo que plantea, desde el punto de vista político, cuestiones de soberanía alimentaria; pero también puede ser una gramática de clase, de género o de marcación étnica asociada a limitaciones jerárquicas. Por ejemplo, la alta cocina *global* se impone, con sus estrellas en la *Guía Michelin*, a la cocina de nuestros hogares, que se trasfigura en cocina tradicional o étnica.

La circulación es una de las principales características de la humanidad. Movimientos, contactos, tránsito de saberes, deseos y gustos dan forma a nuestras identidades. Paradójicamente, la comida se basa en un sentido de pertenencia situado, regional o local. Cualquier receta culinaria tiene sus raíces: el contexto cultural que la ha producido, sus instrumentos y sus ingredientes propios; pero esto no significa que las recetas no se muevan libremente y no se adapten con fluidez a nuevas circunstancias locales. Es la química entre el conocimiento de su composición y de sus ingredientes, la relación entre los productos, y entre estos y los procesos y las herramientas de su transformación, lo que hace que una receta sea lo que es, que adquiera su especificidad.

En este sentido, la comida y la preparación de los alimentos, al igual que cualquier otro elemento material culturalmente definido, fortalecen a las comunidades, pero también generan especificidades culturales (Mintz y Bois, 2002, p. 109). La diversidad cultural africana, traducida a menudo en grupos étnicos, nace de la búsqueda de la diferencia y trabaja por contraste. Pero esta búsqueda de las especificidades, en los contextos del Índico africano, se ve obstaculizada por el hecho de que muchas continuidades marcan los grupos que habitan en la región, combinando simultáneamente, en el campo de la alimentación, el intercambio de técnicas e ingredientes entre las comunidades con rasgos y contenidos culturales específicos.

Una cocina étnica se presenta generalmente como asociada a una comunidad geográfica o históricamente definida por los productos que consume y por las técnicas de preparación que utiliza, como es el caso de la cultura swahili, que se extiende desde la costa somalí hasta Mozambique (Rolingher, 2009). Pero cualquier etnia o nación es un proyecto imaginado, y los platos culinarios asociados a ella reflejan o pueden sugerir también representaciones imaginadas. Una vez imaginadas, estas cocinas se pueden utilizar para realizar la idea de la identidad étnica o nacional.⁴

4 Como Priscilla Ferguson plantea (1998), es el discurso lo que define a la cocina francesa.

La creación de la representación de la comida nacional es uno de los elementos usados para añadir fuerza y coherencia conceptual a la idea de Mozambique, un país culturalmente muy diverso, con más de treinta grupos étnicos.⁵ La creación de una *cocina nacional*, como la situación en Mozambique lo revela, comporta convocar una variedad de platos para que se integren como parte de la visión de lo *nacional*. En este sentido, la mención de un determinado plato como nacional anuncia sutilmente a la nación (Appadurai, 1988). La cocina étnica, nacional, en este sentido, no solo se refiere a las recetas escritas, a las descripciones de banquetes y fiestas, sino que resulta también en una fijación normativa de ciertas prácticas culturales, que se transforman en códigos culturales fijos, símbolos de la mozambicanidad. En el contexto de la modernidad de matriz eurocéntrica, el proceso de nacionalización de la culinaria se produce mediante el establecimiento, por escrito, de los discursos sobre la nación, algunos de los cuales son recetas (Ferguson, 1998, p. 600). Y el poder de la palabra escrita, llena de imaginarios coloniales, aún permanece marcado en la *biblioteca colonial* (Mudimbe, 1988, p. 208). Este espinoso legado colonial permanece arraigado en muchas referencias contemporáneas sobre el continente africano, con profundas implicaciones para la idea de la historia y las teorías del significado (Comaroff y Comaroff, 2010, p. 5). Sin embargo, hay que destacar que el desconocimiento de otras historias, transmitidas a menudo por vía oral, ha dado lugar a la presentación, en varios libros, de la comida de Mozambique como algo que es exclusivamente el resultado de los encuentros ocurridos con ocasión de la presencia de Portugal, lo que silencia y esconde la diversidad y las complejidades de los encuentros que los platos y las historias recogidas en la cocina pueden revelar.⁶ Por ejemplo, el enfoque en la explicación del *comercio de especias* como una de las razones para crear imperios planetarios (Konetzke, 1946, p. 10) impide la comprensión de los circuitos comerciales más amplios que conformaba anteriormente y sigue conformando el océano Índico, limitando el conocimiento sobre los intercambios y las fusiones de sabores (Sheriff, 1987; Meneses, 2009a, 2016).

En paralelo, la supuesta superioridad de la escritura como un espacio-tiempo de codificación cultural deja de lado muchos saberes, ya sea sobre la circulación de los productos, ya sea sobre las adaptaciones de estos para la preparación de diversos platos. En Mozambique, el *caril* —la salsa hecha a base de pescado, carne, verduras o mariscos— silenciosamente fue establecido como uno de los platos nacionales (Meneses, 2009a). Sin embargo, la diversidad del tejido social que constituye el Mozambique contemporáneo pone de manifiesto la presencia de una herencia culinaria diversa, reveladora de diferenciaciones y fusiones, resultado del violento

5 Véase, por ejemplo, Roletta (2004) y Sampaio (2007).

6 Véase, por ejemplo, el libro de Cherie Hamilton (2008).

encuentro colonial, de conflictos étnicos, regionales, de género y de la diferenciación de clases. La proyección del *caril* de camarones —una de las variantes más sofisticadas y caras— como uno de los platos nacionales de referencia elimina la diversidad de *cariles* que existe en el país y no tiene en cuenta las características regionales (que dependen, por ejemplo, de los productos básicos, de la capacidad financiera de las familias y de sus herencias culinarias). En otras palabras, el *caril* de camarones es un ejemplo de un plato que se convierte en un poderoso símbolo de representación nacional, ya sea en el país o en el exterior.⁷ Pero aun siendo un plato nacional, la presencia del *caril* de camarones en el mercado mundial hegemónico se encubre cuando se silencian los saberes acerca de las circulaciones de los productos que entran en su preparación y de los conocimientos asociados a ellos. La tendencia, desde una perspectiva basada en los referentes de la metanarrativa global eurocéntrica, a representar las comunidades que preparan este plato como nacionales o locales viene produciendo una densa descripción *particularizada* de sus culturas. Esta descripción hace caso omiso de importantes similitudes en las formas como los saberes y los sabores son hechos y rehechos continuamente en el mundo.

En realidad, platos híbridos, como los *caris* preparados en Mozambique, son únicos, distintos y diferentes de las prácticas alimenticias de Portugal, Asia (especialmente Goa) o las Américas; al mismo tiempo, incorporan componentes de la dieta de las tradiciones culinarias goesas o portuguesas, añadiendo también ingredientes y prácticas indígenas de Mozambique. El *caril* es confeccionado de maneras muy diferentes y en momentos de celebración se consume asociado a varias otras especialidades, que incluyen, entre otras, las *apas*⁸ y los *achares*.⁹ Estos sabores, aunque específicos, muestran la antigua fusión de saberes y sabores que se ha producido en el Índico, y, partiendo de allí, en el resto del mundo (Meneses, 2009a). En lo tocante a este aspecto, el *caril* se puede considerar como uno de los precursores de la comida de fusión contemporánea.

En la confección del *caril* de hojas de maní,¹⁰ base de la alimentación de la mayoría de la población del sur de Mozambique, están las hojas, el tomate y el ají (a veces coco). Este plato se sirve con arroz, o con maíz o mandioca, alimentos que se consumen tanto en las Américas como en el Índico. Estos alimentos reflejan los contactos y las apropiaciones culturales que empezaron hace más de 500 años (Meneses, 2016). Sin embargo, muchos de los estudios sobre la alimentación, la

7 Véase, a este respecto, Vanda (2008), Olivier (2013) y Equipa MMO (2014).

8 Especie de tortilla hecha con harina de trigo.

9 Conservas picantes y ácidas, normalmente de verduras o frutas.

10 También puede ser de mandioca, calabaza, frijoles, cacana (*Momordica balsamina*), pollo, cangrejo, entre otros ingredientes.

cocina e incluso la seguridad alimentaria insisten en separar las comunidades locales de los sistemas mundiales, haciendo hincapié en la lectura evolucionista y lineal de los procesos culturales.

La constitución, desde la modernidad eurocéntrica, de una jerarquía intelectual impuso como canon las culturas del Norte global y sus tradiciones conceptuales, registros culturales que se autoatribuyen un lugar de superioridad (Trouillot, 2002, pp. 221-222). Este proceso supone la minimización del *resto* periférico como símbolo de atraso, desde una perspectiva evolucionista del mundo globalizado, fruto de la expansión capitalista colonial.¹¹ Estos dos elementos —autoconstrucción del centro y construcción de la periferia— son momentos centrales del proyecto eurocéntrico que produjeron como periférica la contribución de África, de Asia y de las Américas en la creación del proyecto político y epistemológico de la modernidad.¹² Es decir, mucho del saber sobre los diversos contextos africanos entra en el canon del saber traducido desde una perspectiva epistemológica específica que genera *universales de referencia* desde el Norte global. La dificultad sigue porque estos *universales* no son únicamente referenciales; paradójicamente, ellos ofrecen visiones del mundo que se intentan exportar como el saber más legítimo e importante. Y en estos universales producidos desde el Norte global, el continente africano emerge como espacio de hambre y pobreza permanentes (Devereux, 2009), con sistemas de producción alimentar retrasados, como la Fundación Gates lo plantea.¹³

La creación del eurocentrismo tras un espacio-tiempo concebido como excepcional y central forja el mundo colonial como un espacio externo y anterior al progreso de Europa (Bhabha, 1994, p. 250). Concretamente, los procesos coloniales y los crueles episodios de violencia asociados a estos son borrados, silenciados o justificados por la marcha de la historia universal. Un ejemplo de esto son los trabajos de Fernand Braudel sobre *Civilización material, economía y capitalismo* (1984). Las propuestas analíticas de Braudel pecan por dar seguimiento a una lectura kantiana

11 Por ejemplo, el trabajo de Luis Vicente de Simoni sobre Mozambique (1821) refleja claramente una postura imperial en relación con la interpretación de la realidad observada. Este médico brasileño de origen genovés trabajó durante unos años en el hospital de la Isla de Mozambique (1819-1821). Durante su estadía, se dedicó a la investigación de las enfermedades de la colonia, cuidando su tipificación y descripción.

12 Este reto está en línea con las propuestas de Dipesh Chakrabarty (2008) y Boaventura de Sousa Santos (2010, 2018), para quienes el pensamiento europeo es indispensable, pero insuficiente para comprender adecuadamente a las sociedades modernas víctimas de la violencia colonial, así como a Europa (esta misma con varios espacios subalternizados). Esta amnesia cronológica y el silenciamiento y ocultación de otras narrativas históricas impide, incluso, la comprensión del lugar del Norte global.

13 Véase FOEI (2012) y Gates (2014).

de la historia, vista como un proceso espaciotemporal lineal que va de Oriente a Occidente. Pero esta historia debe ser reconceptualizada para que sea posible dialogar, por ejemplo, con los flujos comerciales internacionales en el océano Índico ocurridos desde muchos siglos atrás (Pearson, 2015).

Como esta síntesis señala, la globalización no fue un producto patentado por el Norte global. En el caso del Índico, Europa se juntó, especialmente desde el siglo xv, a los sistemas de intercambios comerciales que ya funcionaban desde hacía mucho (Alpers, 2014). Estos encuentros globales afirmaron episodios de progreso a partir de contactos marítimos en los que el intercambio de saberes y de culturas produjo ciudades cosmopolitas, como El Cairo, Malabar, Zanzíbar, Isla de Mozambique o Goa. En estos espacios, se hacían (y siguen haciéndose) transacciones de especias, sabores y saberes, en las que los diálogos se fermentaban más allá de la homogeneidad, el esencialismo o la conquista.

Estos y otros estudios realizados en varios contextos del Índico alertan para que las historias de contactos en este océano no sean leídas a través de las lentes dispuestas por el Norte global. Los propios portugueses (y otros europeos) usaron las redes comerciales existentes en el circuito del Índico para obtener los productos deseados en Europa. O sea, se puede describir esta etapa inicial de la presencia europea en las costas orientales de África como un proceso de transición de un control comercial y de saberes por parte de diferentes grupos sociales del Índico que pasaron a ser controlados por grupos europeos (Meneses, 2009a). El gran cambio surge en la mitad del siglo xix, con la ocupación efectiva del espacio de lo que hoy es Mozambique por el Portugal imperial, introduciendo un sistema de administración política y científica que se tradujo en la implantación de la moderna colonización (Meneses, 2010).

Asociada al proyecto moderno colonial llega la idea de la tierra como mercancía y de lo africano *indígena* como ignorante e incapaz de producir (y garantizar la alimentación) para sí mismo y para los suyos. Desde entonces, Mozambique, como muchos países de la región, ha conocido la introducción del monocultivo (azúcar, tabaco, arroz, etc.) con poco o ningún apoyo a la economía campesina familiar que sustenta a gran parte de los mozambiqueños (Uaiene, 2012). El círculo vicioso de las dependencias en *apoyos externos* (y de intervención en la selección de estrategias económicas nacionales) ha continuado con la independencia (en 1975), como afirman varios economistas (Mosca, 2010; Castelo-Branco, Massingue y Muianga, 2015).

Otras voces, otros saberes

A medida que avanzaba el siglo xx, el sur de Mozambique iba a conocer la migración masculina hasta Sudáfrica, los impuestos, la producción de cultivos forzados y la crisis ecológica que iban a socavar la economía campesina, requiriendo de las mujeres el refuerzo de las solidaridades a través de redes afectivas y de la codivisión de saberes asociados a la sobrevivencia y a los alimentos.

Fueron tiempos difíciles. Me quedé sin mi marido que se fue a las minas en Sudáfrica. Yo no era de Maputo,¹⁴ y no tenía familiares acá. Y él enviaba plata así de vez en cuando. Para lograr sobrevivir con los niños, para que fueran a la escuela, decidí abrir una *machamba* (huerta) en las zonas verdes,¹⁵ donde producía para nosotros y también vendía a los vecinos. Tuve que pedir permiso para abrir el cultivo al régulo (la autoridad tradicional) y tendría de pagarle también. Pero como había aprendido de mi madre cómo hacer el cultivo, logramos sobrevivir; hasta ahora sigo produciendo en mi *machamba*. Fui aprendiendo a plantar otros productos que en mi región no crecen. Y así fuimos viviendo, aun cuando mi esposo regresó. Sigo siendo una campesina en la ciudad. (Entrevista con Margarida Mungwambe, Maputo, 2004)

Esta realidad fue presentada por varias mujeres entrevistadas, exponiendo la necesidad de dar espacio a otras narrativas que desafíen los relatos que insisten en construir África y a los africanos —en su diversidad— como espacio de desastres y hambre, rehenes de la tradición. Como Ranajit Guha señala, oír atentamente a las pequeñas voces silenciadas posibilita desafiar la univocidad de cualquier discurso, trayendo de regreso a la narrativa la cuestión de la agencia y de la instrumentalidad (1996, p. 3, 11).

Igual que Margarida, muchas mujeres en Mozambique son campesinas, aun viven en la ciudad. Este carácter híbrido de su identidad requiere que esta categoría social sea tratada en profundidad. La descripción de *agricultura tradicional* es usada casi como sinónimo de formas de producción que anteceden la llegada de las *modernas* técnicas agroindustriales y de irrigación. Pero la historia reciente de la agricultura en el sur de Mozambique es una historia de mujeres, de sustentabilidad e innovación, de esfuerzo y solidaridad. Es una realidad que desafía la idea esencialista sobre una existencia ancestral, sin cambios, anterior a la llegada de la administración colonial (Young, 1977, p. 68).

¹⁴ Capital de Mozambique (comentario de la autora).

¹⁵ Región alrededor de la ciudad de Maputo, donde muchas personas hacían cultivo agrícola para ellas mismas y para la comercialización a pequeña escala (comentario de la autora).

Yo trabajaba como empleada doméstica donde una pareja de portugueses que tenían varios hijos. Se fueron de Mozambique cuando hubo la independencia. No lograron aceptar que fuéramos dueñas de nosotras mismas. A menudo me decían que íbamos a estar peor acá, después que los portugueses se hubieran ido. Y en verdad no fue fácil sobrevivir. No tenía trabajo, y tampoco mi esposo. La fábrica donde él trabajaba se quedó sin materiales para producir y no había dinero. Decidimos hacer una *machamba* para alimentarnos en la familia. Y seguimos trabajando. Producimos para nosotros y después mi esposo va a vender a las señoras que están en los mercados aquí en Maputo. (Entrevista con Joana Manjate, Maputo, 2005)

El desarrollo de la producción agrícola campesina para generación de efectivo no resultó ni en la presencia de una agricultura atrasada ni en la dominación masculina en la agricultura campesina contemporánea. Las mujeres han seguido desarrollando una producción para generación de efectivo, alargando el espacio de producción alrededor de la ciudad de Maputo (Veronez de Sousa, 2014).

Cuando llegamos acá para abrir nuestra *machamba*, éramos varias mujeres. Cada una tenía su pedazo. Pero éramos de regiones diferentes del sur [de Mozambique]. Y nos fuimos ayudando y ampliando nuestra producción. Al inicio era más mandioca y maíz, y después fuimos añadiendo otros alimentos, como maní, calabazas, tomates, pimentones, frijoles [...]. Yo no sabía cómo plantarlos y cuidarlos, pero una de las compañeras lo sabía, tenía apoyo de sus jefes que trabajaban en el ministerio [de agricultura], y así nos fuimos. Fuimos conociendo las mejores semillas, sobre el uso de fertilizantes. [...] ¡Nuestra producción ha mejorado mucho! (Entrevista con Maria Monjane, Maputo, 2002)

El pensamiento científico moderno insiste todavía, como los casos analizados ilustran, en imponer una fractura abismal, dividiendo el mundo en una parte moderna —el Norte global— y relegando todas las *otras* geografías a una categoría local, tradicional, sinónimo de atraso y de subdesarrollo, con saberes únicamente con valor local. De este modo, se estableció la imposibilidad de la copresencia o coproducción del conocimiento entre el mundo colonial y el mundo metropolitano. Como Boaventura de Sousa Santos resalta, el poder de la colonialidad del saber es tan fuerte que las líneas abismales permanecen, de modo que

el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente [...]. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera que sea su otro. Fundamentalmente lo que

más caracteriza el pensamiento abisal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. (2010, p.11)

Esta fractura, originada por la diferencia colonial, refleja un proyecto epistemológico hegemónico que demerita y excluye todos los otros saberes constituidos fuera del alcance de la racionalidad científica moderna (Santos, Meneses y Nunes, 2005, pp. 33-34), mientras transforma a los habitantes del espacio colonial en seres inferiores. Como consecuencia, desde la perspectiva del Norte global, los *otros* saberes, producidos como no existentes y excluidos de la racionalidad moderna eurocéntrica, han producido no-seres subalternos, silenciados e incapaces, muchas veces, de traducir sus saberes al discurso del saber técnico-científico dominante.

Nosotras, campesinas, hemos escuchado sobre la soberanía alimentaria. Lo entendemos porque somos de acá, tendremos derecho a usar esta tierra donde vivimos y trabajamos, donde hemos alimentado nuestras familias. La tierra no es solamente de los hombres, es nuestra también. Fue de nuestras manos que producimos nuestra propia comida [...]. Trabajamos la tierra con lo que conocimos, con la experiencia que hemos aprendido desde nuestras madres [conocimientos locales], en consulta con lo que los técnicos nos aportan [conocimientos científicos]. Trabajamos juntos, con el apoyo de nuestros familiares, y fue así que con nuestro trabajo hemos llegado hasta donde estamos, que nuestros esposos nos respetan por nuestra posición acá [en la comunidad]. Mira nuestros hijos. Ahora son adultos, ¡pero son fuertes! Esta es nuestra soberanía, poder sostener nuestra familia, la comunidad, desde lo que producimos de nuestras manos. (Entrevista con Francisca Arone, Maputo, 2010)

Las mujeres están atribuyendo un valor específico a los alimentos, valor que no se reduce a las cualidades nutricionales científicamente evaluables o a las cantidades de alimentos producidos por o administrados a grupos particulares. Las perspectivas que destacan solamente la producción de alimentos, mano de obra, preparación y consumo pierden de vista la estrecha interrelación de estos elementos con la posesión de la tierra, con el camino de una comunidad de vida, con los interconocimientos, con los regalos recíprocos, con el sustento de la vida y con el respeto a la vida no humana, elementos que conectan a las personas en una comunidad.

Las mujeres, con especial preponderancia en las últimas décadas, vienen cuestionado su lugar de saber, ser y poder a partir de sus propias experiencias, desafiando la centralidad y la legitimidad singular del conocimiento moderno, muchas veces promovido por el Estado mozambiqueño como política central. Este es el caso de los debates actuales sobre las políticas agrícolas en Mozambique, donde la apuesta reciente parece insistir en la sustitución de los conocimientos locales y tradicionales

por la experiencia agrícola, *más avanzada*, de los monocultivos en el marco de la agricultura industrial. Y con esta decisión política del Gobierno, una parte importante de la población sigue siendo considerada ciudadana sin voz ni saberes, es decir, sigue manteniéndose en una condición de subhumanidad, cuyos intereses no son tenidos en cuenta en la construcción de las políticas nacionales (Borras, Fig y Suárez, 2011; Bruna, 2019).

Un ejemplo de esta opción es el proyecto ProSavana, que inició en Mozambique en 2011, fruto de la cooperación institucional entre Mozambique, Brasil y Japón. Sus objetivos estructurantes son la exportación de tecnología brasileña para mejorar el desarrollo agrícola y rural en Mozambique, y así aumentar la producción y la competitividad del sector en el ámbito de la seguridad alimentaria y la generación de excedentes exportables.¹⁶ Lo que este proyecto significa es la pérdida de la tierra para más de cuatro millones de campesinas y campesinos en el país, cuyas prácticas agrícolas se ven como improductivas porque contribuyen poco a la producción de cereales y otros productos para la exportación.

Desafiando esta propuesta del Gobierno de Mozambique, varias asociaciones de campesinos han iniciado un proceso de cuestionamiento de las intenciones reales de ProSavana, criticándolo por ser consecuencia de una política hecha desde arriba hacia abajo, y que no tiene en cuenta las demandas, sueños y preocupaciones básicas de los campesinos.¹⁷ En la opinión de varios movimientos sociales, ProSavana dará lugar a “la aparición de comunidades sin tierra, a la agitación social, a la pobreza, a la corrupción y a la destrucción del medio ambiente” ([UNAC], Vía Campesina África y Grain, 2012). Las voces críticas han formulado varios cuestionamientos sobre los potenciales peligros sociales y ambientales de la agricultura de monocultivo, sobre los peligros de animar a los agricultores a utilizar semillas genéticamente modificadas y sobre la probabilidad de que los insumos de alto costo den lugar al aumento de las desigualdades dentro de las comunidades agrícolas africanas. ¿Es realmente una buena idea —los críticos se preguntan— que los agricultores africanos sean más dependientes de insumos extranjeros proporcionados por las empresas multinacionales?

En una reunión promocionada por diversos movimientos sociales en 2013, se ha producido una “Carta abierta para detener y reflexionar de manera urgente el programa ProSavana”, en la que se exigió que

¹⁶ Véase MASA (2011) y Oriental Consultants (2012).

¹⁷ Declaración inaugural de la *Campanha Não ao ProSavana!* (UNAC, 2014). Las denuncias a ProSavana se iniciaron en octubre de 2012 (Varios, 2016). Desde entonces, varias declaraciones de apoyo han sido divulgadas por movimientos sociales de Brasil, Mozambique y Japón, así como por organizaciones internacionales. Véase más recientemente: Adrecu (2017), Varios (2018) y Bruna (2019).

todos los recursos humanos, materiales y financieros asignados al programa ProSavana sean reubicados en la definición y la implementación de un plan Nacional de Apoyo a la Agricultura Familiar Sostenible que se ha abogado por más de dos décadas por las familias campesinas de Mozambique.¹⁸

Como esta lucha lo plantea, la permanencia de una fractura producida por la diferencia colonial abismal oculta la persistencia de relaciones e interpretaciones coloniales tanto en el nivel epistémico (los *otros* no saben cómo pensar) como en el nivel ontológico (los *otros* existen, pero no cuentan): los campesinos y las campesinas no tienen saberes y experiencias válidos (a la luz de la métrica económico-capitalista) y no cuentan como sujetos políticos activos.

La consciencia activa de las campesinas y el apoyo y la solidaridad de movimientos nacionales e internacionales¹⁹ reflejan la emergencia de una dimensión política en juego: contrario al concepto más bien técnico de la seguridad alimentaria, los argumentos de la soberanía alimentaria subrayan las responsabilidades de las personas y de los gobiernos, señalando la necesidad de tener en cuenta las consecuencias locales de procesos políticos y económicos macro.

A pesar de los numerosos episodios de silenciamiento y supresión de historias y saberes, el mundo contemporáneo sigue presentando una enorme diversidad de procesos que confieren inteligibilidad e intencionalidad a las experiencias sociales. Como intentaré debatir en la siguiente sección, es en este Sur global donde numerosas epistemologías rivalizan, se interpenetran y dialogan entre sí (Santos y Meneses, 2014, pp. 8-9).

La cocina como laboratorio de las epistemologías del sur

En los últimos años, han sido numerosos los trabajos que buscan dar cuenta de otras voces y saberes en el Sur global, donde el reconocimiento por la centralidad de las mujeres está en aumento (Bose y Kim, 2009), recentrando otras formas de experimentar y sentir el mundo, como el olor o el sabor.

La intensificación a partir de las revoluciones burguesas europeas, especialmente desde el siglo XVIII, de la centralidad de una corporalidad que se aleja de su componente natural va a erigir una tríada civilizacional-higiene-orden y belleza (Laporte, 2000, pp. 84-85). En esta tríada, producto de un ambiente sexista y colonial, los

¹⁸ Véase Monjane (2014). Véase igualmente el “Comunicado conjunto e questionamentos da sociedade civil de Moçambique, Brasil e Japão sobre o ProSavana com relação aos documentos do governo recentemente vazados” (Varios, 2016).

¹⁹ De derechos humanos, ambientales, feministas, ecológicos, etc.

olores y sabores otros son vistos como sospechosos y atribuidos a pueblos inferiores, relegados así a una situación de alteridad subalterna. Esta subalternización se explica probablemente porque amenazan el régimen abstracto de la modernidad eurocéntrica, basada en la información captada por la visión y la audición. Como buscaré teorizar, centrar nuestra racionalidad en el sentido de la vista contribuye al mantenimiento de las estructuras de silenciamiento de los saberes y luchas de las mujeres, impidiendo la ampliación a otros imaginarios acerca de los saberes del mundo.

En este contexto, poner el foco en las mujeres y la cocina del Sur global es particularmente importante, ya que las políticas de sexo y género han jugado un papel central en la construcción y en la legitimación de las relaciones económicas, culturales y epistémicas que continúan dominando las relaciones de poder en el mundo. Hay que cuestionar el proyecto colonial-capitalista y patriarcal contemporáneo, y las jerarquías de saber y poder que lo conforman y que siguen produciendo seres subalternizados, invisibilizados y silenciados. Pero es posible rescatar otros seres, cuyos saberes apuntan a otras historias de contactos e hibridaciones de saberes (Meneses, 2009a, 2016), y es indispensable para este rescate el abordaje que ofrecen las epistemologías del sur.

Como señala Boaventura de Sousa Santos (2014), una de las ideas centrales de las epistemologías del sur es que la comprensión del mundo excede en mucho la comprensión eurocéntrica del mundo. La racionalidad estético-expresiva eurocéntrica no solo no da cuenta de la diversidad de saberes en el mundo, sino que además contribuye, al sustentarse en una interpretación parcial de él, a eliminar otras narrativas y teorizaciones acerca de la diversidad en que vivimos. La racionalidad de las epistemologías del sur sucede cuando convivimos comiendo, compartiendo sabores, sazónando los diálogos entre saberes. Las razones que experimentan las emociones implican otra cultura del cuerpo y de las emociones. En ese sentido, exigen reflexionar desde otra forma de ser y experimentar el mundo.

Preparar un plato es aprender desde los laboratorios que son las cocinas. En Mozambique, así como en otros lugares del mundo, la cocina es performativa: en ella participan tanto la cocinera como la familia, los amigos y otros invitados, comiendo, comentando y apreciando el acto. La cocina es, en este contexto, dominio de las mujeres, que controlan estos laboratorios donde se combinan saberes especializados (Meneses, 2016).

La señora Luisa, quien me enseñó cómo hacer un *caril* de maní,²⁰ afirma:

Siempre he estado preparando este *caril* desde que recuerdo, y yo empecé a prepararlo ayudando a mi madre. [...] La forma en que hago el guiso, es de

20 Este plato de la culinaria de Mozambique es muy conocido y apreciado.

hecho la receta de mi familia. Acá preparamos el *caril* de una manera diferente. Yo no uso coco y sí maní machacado. Y prefiero usar los camarones secos al pollo. Pero se puede también agregar pollo si a usted le gusta. ¡Usted tiene que tener tiempo, esto no es un plato de esos modernos, que se cocina en un par de minutos!

La preparación varía, dependiendo de la persona que cocina. Algunos cocineros apilan los ingredientes en niveles, la cebolla, el tomate... Otros cocinan primero un salteado hecho con cebollas y tomates, salteados en aceite vegetal, ajo y pimienta. Hay que agregar entonces la leche de maní y después, lentamente, los otros ingredientes. Porque el *caril* se está cocinando en la leche de maní... Nosotras del sur más bien utilizamos la leche de maní en lugar de la leche de coco. ¿Sabe usted hacer la leche? ¡Es que vi algunas personas intentando hacerlo por ahí y dejan mucho que desear! *Caril* de maní que sea *caril* de maní tiene que ser de maní machacado en un mortero y no molido. Y no vale dejarlos casi un siglo en remojo en agua. ¡La leche espesa es fundamental para la salsa! El plato se tiene que cocinar lentamente porque tiene que dejar que los sabores se combinen. [...] Este es un plato que sirve a cualquier situación. Si es rica, lo puede hacer con más productos, como pollo, cangrejo. Y nosotras, mujeres que tenemos nuestras *machambas*, cocinamos lo que producimos. El maní es de mi cultivo. (Entrevista a Luisa Macombe, Maputo, 2012)

Conocer una sociedad a través de los sabores permite desafiar radicalmente la subalternidad de las mujeres y de sus formas de ser y estar en el mundo, en la lucha. Moviéndose a través de varias culturas, los sabores y los saberes implicados en la preparación y consumo de alimentos se pueden interpretar como “zonas de contacto” (Pratt, 1992, p. 4), espacios de creatividad, de confrontación y de fusión, donde se articulan diferentes relaciones de poder entre formas de ser y de conocer.

¿Creé usted que haya mozambiqueña a la que no le gusta pillar en un mortero? En cualquier parte del país el pillar es sagrado... ah... la modernidad... ¡Lo cocino a este *caril* así desde hace muchos años... y siempre con el mortero! [...].

Antes, en el tiempo de los portugueses [antes de la independencia] pocos eran los blancos que comían este *caril*. Esto era una comida de indígena [de los negros], como se decía entonces. Esta es la memoria que tienen acerca del *caril*. Los pocos blancos que de vez en cuando comían *caril* con nosotros tenían miedo de comidas extrañas, muy olorosas y picantes. Y tendríamos que comerlo con cucharas si ellos estaban presentes. Ya que nosotros comemos el *caril* con arroz o *chima*²¹ con nuestras manos, y las manos pueden quedarse grasosas. Hay que saber comer. Pero entonces comer en público con las

21 Pasta hecha con harina de maíz.

manos era un símbolo de ser indígena, no civilizado. ¡Hoy en día se puede comer muchas formas diferentes del *caril*, incluso en los hoteles! (Entrevista con Luisa Macombe, Maputo, 2012)

Como otras formas de *performance* oral que combinan la creatividad con la consistencia de la reproducción, la erudición en la cocina se produce por memorias tanto individuales como de grupos que compartían una cocina, pero solo muy recientemente de forma escrita (McCann, 2009). En Mozambique, como en otros países, la cocina se sostiene en una gramática de saberes que se exprime a través de la oralidad, articulando experiencia, práctica y replicabilidad. Las prácticas de las cocineras expresan las historias y los encuentros de las culturas, reflejando opciones y experiencias políticas: por ejemplo, las innovaciones técnicas en la adaptación a la cultura y el procesamiento de nuevos alimentos (maíz, maní, ají, mandioca o frijoles, todos provenientes de las Américas), de bienes comercializados (semillas o sal) o de ingredientes perecederos prestados por los vecinos (hojas, frutos, especias). Del mismo modo, las relaciones que generan desigualdades y dominación también están expresadas en la cultura de la cocina. Las pastas y el pan, por ejemplo, aparecen en las ciudades coloniales del África austral con la implantación de la colonización europea moderna (Meneses, 2009a).

Cocinar es una forma de saber y de ser, de expresar emociones. La receta encierra la historia de los ingredientes, de su búsqueda y de su uso en la preparación, los estilos de cocinar y los modos de presentar y consumir los alimentos. La cocina africana, en su diversidad, muestra las culturas del continente y refleja, en paralelo, los encuentros y contactos con regiones vecinas, desafiando las ideas acerca de un centro y una periferia. Muchas de las recetas y de los platos que las mujeres negras de las Américas confeccionan contienen información antigua sobre la preparación de diferentes platos de diversas regiones del continente africano (Clark, 2007) y viceversa. Como dijo una de las mujeres entrevistadas: “¿Usted dice que el maní viene de América? Pude ser, pero eso fue hace muchos años. Ahora es nuestro, de Mozambique. Y sabemos muy bien cómo cocinarlo” (Entrevista con Maria Monjane, Maputo, 2002).

Esos saberes africanos, que contienen en sí saberes de otros lugares del mundo, tras contactos milenarios atravesaron el Índico y el Atlántico en la carga de los navíos, de la mano de comerciantes, o sea, con personas traficadas como esclavas durante más de 300 años. En este caminar, las mujeres africanas ajustaron y transformaron sus recetas para sustituir parte de los productos que no encontraban en esta parte del mundo, usando alimentos, utensilios y métodos locales desconocidos, junto con ingredientes y abordajes oriundos de Europa, las Américas y Asia. En conjunto, estas mujeres contribuirían a la reproducción social, asegurando la reexistencia de sus colectivos y comunidades, que se encontraban en condiciones extremas.

¿Qué hacer con las recetas?

Las recetas, muchas de ellas circulando apenas en el campo de la oralidad, dicen mucho acerca de encuentros de saberes y de culturas, acerca de las historias de estas mujeres como sujetos de sus procesos identitarios, un conjunto poderoso de pequeñas voces que expresan su saber, su forma de ser. ¿Qué hacer para que estas narrativas históricas, escritas y orales, sean vistas como archivos que conservan los nexos epistemológicos y estéticos entre las mujeres del continente y las de la diáspora (Clark, 2007, p. 151)? Desde la perspectiva del cosmopolitismo subalterno (Santos, 2010, p. 30),²² la llamada es para que se miren estas recetas —parte central de las trayectorias de vida de estas mujeres— como un registro importante de saberes, que permite recuperar la estética de generaciones de mujeres desconocidas, cuyo arte se manifestó en sus jardines, huertas y cocinas. La cocina trata de los sabores, de los ciclos de la vida que se han ignorado y convertido en periféricos durante siglos, combinando dos no-seres: las mujeres y la epistemología de los sabores.

Las recetas son una forma en que las mujeres —quienes llevan en sus espaldas la *carga de la violencia colonial*— reclaman sus luchas y recrean sus historias, produciendo un archivo de epistemologías de mujeres unidas a través de los circuitos de la violencia colonial, del comercio y de la diáspora. Y la función del archivo es precisamente la de facilitar la recuperación de las historias de los no-seres que confrontaron numerosas tentativas de aniquilación, actos de genocidio, esclavitud, patriarcado, colonización y erradicación de las memorias culturales. Incluyendo a las mujeres como sujetos en la plenitud de los campos en los que ellas actúan, aumentamos la posibilidad de desafiar la hegemonía del saber científico moderno.

Cuando se estudia la diversidad de realidades alimentarias por todo el mundo, es posible identificar alternativas locales, pero son utopías que se están haciendo realidad, espejos concretos de innovación y sustentabilidad. El reto es darles legitimidad, voz, espacio, darlas a conocer cada vez más. Tras las epistemologías del sur es posible desarrollar un pensamiento alternativo (Santos, 2004, 2014) para que podamos dar credibilidad a todo ese saber tan diverso, descolonizando la imaginación, a través de la justicia cognitiva (Meneses, 2009b, pp. 233-234).

Superar la situación de colonización epistémica exige, como Boaventura de Sousa Santos subraya (2010), que se acepte el desafío de ir al Sur y aprender con el Sur; no como Sur imperial (que reproduce en el Sur la lógica del Norte, asumida como universal), al contrario, es preciso aprender del Sur antiimperial, en su diversidad, más allá de la biblioteca colonial.

22 Para Santos, se trata de un “conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la encarnación más reciente del capitalismo global, conocida como globalización neoliberal” (2010, p. 30).

Dar voz a las mujeres subalternas, aprender a escucharlas y traducirlas interculturalmente no es escribir, otra vez, narrativas que se convierten en un *nuevo centro*, en un nuevo canon. De esta manera se esencializa la diferencia de forma radical, imposibilitando cualquier traducción intercultural. Al contrario, la búsqueda de las especificidades de los procesos, dar voz y aprender a escuchar las voces silenciadas por su diferencia radical tienen una importancia neurálgica en este proceso de traducción, una forma de no caer en las trampas generadas por el indigenismo o el esencialismo. Reconocer los saberes asociados a la producción y consumo sostenibles, en varios contextos del mundo, requiere que se reconozca la traducción e intercambio cultural entre saberes y sabores. En palabras de Boaventura de Sousa Santos, la traducción intercultural consiste en buscar intereses isomorfos y supuestos subyacentes entre las culturas, identificando diferencias y similitudes (2014, p. 212). De esta forma, es posible reconocer que cualquier cultura es dinámica y que se comunica a menudo con otras culturas, como respuesta a un universalismo abstracto eurocéntrico que representa como locales e inconmensurables los múltiples saberes del Sur global.

Como intenté problematizar en este texto, la sostenibilidad es un concepto sistémico, que pasa por un conocimiento profundo de la relación de continuidad entre los aspectos económicos, sociales, culturales y ambientales de cada comunidad, de cada sociedad. Discutir la soberanía alimentaria respetando la sociobiodiversidad implica una comprensión más amplia de contextos históricos y humanos, a través de las biografías de las recetas y de las prácticas asociadas. El uso de ingredientes de producción local es la base de lo que ahora se llama la *cocina sostenible* o *del jardín a la mesa*. Este recurso ha sido amplificado por varios chefs en el mundo, que afirman “hacerse conscientes del insostenible sistema alimentario global”,²³ que deja a millones con hambre y en la pobreza. Esta posición sigue (re)produciendo una lógica colonial de poder y de saber que no reconoce la experiencia y la sabiduría presentes en el mundo sobre qué comer y cómo comer. Superar estas situaciones de injusticia alimentaria implica necesariamente el cambio radical de la relación dicotómica sujeto-objeto, estrechamente asociada a la construcción jerárquica del conocimiento y a su separación.

Como he planteado, la justicia social global no es posible sin la justicia cognitiva (Meneses, 2009b, p. 235). El análisis cuidadoso de la economía política asociada a la alimentación en Mozambique requiere que la producción, el consumo y la valorización de los saberes sea hecha desde abajo, de manera popular y pública, convirtiéndose en la base de la comprensión de la autodefinition y de la libre determinación de las comunidades. Esta propuesta desafía las diferencias abismales, lo que requiere que sean producidas epistemologías que respeten y representen a la diferencia según

²³ Véase, por ejemplo, Werft (2015).

las experiencias de lucha, evitando las trampas de los estudios superficiales y poco críticos sobre estas diferencias. Es una propuesta epistémica que incluye no solo los derechos de los científicos disidentes dentro de un paradigma dominante, sino también los derechos de las epistemologías alternativas y de los saberes alternativos (Visvanathan, 2003, p. 729). Como nueva gramática global, contrahegemónica, la justicia cognitiva exige, sobre todo, la necesidad urgente de dar visibilidad y espacio de acción a otras formas de conocer y experimentar el mundo, especialmente los saberes marginados y subalternizados (Meneses, 2009b, p. 237). Esta propuesta epistémica también es ontológica, es decir, busca recuperar otros conocimientos, (re)visitar otros circuitos, (re)adquirir otros sentidos, crear espacios para que se escuchen otras voces. En este contexto, traer al debate los saberes de otras culturas representa un deber doble: por un lado, ampliar las posibilidades y condiciones de (re)conocimiento de múltiples sentidos de la dignidad humana, de los saberes y sabores de diferentes comunidades y grupos, y, por otro, (re)aprender a establecer y profundizar la *intertraducibilidad* entre esos saberes, en su diversidad, que es parte de las culturas dinámicas de nuestro mundo.

Referencias

- Adecru. (2017). III Conferência Triangular dos Povos: em declaração, povos afirmam não ao ProSavana. Recuperado de <https://www.farmlandgrab.org/post/view/27595-iii-conferencia-triangular-dos-povos-em-declaracao-povos-afirmam-nao-ao-prosavana>
- Alpers, E. (2014). *The Indian Ocean in world history*. Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Appadurai, A. (1988). How to make a national cuisine: cookbooks in contemporary India. *Contemporary Studies in Society and History*, 30(1), 3-24.
- Appadurai, A. (Ed.). (1991). *La vida social de las cosas*. México, D. F., México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Borras, S. M. Jr., Fig, D. y Suárez, S. M. (2011). The politics of agrofuels and megaland and water deals: insights from the ProCana case, Mozambique. *Review of African Political Economy*, 38, 215-234.
- Bose, C. E. y Kim, M. (Eds.). (2009). *Global gender research: transnational perspectives*. Nueva York, EE. UU.: Routledge.
- Braudel, F. (1984). *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV-XVIII (3 vol.)*. Madrid, España: Alianza.

- Bruna, N. (2019). Land of plenty, land of misery: synergetic resource grabbing in Mozambique. *Land*, 8(8), 1-16.
- Castelo-Branco, C. N., Massingue, N. y Muianga, C. (Eds.). (2015). *Questões sobre o Desenvolvimento Produtivo em Moçambique*. Maputo, Mozambique: IESE (Instituto de Estudos Sociais e Económicos).
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona, España: Tusquets.
- Clark, P. E. (2007). Archiving epistemologies and the narrativity of recipes in Ntozake Shange's "Sassafrass, Cypress & Indigo". *Callaloo*, 30(1), 150-162.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (2010). Etnografia e imaginação histórica. *Proa- Revista de Antropologia e Arte*, 1(2). Recuperado de <https://dash.harvard.edu/bitstream/handle/1/12108657/comaroff.pdf?sequence=3>
- Devereux, S. (2009). Why does famine persist in Africa? *Food Security*, 1(1), 25-35.
- Equipa MMO. (2014). Caril de Camaráo. Recuperado de <https://www.mmo.co.mz/gastronomia/caril-de-camarao>
- Farmlandgrab.org (2018). Campanha reitera sua posição contra o Prosavana em Moçambique. Recuperado de <https://www.farmlandgrab.org/post/view/28236-campanha-reitera-sua-posicao-contra-o-prosavana-em-mocambique>
- Ferguson, P. P. (1998). A cultural field in the making: gastronomy in 19th century France. *American Journal of Sociology*, 104(3), 597-641.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. París, Francia: Gallimard.
- Friends of the Earth International (FOEI). (2012). Gates foundation-led green revolution promotes false solutions to hunger in Africa. Recuperado de <https://www.foei.org/press/archive-by-year/press-2012/gates-foundation-led-green-revolution-promotes-false-solutions-to-hunger-in-africa>
- Gates, B. (2014). Why does hunger still exist in Africa? Recuperado de <https://www.gatesnotes.com/Development/Why-Does-Hunger-Still-Exist-Africas-Table-Day-One>
- Guha, R. (1996). The small voice of history. En S. Amin y D. Chakrabarty (Eds.), *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society* (pp. 1-12). Delhi, India: Oxford University Press.
- Hamilton, C. Y. (2008). *Cuisines of portuguese encounters*. Nueva York, EE. UU.: Hippocrene Books.
- Inglis, D. y Gimlin, D. (Eds.). (2009). *The globalization of food*. Oxford, Inglaterra: Berg.

- Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Konetzke, R. (1946). *El imperio español*. Madrid, España: Ediciones Nueva Época.
- Laporte, D. (2000). *History of shit*. Cambridge, EE. UU.: MIT Press.
- La Vía Campesina (LVC). (s. f.). Declaration of Rights of Peasants - Women and Men. Recuperado de <https://viacampesina.net/downloads/PDF/EN-3.pdf>
- La Vía Campesina (LVC). (1996). *The right to produce and access to land*. Position of La Vía Campesina on food sovereignty presented at the World Food Summit. Roma, Italia.
- La Vía Campesina (LVC). (2007). Declaration of Nyéléni (27 de febrero). Recuperado de <https://viacampesina.org/en/declaration-of-nyi/>
- La Vía Campesina (LVC). (2018). Histórica victoria campesina: la Asamblea General de la ONU adopta la Declaración sobre los Derechos Campesinos, ahora el foco está en su implementación. Recuperado de <https://viacampesina.org/es/historica-victoria-campesina-la-asamblea-general-de-la-onu-adopta-la-declaracion-sobre-los-derechos-campesinos-ahora-el-foco-esta-en-su-implementacion>
- Leong-Salobir, C. (2011). *Food culture in colonial Asia*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Maldonado-Torres, N. (2007). On the coloniality of being. *Cultural Studies*, 21(2), 240-270.
- Matavel, N., Dolores, S. y Cabanelas, V. (2011). *Os senhores da terra. Análise preliminar do fenómeno de usurpação de terra em Moçambique*. Maputo, Mozambique: Justiça Ambiental e UNAC (União Nacional de Camponeses).
- McCann, J. C. (2009). *Stirring the pot: a history of African cuisine*. Athens, EE. UU.: Ohio University Press.
- Meneses, M. P. (2009a). Food, recipes and commodities of empires: Mozambique in the Indian Ocean network. *Oficina do CES*, 335.
- Meneses, M. P. (2009b). Justiça cognitiva. En A. Cattani, J.-L. Laville, L. I. Gaiger y P. Hespanha (Eds.), *Dicionário Internacional da Outra Economia* (pp. 231-236). Coimbra, Portugal: CES, Almedina.
- Meneses, M. P. (2010). O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. *E-cadernos CES*, 7, 68-93.
- Meneses, M. P. (2016). Ampliando las epistemologías del sur a partir de los sabores: diálogos desde los saberes de las mujeres de Mozambique. *Revista Andaluza de Antropología*, 10, 10-28.

- Ministério da Agricultura e Segurança Alimentar (MASA). (2011). Triangular co-operation programme for agricultural development of the tropical savannah in Mozambique (ProSavana). Recuperado de <https://www.prosavana.gov.mz/what-is-prosavana/>
- Mintz, S. W. (2001). Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(47), 30-41.
- Mintz, S. W. y Bois, C. M. du. (2002). The anthropology of food and eating. *Annual Review of Anthropology*, 31, 99-119
- Monjane, B. (2014). Moçambique: Campanha nacional não ao ProSavana é lançada. Recuperado de alice.ces.uc.pt/news/?p=3391
- Mosca, J. (2010). *Políticas agrárias de (em) Moçambique (1975-2009)*. Lisboa, Portugal: Escolar Editora.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of Africa. Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington, EE. UU.: Indiana University Press.
- Não ao ProSavana (2016). Comunicado conjunto e questionamentos da sociedade civil de Moçambique, Brasil e Japão sobre o ProSavana com relação aos documentos do Governo recentemente vazados. Recuperado de <https://www.farmlandgrab.org/post/print/26458>
- Olivier, J. (2013). Receita de caril de camarão. Recuperado de <http://gnt.globo.com/programas/diario-do-olivier/videos/2592163.htm>
- Oriental Consultants. (2012). Key draft planning documents for ProSavana from 2012. Recuperado de <https://www.farmlandgrab.org/post/view/25548-key-draft-planning-documents-for-prosavana-from-2012>
- Pearson, M. (Ed.). (2015). *Trade, circulation, and flow in the Indian Ocean world*. Londres, Inglaterra: Palgrave MacMillan.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial eyes: travel writing and transculturation*. Nueva York, EE. UU.: Routledge.
- Roletta, P. (2004). *Cozinha tradicional de Mozambique*. Lisboa, Portugal: Europa-América.
- Rolingher, L. (2009). *Edible Identities: food, cultural mixing and the making of identities on the Swahili coast* (Tesis doctoral). University of Alberta, Edmonton, Canadá.
- Sampaio, M. F. (2007). *Sabores do Índico: receitas da cozinha moçambicana*. Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim.

- Santos, B. de S. (2004). A critique of lazy reason: against the waste of experience. En I. Wallenstein (Ed.), *The modern world-system in the Long Durée* (pp. 157-197). Boulder, EE. UU.: Paradigm.
- Santos, B. de S. (2010). *Para descolonizar Occidente*. Buenos Aires, Argentina: Clacso, Prometeo Libros.
- Santos, B. de S. (2014). *Epistemologies of the south. Justice against epistemicide*. Boulder, EE. UU.: Paradigm.
- Santos, B. de S. (2018). *The end of the cognitive empire*. Durham, EE. UU.: Duke University Press.
- Santos, B. de S., Meneses, M. P. y Nunes, J. A. (2005). Introdução. Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistémica do mundo. En B. de S. Santos (Ed.), *Semear Outras Soluções: Os Caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivaís* (pp. 25-68). Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Santos, B. de S. y Meneses, M. P. (2014). Introdução. En B. de S. Santos y M. P. Meneses (Eds.), *Epistemologias del Sur* (pp. 7-17). Madrid, España: Akal.
- Sheriff, A. (1987). *Slaves, spices and ivory in Zanzibar*. Londres, Inglaterra: James Currey.
- Simoni, L. V. de. (1821). *Tratado médico sobre clima e enfermidades de Moçambique*. Lisboa, Portugal: Biblioteca Nacional, Res. Cód. 1-26-18-22.
- Trouillot, M. R. (2002). The otherwise modern. Caribbean lessons from the savage slot. En B. M. Knaft (Ed.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies* (pp. 220-237). Bloomington, EE. UU.: Indiana University Press.
- Uaiene, R. (2012). Estrutura, conduta e desempenho da agricultura familiar em Moçambique. En J. Mosca (Ed.), *Contributos para o Debate da Agricultura e do Meio Rural* (pp. 49-67). Maputo, Mozambique: Escolar Editora.
- União Nacional de Camponeses (UNAC) y Via Campesina Africa y Grain. (2012). Mega Projeto Brasileiro Doderá deslocar Milhões de Camponeses em Moçambique. Recuperado de <https://www.grain.org/article/entries/4628-mega-projeto-brasileiro-podera-deslocar-milhoes-de-camponeses-em-mocambique>
- União Nacional de Camponeses (UNAC). (2014). Campanha Nacional Não ao ProSavana. Recuperado de <https://www.farmlandgrab.org/23578>
- Vanda. (2008). Caril de Camarão à Moçambicana. Recuperado de <http://mrdoc2006.blogspot.com/2008/11/caril-de-camaro-moambicana.html>
- Veronez de Sousa, L. (2014). *Experiências de agricultura (peri)urbana coletiva: outras experiências económicas?* (Tesis doctoral). Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal.

- Visvanathan, S. (2003). Convite para uma guerra da ciência. En B. de S. Santos (Ed.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente: 'Um Discurso sobre a Ciência' Revisitado* (pp. 717-734). Porto, Portugal: Afrontamento.
- Werft, M. (2015). 10 “Eco-chefs” blending culture and sustainability into cuisine. Recuperado de <https://www.globalcitizen.org/en/content/10-eco-chefs-blending-culture-and-sustainability-i/>
- Young, S. (1977). Fertility and famine: women’s agricultural history in southern Mozambique. En R. Palmer y N. Parsons (Eds.), *The Roots of Rural Poverty in Southern Africa* (pp. 68-81). Berkeley, EE. UU.: University of California Press.

De las monoculturas a las ecologías: agroecología para la soberanía alimentaria en Brasil

Luciana Buainain Jacob

De la historia sabemos más fácilmente lo que cuentan los opresores. Para las otras versiones tiene que haber esfuerzo, mirada atenta y coraje. Esfuerzo, porque el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado silenciaron brutalmente las narrativas de los grupos que resisten al margen, haciendo ardua la tarea de su visibilización. Mirada atenta, porque los artificios para tal silenciamiento se valen de argumentos que, sobre todo, pretenden desacreditar toda diferencia, confundiendo a los más incautos. Y coraje, porque además de considerar feo lo que no es espejo, el paradigma hegemónico, tanto productivo como científico, masacra epistemológicamente y, a veces, físicamente a quienes enarbolan la diferencia.

La razón indolente que respalda este paradigma, según Boaventura de Sousa Santos (2010, p. 96), se desarrolla con la consolidación del Estado liberal en Europa y América del Norte, las revoluciones industriales y el desarrollo capitalista, y el colonialismo y el imperialismo. La razón indolente se expresa, según Santos, de cuatro formas diferentes:

La razón impotente, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma; la razón arrogante, que no siente necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de demostrar su propia libertad; la razón metonímica, que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se aplica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, lo hace solo para convertirlas en materia prima; y la razón proléptica, que no se aplica a pensar en el futuro, porque juzga que sabe todo al respecto de él y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente. (2010, pp. 95-96)

La primacía de este paradigma y de su razón nos lleva, en diferentes ámbitos, a reducir nuestra capacidad de concebir y comprender la enorme diversidad de experiencias del mundo, disminuyendo también nuestro poder de acción contrahegemónica.

La razón metonímica, en particular, es eficiente en la imposición de la idea de que hay solo una lógica que gobierna el funcionamiento de todo, de tal modo que hace de él un todo hegemónico y, por lo tanto, las partes que podrían ser disonantes son vistas como particularidades. Las consecuencias de esto, para Santos, son principalmente dos.

La primera es que no hay nada fuera del todo que merezca inteligibilidad o credibilidad; la segunda es que ninguna realidad puede ser pensada fuera de la totalidad. Considerando específicamente las expresiones y consecuencias de esta razón buscaremos discutir en este texto cómo el paradigma hegemónico de agricultura que subyace a ella —que hoy se denomina agronegocio— ha sido responsable en los últimos siglos, entre otras consecuencias nefastas, de la pérdida de la soberanía alimentaria de los pueblos. Nuestra discusión girará en torno de la historia y de la realidad brasileñas.

La razón metonímica ha dado lugar a que la única posibilidad creíble de agricultura en Brasil sea constituida a partir de rasgos coloniales y esté imbuida del mito modernizador, que es responsable de graves e irreversibles daños ambientales, del aumento de las diferencias sociales en el campo, de la desaparición de saberes, culturas y cultivos,¹ de la agudización del hambre y de la pérdida de la soberanía alimentaria de los pueblos. Producir como no existentes otras realidades posibles, es decir, hacer que se las considere descalificadas, invisibles, sin credibilidad y subalternas es el mayor artificio de la razón metonímica para garantizar su hegemonía. Esto se da a través de diferentes lógicas de producción de no existencia (Santos, 2010, p. 102), todas unidas por la misma racionalidad de la monocultura y los monocultivos. Así, los procesos que condujeron a la legitimación del agronegocio como científico, avanzado, superior, global y productivo se rigen por cinco lógicas: monocultura del conocimiento, monocultura del tiempo lineal, lógica de la clasificación social, lógica de la escala dominante y lógica productivista.

Como señala Santos (2010, p. 102), la *monocultura del conocimiento* es el modo de producción de no existencia más poderoso. En el caso de la historia de la agricultura y de los pueblos del campo, la transición epistemológica engendrada por el colonialismo cambió el enfoque de la naturaleza que, de una entidad orgánica, viviente, fue convertida en una máquina (Hetch, 1999, p. 15). Para Hetch, lo que ocurrió fue un epistemicidio, producto, en un primer momento, de la muerte de los pueblos colonizados. Con ellos murieron sus cultivos y sistemas de conocimiento. Además de este, otros factores señalados por Hetch como fundamentales para la pérdida del

1 Las palabras *cultura* y *monoculturas*, en portugués, se pueden traducir a español en el sentido de cultura y monoculturas, pero también en el de cultivo y monocultivos. En este texto sobre la soberanía alimentaria es común el doble sentido. [N. de la T.]

conocimiento local fueron la esclavitud, la introducción de las *plantaciones del nuevo mundo*, la erosión cultural y las guerras coloniales. Como la historia de los pueblos colonizados en gran parte fue narrada por los colonizadores, ya fueran cronistas, exploradores o científicos, sus prácticas y saberes frecuentemente fueron traducidos como fantasiosos, folclóricos y socialmente inadecuados.

Este enfoque fue enfatizado posteriormente por el lenguaje científico de la ciencia moderna, con el objetivo de rechazar como superstición cualquier otra forma de conocimiento:

La descalificación social de las formas tradicionales de producción contribuyó a que los cultivos que evolucionaron en estrecha sintonía con condiciones socioambientales locales fueran desorganizados e incluso destruidos, arrebatándoles a las comunidades de productores familiares sus ya limitadas capacidades de gestión autónoma de su propio desarrollo. A la par con el progresivo abandono de las tecnologías y procesos tradicionales de manejo de los ecosistemas, el cuerpo de conocimientos desarrollado localmente para optimizar los recursos locales en el proceso productivo fue gradualmente dilapidado, así como los mismos recursos locales, sobre todo los de la biodiversidad. (Petersen y Almeida, 2004, p. 12)

La monocultura del conocimiento fue abordada en detalle en otro trabajo en proceso de edición. Las demás lógicas descritas por Santos (2010, pp. 103-105) sirvieron y sirven para reducir la diversidad de las formas creíbles de prácticas y saberes relacionados con la agricultura. Así, la *lógica del tiempo lineal* trazó el progreso como meta y la modernización como la única trayectoria posible de la agricultura, mientras que la *lógica productivista* consagró el paquete tecnológico de la Revolución Verde como la salida para acabar con el hambre en la humanidad, a través del monocultivo y del aumento del rendimiento de la productividad agrícola. En otro ámbito, la *lógica de la clasificación social* hizo considerar al campesino como atrasado, al agricultor como un Jeca Tatu² y decretó el fin del campesinado como inexorable. A esta imposición ideológica se sumó la *lógica de la escala dominante*, que fortaleció la globalización y a sus protagonistas, hasta el punto de fragilizar a los grupos campesinos, tanto en términos de la lucha social como en relación con las posibilidades económicas de supervivencia de sus unidades productivas.

Nos parece importante comprender el proceso por el cual el paradigma hegemónico de agricultura en la actualidad —el agronegocio— se impuso y se legitimó por el dominio de la técnica, la ciencia y la política, al mismo tiempo que silenció miles

² Jeca Tatu es un personaje de Monteiro Lobato (1957) que representa al *caipira* idealizado, la imagen del ser destinado al abandono por el Estado, producto de la miseria y del atraso en el campo.

de años de experiencias campesinas sobre sus formas de producir y reproducirse socioculturalmente en el campo.

“La superación de las totalidades homogéneas y excluyentes y de la razón metonímica que las sostiene se obtiene poniendo en duda cada una de las lógicas o modos de producción de ausencia referidos” (Santos, 2010, p. 105). De esta forma, en el presente artículo desarrollaremos el análisis de las ya mencionadas cuatro lógicas de producción de la no existencia, contraponiendo las ecologías de las productividades, las temporalidades, los reconocimientos y las transescalas (Santos, 2010, pp. 108-115). Esto será posible a través de la investigación sobre la articulación del concepto de agroecología con el de soberanía alimentaria, explicitando su significado de transformación social, contrahegemónico y anticapitalista, además de aportar elementos y prácticas concretos de este proceso en Brasil.

El agronegocio como paradigma hegemónico de la agricultura

Así como un cuchillo que sin funda o envoltura se transformara en parte de vuestra anatomía.

JOÃO CABRAL DE MELO NETO, *Un cuchillo solo lámina*

Así como la razón metonímica, el agronegocio, tal como se manifiesta actualmente en Brasil, tiene raíces en el colonialismo, en su perspectiva autoritaria, depredadora, violenta y excluyente. El latifundio, el monocultivo, el énfasis en la exportación de materias primas, la violencia contra los grupos que luchan por la tierra y por el territorio, la destrucción de los ecosistemas, la desaparición de saberes tradicionales, el trabajo esclavo, la producción extensiva, la simplificación del entorno natural son todos elementos constitutivos del actual modelo productivo, que, a pesar de querer hacerse pasar por moderno, reproduce el modelo colonial de explotación de la tierra, de la naturaleza y de los pueblos.

La lógica que se estableció desde el colonialismo sin duda se fortaleció con la Revolución Industrial y con el proceso de modernización de la agricultura. “La industrialización tardía de los países periféricos [...] sometió la agricultura a una ‘modernización conservadora’ en la que el gran capital se alió al latifundio, bajo la égida del Estado” (Silva, 1981, p. 126). José Graziano da Silva designa el proceso a través del cual el capital entró con fuerza en la agricultura como *modernización conservadora* o *modernización dolorosa*, pues las transformaciones que de ahí derivaron permitieron la continuidad de la lógica colonial de explotación de la tierra, de la distribución agraria y del poder oligárquico en el país. Para él, “después de haberse consolidado la hegemonía del capital industrial se desencadena el proceso

de ‘modernización’ de la agricultura brasileña” (Silva, 1981, p. 46). Así, a partir del proceso de desarrollo capitalista brasileño de la posguerra, la agricultura se convierte gradualmente en un sector subordinado a la industria y transformado por ella. Para Romeiro (1998), el modelo *euroamericano* de modernización agrícola se configura como un sistema de producción que hizo viable la difusión a larga escala de la práctica del monocultivo.

Aunque los elementos de producción coloniales que citamos persistan, la modernización de la agricultura trajo transformaciones radicales relacionadas con las bases técnicas de producción agrícola. Eso fue posible, principalmente, a partir de la década de los sesenta, por la ya mencionada consolidación del parque industrial y por la adopción de un *estilo de desarrollo* protagonizado por el Estado brasileño. Además de ello, la fase ascendente conocida como *milagro económico*,³ la expansión del crédito rural subsidiado, la internacionalización del paquete tecnológico de la Revolución Verde, la mejora de los precios internacionales de los productos agrícolas, entre otros factores, han contribuido a cambiar la base tecnológica de la agricultura, la selección de los cultivos agrícolas y los procesos de producción (Martine, 1990, p. 9).

En Brasil, la globalización agroalimentaria y su reproducción a través del concepto de agronegocio son el proyecto hegemónico de agricultura que se estableció principalmente a partir del final de la década de 1980, en un contexto de neoliberalización del capitalismo, con amplio apoyo del Estado, en confluencia con grandes empresas transnacionales. A partir de un proceso de apropiación del término en inglés *agribusiness*, tomado principalmente de manos de la entonces creada Asociación Brasileira de Agrobusiness (ABAG), representante de las organizaciones empresariales del país y formada por grandes empresas, el uso del término buscó generar una visión del sector empresarial rural como moderno, tecnificado y eficiente, ampliando el contexto ideológico favorable para la implementación del modelo estadounidense de agricultura (Sauer, 2008, pp. 14-20).

Un elemento fundamental de este paquete tecnológico fue la intensificación del uso de agrotóxicos en la agricultura. El Estado brasileño actuó históricamente de forma crucial para incentivar y popularizar el uso de agrotóxicos en el país. El lanzamiento del Programa Nacional de Pesticidas Agrícolas (PNDA), en 1975, trajo consigo una inversión pública masiva en la institución del parque industrial y en recursos financieros, tanto para la creación de empresas nacionales como para el establecimiento en el país de subsidiarias de transnacionales de insumos agrícolas.

3 El periodo 1968-1973 es conocido como *milagro económico* brasileño, debido a las extraordinarias tasas de crecimiento del producto interno bruto (PIB) verificadas entonces. Este crecimiento excepcional de la economía tuvo origen en las medidas tomadas en el primer periodo del régimen autoritario, según el estudio de Veloso, Villela y Giambiagi (2008).

Antes de eso, el Sistema Nacional de Crédito Rural (SNCR), creado en 1965, vinculó la adquisición de un crédito agrícola a la obligación para los agricultores de comprar insumos químicos. Las exenciones fiscales y tributarias concedidas hasta hoy al comercio de agrotóxicos fueron factores muy importantes en la imposición cultural de este tipo de insumo como una de las caras de la Revolución Verde, que entonces se llevaba a cabo en el país (Porto y Soares, 2012, p. 19). Según Porto y Soares, la política de subsidios contribuyó al uso indiscriminado de agrotóxicos, que pasaron a ser utilizados no solo por los agricultores capitalizados, sino también “por productores familiares obligados y empujados a adquirir ese ‘paquete tecnológico’ de una forma pasiva y sistemáticamente descontrolada” (Porto y Soares, 2012, p. 20). Para hacerse una idea de la dimensión del asunto, el uso de herbicidas aumentó el 540 % entre 1978 y 1998, según los autores. A pesar de la disminución del volumen del crédito agrícola en la década de 1990, el consumo de agrotóxicos continuó subiendo, impulsado por la estabilidad de la moneda, la titulación de las deudas, la gran quiebra de la zafra americana de 1994, el *marketing* agresivo y la financiación realizada por las propias empresas productoras de agrotóxicos.

Por un lado, el proceso de modernización de la agricultura brasileña tenía el propósito de elevar la complejidad técnica en las unidades productivas; por otro lado, afianzó la subordinación del sector a los intereses del capital industrial y financiero (Silva, 1981). En ambos sentidos, lo que se pudo observar a partir de aquel momento fue la intensificación de la reducción de la diversificación de los modos de producción en el campo y de la soberanía alimentaria de los campesinos y campesinas, indígenas, extractivistas, *quilombolas* y de aquellos y aquellas que luchan por la tierra y por el territorio. Para Almeida (2009, pp. 39-40), el contenido ideológico de la modernidad en la agricultura incluyó cinco conceptos: el concepto de crecimiento, o de fin del atraso; la idea de desarrollo económico; el fin de la autonomía técnica, económica y cultural; el fin de la polivalencia, asociado al triple movimiento de especialización de la producción, de la dependencia de la producción agrícola *à montante* e *à jusante* y de interrelación con la sociedad global; y la aparición de un nuevo tipo de agricultor, individualista, competitivo, que cuestiona la concepción orgánica de la vida social propia de la racionalidad tradicional. “Como consecuencia de este modo de desarrollo, descrito como ‘moderno’ o ‘avanzado’ por la literatura, la diversidad y la diferenciación de las formas de producción son consideradas como obstáculos para el desarrollo en el eje de la tradición de la modernidad” (Almeida, 2009, p. 42). Para la autora, esta tesis justificaba el aporte técnico financiero y político para las unidades productivas consideradas más *avanzadas*, mientras que incentivaba la eliminación de las más *atrasadas*. “El éxodo rural pasa a ser admitido como inexorable —e incluso necesario— para permitirles a los más ‘dinámicos’ desarrollarse en buenas condiciones” (Almeida, 2009, p. 42).

Este proyecto de desarrollo, desde el inicio de este siglo, ha adquirido proporciones cada vez mayores, a medida que se amplía el dominio de las corporaciones agroindustriales y su poder y alcance global, en lo que tiene que ver con el control de insumos agrícolas, como los organismos genéticamente modificados (OGM), fertilizantes químicos y agrotóxicos (ETC Group, 2013). “La globalización agroalimentaria tiende a marginar y destruir los sistemas agropecuarios campesinos y familiares locales, debilitando los mecanismos de integración sociocultural en las zonas rurales, mientras agudiza la crisis ecológica global” (Sevilla Guzmán, 2010, p. 194). Para Sevilla Guzmán, esta cara de la globalización, que se acentuó al final del siglo pasado y al inicio de este, implica una profundización del modelo tecnológico de la Revolución Verde, junto con el creciente carácter productivista internacional y la incorporación de nuevos elementos, como, por ejemplo, las semillas transgénicas y nuevas técnicas de manejo que no requieren de mano de obra. Además, el proceso intensivo de fusiones y adquisiciones de empresas, estimulado por la creciente financiarización de la economía, consolidó el poder de los gigantes alimentarios propietarios de marcas globales que moldean y orientan la reestructuración de los demás sectores del sistema agroalimentario (Sevilla Guzmán, 2010).

La hegemonía del agronegocio en Brasil ha sido posible, en buena medida, por la difusión y uso indiscriminado de una serie de tecnologías cuya liberación prescinde de estudios profundos, debates y participación social que evalúen sus efectos ambientales, sociales, económicos y culturales, además de los daños para la salud humana. La aprobación poco cuidadosa del cultivo de transgénicos en el país se configura como uno de los ejemplos más concretos de imposición tecnológica, y tiene como resultado la degradación de los recursos naturales y la amenaza de la soberanía alimentaria. La primera aprobación del cultivo de OGM en Brasil fue en 2003, después de la introducción ilegal de soya transgénica en el país. Bajo la presión del hecho consumado y de grupos representantes de las grandes corporaciones del área de semillas y pesticidas, fue promulgada en 2005 la Ley de Bioseguridad (L. 11.105 de 2005), que logró la liberación de uso de OGM, ya que fue aprobada por la Comisión Técnica Nacional de Bioseguridad (CTNBio).⁴ Desde su creación,

⁴ La soya transgénica, hasta entonces prohibida en Brasil, fue introducida y plantada ilegalmente por agricultores del sur del país, al final de la década de los noventa. Una fuerte presión por parte de Monsanto, del Gobierno de Río Grande del Sur y de los agricultores que plantaron ilegalmente la soya transgénica forzó al Gobierno federal a resolver el asunto. El 26 de marzo de 2003, el Gobierno federal, mediante dos medidas transitorias, autorizó el uso comercial de la soya transgénica cultivada ilegalmente en alimentos para consumo humano y animal en el mercado doméstico e internacional. Después de un periodo de intensa discusión parlamentaria y de una vigorosa oposición por parte de la sociedad civil, en marzo de 2005 fue sancionada la Ley de Bioseguridad (L. 11.105 de 24/03/2005), que reglamenta definitivamente el cultivo y la comercialización de las variedades

se constata que hasta hoy no se ha negado ninguna solicitud de liberación de OGM formulada por empresas nacionales y transnacionales. Son intensos, sin embargo, los enfrentamientos que ocurren dentro de la CTNBio: hay informes de desacuerdos entre sus miembros, aunque prevalece la influencia enorme de los representantes de los intereses de las empresas proponentes, además de las denuncias que se vienen haciendo sistemáticamente acerca de la indiscriminada liberación de transgénicos (Jacob y Pérez-Cassarino, 2013).

Son varios los aspectos del agronegocio que violentan el campo brasileño hoy en día: la especulación económica en torno de la tierra y la concentración de tierras, el avance de las fronteras agrícolas y la deforestación, las grandes compañías mineras y energéticas —que provocan desplazamientos de poblaciones—, la desarticulación de las dinámicas sociales locales, los impactos ambientales desastrosos, la reducción del autoconsumo, el predominio de los organismos transgénicos, las ventas asociadas de semillas transgénicas y agrotóxicos, el control del mercado por parte de las grandes corporaciones transnacionales, la violencia de grandes propietarios rurales contra poblaciones campesinas, la desvalorización del trabajo de la mujer rural, la apropiación del Congreso Nacional por parte del grupo político de la bancada ruralista,⁵ las políticas de gobierno de apoyo al agronegocio —incluida la renegociación constante de sus deudas—, la relación de las grandes empresas con las universidades y los institutos de investigación, la expulsión de las familias agrícolas del campo, la élite oligárquica que todavía está en el poder, entre otros muchos y no menos importantes aspectos. Estas son, al mismo tiempo, las consecuencias de este modelo de agricultura y sus estrategias para garantizar que se considere como el único modelo posible.

La agroecología como crítica de la razón metonímica

A pesar de la fuerza empleada por la razón metonímica para imponer el modelo del agronegocio, las prácticas de una agricultura en armonía con los procesos ecológicos y culturales tradicionales persistieron con el pasar del tiempo. Hetch (1999, p. 5) atribuye esta persistencia al conocimiento agronómico descentralizado y desarrollado localmente. Este conocimiento local, a través de procesos específicos en diferentes partes del mundo y de acuerdo con sus contextos, interactuó en el siglo pasado

transgénicas. El texto aprobado afirma que toda empresa que desee plantar o comercializar una variedad transgénica necesita presentar una solicitud a la CTNBio, que deberá emitir su concepto, y, en el caso de que sea favorable a la liberación, será confirmado o rechazado por el Consejo Nacional de Bioseguridad (CNBS), compuesto por nueve ministros y un secretario especial.

5 Es la mayor bancada del Congreso Nacional. Bajo el nombre de Frente Parlamentario Agropecuario, defiende los intereses de los grandes propietarios rurales en Brasil.

con conocimientos científicos de diferentes áreas. De esta interacción inicial surgió entonces la agroecología como un campo de conocimiento científico (Altieri, 1999; Gliessman, 2000; Caporal, 2009).

La agroecología surgió como un conjunto de conocimientos, técnicas y saberes que incorporan principios ecológicos y valores culturales a las prácticas agrícolas que, con el tiempo, fueron desecologizadas y desculturalizadas por la capitalización y tecnificación de la agricultura. (Leff, 2001, p. 42)

Algunos autores se centraron de forma profunda en los orígenes del concepto de agroecología.⁶ Según ellos, el uso del término agroecología data de la década de 1920, de los primeros diálogos entre la ecología, la agronomía, la zoología, la botánica y la fisiología de las plantas. La epistemología de la agroecología está compuesta, en su génesis, por la idea de la aplicación de conocimientos ecológicos a la agricultura. La ampliación y expansión del concepto en la segunda mitad del siglo pasado se debió, en gran medida, a la introducción de la idea de agroecosistema por parte de Eugene Odum, en la década de 1970 (Altieri, 1995, p. 19), y al aumento de las preocupaciones ecológicas y ambientales, en la década de 1980. El concepto y su epistemología fueron adoptando, con el paso del tiempo, diferentes planteamientos de acuerdo con las especificidades de los contextos en los que se desarrollaron.

El trabajo de Luzzi (2007) analiza la historia del debate agroecológico en Brasil, abordando su surgimiento y evolución desde la perspectiva de diferentes autores sociales. La autora afirma que el tema de la agroecología surgió en el país al final de la década de 1970, debido, principalmente, a la crisis general de la economía que hizo evidentes los altos costos de las tecnologías modernas y sus consecuencias sociales y ambientales. Las primeras críticas fueron tejidas por algunos intelectuales que habían entrado en contacto con movimientos que cuestionaban el modelo hegemónico fuera de Brasil y que a través de sus publicaciones comenzaron a influir en el debate nacional. Los ingenieros agrónomos acogieron estas inquietudes, dando inicio a un movimiento de protesta contra el patrón tecnológico dominante, conocido como *movimiento de agricultura alternativa* (Luzzi, 2007, p. 155).

Los contextos y espacios en los que se desarrolló la idea de agroecología en Brasil dieron lugar al establecimiento de procesos dialógicos entre intelectuales, activistas, campesinos y campesinas —y sus organizaciones—, representantes de los gobiernos, técnicos de organizaciones no gubernamentales, entre otros sujetos. La creación del concepto de agroecología, no exenta de conflictos de perspectivas y enfoques, se ha

⁶ Véase Gliessman (2000), Wezel, Bellon, Dore, Francis, Vallod y David (2009), Altieri (1999) y Caporal (2009).

delineado a partir de un proceso en el que diferentes saberes y prácticas, desde contextos y puntos de vista plurales, fueron puestos en diálogo, en particular, el conocimiento científico y otros saberes. Además de optar por no limitar la agroecología a un grupo de técnicas, una disciplina científica o un movimiento social, a nuestro parecer, aquella está basada en elementos de lo que Boaventura de Sousa Santos vino a llamar *ecología de saberes*:

La ecología de saberes es un conjunto de epistemologías contrahegemónicas, que parten de la posibilidad de la diversidad de la globalización, y pretenden contribuir a darles credibilidad y a fortalecerlas. Parten de dos supuestos: 1) no hay epistemologías neutrales y las que dicen serlo son las menos neutrales; 2) la reflexión epistemológica no debe centrarse en los conocimientos en abstracto, sino en las prácticas de conocimiento y en sus impactos en otras prácticas sociales. (Santos, 2010, p. 154)

Para Leff (2002), los saberes y prácticas agroecológicos

no se unifican en torno a una ciencia: las condiciones históricas de su producción se articulan en diferentes niveles de producción teórica y de acción política, que allanan el camino para la aplicación de sus métodos y la implementación de sus propuestas. Los saberes agroecológicos se forjan en la interacción entre las cosmovisiones, teorías y prácticas. (Leff, 2001, p. 37)

Según este autor, la agroecología hibrida una constelación de múltiples saberes y conocimientos, y su coherencia depende de la articulación en torno a un nuevo paradigma productivo.

La agroecología, en nuestra opinión, es una racionalidad que impulsa un sistema agroalimentario contrahegemónico. Por lo tanto, para oponerse radicalmente al paradigma de la agricultura industrial capitalista, no puede ser considerada por la misma razón que lo fundó. No tendrá, tampoco, las condiciones para promover transformaciones sociales profundas si fuera creada al margen del contexto y de los grupos históricamente silenciados y que más sufren las consecuencias nefastas de la crisis de la modernidad.

La epistemología de la agroecología se constituye, en Brasil, no como una síntesis de conocimientos de diferentes grupos sociales, ni a partir de la jerarquía entre ellos, sino como un campo de diálogo sobre saberes, prácticas y experiencias sociales concretas. Por este motivo, caracterizamos la agroecología como una expresión de la

razón cosmopolita (Santos, 2010, p. 94) que se opone radicalmente al agronegocio como expresión de la razón metonímica.⁷

Saberes, prácticas y luchas: la agroecología y la soberanía alimentaria

La globalización agroalimentaria (Sevilla Guzmán, 2010, p. 192) es una de las caras de la globalización en la actualidad —tal vez su cara más exitosa—. Santos (2010, p. 194) llama globalización a los conjuntos de relaciones sociales, de modo que hay *globalizaciones*, en plural. A menudo, “el discurso de la globalización es la historia de los vencedores contada por ellos” (Santos, 2010, p. 195). De esta forma, Santos define globalización hegemónica “como el proceso a través del cual un determinado fenómeno o entidad local logra difundirse globalmente y, al hacerlo, adquiere la capacidad de designar un fenómeno o una entidad rival como local” (2010, p. 195). Cuando hablamos de agricultura, el modelo de desarrollo que expresa el agronegocio se constituye como la globalización que venció a costa de la desacreditación de otros conjuntos de relaciones sociales, sobre todo de aquellos que involucran al campesinado, llamándolos localismos. Sin embargo, en todo el mundo los procesos hegemónicos de exclusión están siendo confrontados por procesos de resistencia. Estos procesos, según Santos, son iniciativas populares de organizaciones locales articuladas en redes de solidaridad nacional, “que reaccionan contra la exclusión social, abriendo espacios a la participación democrática, a la construcción de la comunidad, a alternativas contra formas dominantes de desarrollo y de conocimiento y, en suma, a nuevas formas de inclusión social” (Santos, 2010, pp. 196-197).

La lucha campesina por la soberanía alimentaria es una expresión de la globalización contrahegemónica. La noción de soberanía alimentaria fue divulgada por primera vez en 1996 por La Vía Campesina (LVC), durante la Conferencia Mundial de Alimentación, en Roma. LVC es un movimiento internacional, creado en 1993, que reúne a campesinos agricultores pequeños y medianos, sin tierra, mujeres campesinas, indígenas, migrantes y trabajadores rurales de todo el mundo, y que defiende la agricultura sostenible en pequeña escala como una forma de promover la justicia

⁷ Santos (2002, 2010) introduce la idea de la construcción de una razón cosmopolita alternativa a la racionalidad indolente y, más específicamente, a lo que él llama razón metonímica. La razón cosmopolita, para Santos, tiene la responsabilidad de crear el espacio-tiempo necesario para conocer y valorar la pluralidad de la experiencia social que está en curso en el mundo de hoy y, así, evitar el desperdicio de la experiencia que tiene lugar en la actualidad. Desde el punto de vista sociológico, propone tres instrumentos para lograrlo: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias y la traducción.

social y la dignidad. El movimiento se opone con firmeza a las grandes corporaciones transnacionales que están vinculadas con el paradigma dominante de la agricultura. LVC congrega a 164 organizaciones locales y nacionales en 79 países de África, Asia, Europa y las Américas. En total, representa a cerca de 200 millones de agricultores. Es un movimiento autónomo, pluralista y multicultural, independiente de cualquier tipo de filiación política o económica (LVC, s. f.).

En el contexto actual, para LVC la soberanía alimentaria significa el derecho de los pueblos, las comunidades y los países a definir sus propias políticas sobre la agricultura, el trabajo, la pesca, la alimentación y la tierra, que sean ecológica, social, económica y culturalmente adecuadas a sus circunstancias específicas. Esto incluye el derecho a alimentarse y a producir sus alimentos, lo que significa que todas las personas tienen derecho a una alimentación saludable, rica y culturalmente apropiada, así como a los recursos de producción alimentaria y a la capacidad de sostenerse a sí mismas y a sus sociedades.

Basada en el concepto de soberanía alimentaria, LVC propone un modelo de agricultura que se opone radicalmente al agronegocio. Según Desmarais (2007), el modelo alternativo de LVC no es un rechazo de la modernidad o de la tecnología. Es una propuesta que conecta los aspectos tradicionales y locales del saber campesino con los saberes científicos, en los contextos en donde las poblaciones directamente relacionadas lo consideran apropiado. Para Desmarais (2007), LVC busca un modelo que pueda unir la ciencia con el conocimiento tradicional y mejorar las condiciones de vida de la población. La soberanía alimentaria, desde la perspectiva asumida, conlleva la garantía de los derechos de uso, de gestión de la tierra y del territorio, del agua, de las semillas y de la biodiversidad; la valoración de los saberes y prácticas locales; el énfasis en las cadenas cortas de producción; el cuidado de la naturaleza y la sostenibilidad de los agrosistemas; la capacidad de los pueblos para definir sus propios sistemas alimentarios y agrícolas; y la solidaridad cosmopolita entre los grupos sociales que luchan por la dignidad y la justicia social en el campo. La coordinadora general de LVC, Elizabeth Mpofu, en un discurso reciente que dio en la conferencia sobre Soberanía Alimentaria: un Diálogo Crítico (2014), en Yale, señaló como pilares de la soberanía alimentaria la defensa de los territorios y la reforma agraria, junto con la agroecología y los sistemas alimentarios locales.

Las relaciones coloniales que dominaron siempre el campo brasileño no solo despojaron a los pueblos campesinos del derecho de elegir políticas y estrategias alimentarias, sino que su misma imposición fue hecha con base en la ruptura violenta de los pueblos con su historia —tanto de los pueblos originarios como de los que vinieron a Brasil esclavizados, e incluso de los inmigrantes, posteriormente—. La conformación del campesinado brasileño fue siempre esencialmente una lucha por el derecho a la soberanía alimentaria forjado en la resistencia contra el colonialismo, a través de

pugnas por el espacio y el reconocimiento, por la resistencia contra su destrucción y por el protagonismo en sus procesos sociales. Pese a toda la historia de violaciones y, también, a causa de ellas:

Las poblaciones marginalizadas del campo nunca expresaron una postura pasiva frente a los graves procesos de privación de derechos fundamentales que históricamente tuvieron que enfrentar, como lo demuestra la reiteración, a través de los siglos y en diferentes regiones del país, de revueltas e insurrecciones populares. (Petersen y Almeida, 2004, p. 2)

La estrecha relación epistemológica entre soberanía alimentaria y agroecología se expresa tanto en las luchas de diversos sujetos que dirigen procesos descentralizados de experimentación social en el campo, en diversas regiones de Brasil, orientados por dinámicas locales de creatividad e innovación, como en la articulación política y la sensibilización de la sociedad. Por un lado, ambas caras de esta lucha se consolidan a través de la valoración de los contextos y culturas locales; por otro, la actuación de organizaciones no gubernamentales, instituciones representativas y movimientos sociales amplía gradualmente su poder articulado de acción. Estos dos factores combinados generan el ambiente propicio para que tanto la soberanía alimentaria como la agroecología, propuestas emergentes del final del último siglo, resuenen como prácticas y saberes fortalecedores de la lucha social.

Las nociones de soberanía alimentaria y agroecología están presentes en los movimientos sociales ligados a LVC en Brasil como una bandera de lucha o como una forma de enarbolar otras banderas, en particular en el Movimiento de Mujeres Campesinas (MMC), el Movimiento de los Damnificados por Represas (MAB), el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) y el Movimiento de los Pequeños Agricultores (MPA). Pero, como señala Marques, “la defensa de la soberanía alimentaria no se limita a las organizaciones cercanas a La Vía Campesina” (2010, p. 82). El papel de la Articulación Nacional de la Agroecología (ANA) como expresión organizada del campo agroecológico, concebida como una red de redes y de organizaciones, es sumamente significativo para la confluencia de voluntades colectivas para fortalecer y ampliar los caminos de la agroecología en el país (Gomes de Almeida, 2009, p. 78).

Los Encuentros Nacionales de Agroecología (ENA), articulados por la ANA, son espacios de movilización, diálogo, voz e identificación de las experiencias agroecológicas de prácticamente todos los territorios brasileños. Regionalmente, las experiencias se han articulado en redes, en las diversas partes del país. Además de la pluralidad de experiencias que comparten los principios de soberanía alimentaria y la agroecología, y que tienen lugar a escala local y se articulan en redes, la lucha social ha estallado también a otras escalas y dimensiones, las cuales calificaremos a

continuación, sin la pretensión de hacer un estudio exhaustivo, sino más bien con el objetivo de visibilizar la articulación en torno a estas propuestas.

Los acuerdos institucionales que propician el debate entre el Gobierno y la sociedad civil son relativamente recientes en Brasil y se configuran principalmente como consejos nacionales, estatales y municipales. El Consejo Nacional de Seguridad Alimentaria y Nutricional (Consea) ha desempeñado un papel muy importante en la formulación y acompañamiento de políticas públicas y en la representación de luchas contra la exclusión social y por la soberanía alimentaria. Otra manifestación de estos espacios son los foros de la sociedad civil. En el ámbito de la soberanía alimentaria, es notable la articulación de personas, organizaciones, redes, movimientos sociales e instituciones de investigación en la lucha por el derecho humano a la alimentación, protagonizada por el Foro Brasileño de Soberanía y Seguridad Alimentaria y Nutricional (FBSSAN). En otra vía, y a través de estrategias distintas, las amplias campañas de sensibilización han desempeñado un papel relevante, sobre todo en la conexión entre la población rural y la urbana. La Campaña Permanente Contra los Agrotóxicos y por la Vida tiene como objetivo sensibilizar a la población acerca de los riesgos que representan los agrotóxicos y, a partir de ahí, tomar medidas para frenar su uso en Brasil. La campaña se constituyó gracias a la amplia adhesión de más de 100 grupos de todo el país, como foros, universidades, movimientos sociales del campo, articulaciones, redes, organizaciones no gubernamentales, sindicatos y otros. Con base en el poder de convocatoria de las luchas en diferentes ámbitos, y a través de la sensibilización promovida, el tema de los agrotóxicos se hizo ampliamente visible en la sociedad durante los últimos años en Brasil. La asociación Agricultura Familiar y Agroecología (AS-PTA) desarrolló una campaña de impacto llamada Brasil Libre de Transgénicos y Agrotóxicos. Desde 1999, la AS-PTA publica semanalmente el boletín *Por un Brasil Libre de Transgénicos*, que recoge, desde un punto de vista independiente, la situación de Brasil y de otros países en relación con los organismos transgénicos. La lucha por la soberanía alimentaria y la agroecología ha sido progresivamente dirigida por los movimientos feministas. El principal movimiento de articulación de las mujeres para la lucha por la soberanía alimentaria en Brasil es el MMC:

El MMC [...] hace parte de los procesos de cuestionamiento de las estructuras patriarcales y capitalistas con una fuerte presencia en el medio rural brasileño. [...] reafirma el modelo de agricultura campesina en la lucha por la preservación de la tierra y de la vida, a partir de la autoorganización de las mujeres. (Jalil, 2009, p. 9)

MMC está articulado en casi todo el Brasil y actúa en compañía de diversos movimientos sociales de mujeres y mixtos, rurales y urbanos, de alcance nacional e internacional, y es el único movimiento feminista en Brasil que hace parte de LVC. Otros movimientos significativos de la lucha feminista en el campo brasileño son la Marcha de las Margaritas y la Marcha Mundial de las Mujeres (MMM), que han actuado con fuerza en pro de la agroecología, sobre todo en los campos político y de movilización social. Otros diversos espacios de luchas feministas, sean académicos o de investigación, han contribuido al fortalecimiento de esta dimensión en las epistemologías o luchas sociales que articulan la soberanía alimentaria y la agroecología en los últimos tiempos, aunque esta tarea encuentre todavía —en los espacios en donde se debate la agroecología— resistencias y conflictos que deben ser superados.

En este horizonte contrahegemónico compartido, hay elementos comunes en los cuales se basan tanto la agroecología como la soberanía alimentaria. Hay, en la relación entre estas dos propuestas, manifestaciones de las cinco ecologías enunciadas por Santos (2010, pp. 106-115). La reconstrucción de la agricultura en oposición a la razón del agronegocio es posible a partir de las ecologías de los saberes, de las productividades, de las temporalidades, de las transescalas y de los reconocimientos.

La agroecología se alinea con la *ecología de saberes*, ya que “busca darle coherencia al saber propositivo. Se trata de una ecología porque se basa en el reconocimiento de la pluralidad de saberes heterogéneos, de la autonomía de cada uno de ellos y de su articulación sistémica, dinámica y horizontal” (Santos, 2010, p. 157). La *ecología de las productividades* amplía las posibles formas de hacer agricultura, partiendo de la sociobiodiversidad como base para la construcción de agroecosistemas sostenibles. La *ecología de las temporalidades* rompe con la lógica lineal del progreso, reconociendo tanto la importancia de los conocimientos agrícolas tradicionales como la legitimidad de la simultaneidad de diferentes saberes en diferentes culturas. La *ecología de las transescalas* requiere una poderosa organización social en redes, que van de lo local a lo global, fundamentadas en la autonomía y que estimulan, más allá de la lucha política, el establecimiento de cadenas cortas de producción y comercialización, así como invitan a consolidar formas de economía solidaria. Finalmente, la *ecología de los reconocimientos* valora al campesino y a la campesina y busca su relación cercana y saludable con otros grupos sociales y con consumidoras y consumidores urbanos.

Las ecologías se pueden expresar a partir de cinco principios que formulamos a continuación y que están presentes en la articulación entre los conceptos de agroecología y de soberanía alimentaria. Los principios no se corresponden linealmente con las ecologías, sino que interactúan con sus múltiples dominios para conformarse como elementos presentes en las epistemologías y luchas sociales por la agroecología y la soberanía alimentaria.

Autonomía

La configuración de los conceptos de agroecología y de soberanía alimentaria como contrarios a la globalización neoliberal y a la agricultura capitalista presupone la búsqueda de la independencia a nivel de los insumos necesarios para la producción, de los grandes mercados y sistemas de comercialización, de las patentes de semillas y otras formas de vida, y de la toma de decisión de los sistemas de producción. De acuerdo con Van der Ploeg (2008), la agroecología puede ser el hilo que conduce a los campesinos y a las campesinas a la autonomía en relación con los mercados de insumos y de crédito, al tiempo que mejora sus condiciones productivas. Este proceso establece un camino —que el autor llama recampesinización— que parte desde la dependencia hacia una autonomía relativa, es decir, desde los agricultores y agricultoras totalmente dependientes del sistema hegemónico de agricultura hacia la condición campesina. Van der Ploeg (2008, p. 23) señala la autonomía como el aspecto central en la caracterización de una condición campesina.

Agroecosistemas tradicionales

Aunque exista una enorme pluralidad de agroecosistemas tradicionales en diferentes regiones del mundo, incorporados a culturas diversas y desarrollados por grupos sociales completamente distintos, tales sistemas presentan rasgos comunes sobresalientes, de acuerdo con Altieri y Toledo (2011, p. 591). Nos parece que, epistemológicamente, tanto la soberanía alimentaria como la agroecología comparten algunos de estos rasgos comunes —propuestos por los autores—, que provienen de los sistemas tradicionales de agricultura: altos niveles de biodiversidad; sistemas ingeniosos y tecnologías de manejo del paisaje, de la tierra y de los recursos hídricos y de conservación ambiental que pueden ser usados para mejorar la gestión de los agroecosistemas; sistemas agrícolas diversificados, que contribuyen a los medios de subsistencia y a la seguridad alimentaria local y nacional; agroecosistemas resistentes y robustos para lidiar con trastornos y cambios (humanos y ambientales), minimizando el riesgo de vulnerabilidad; agroecosistemas alimentados por sistemas tradicionales de conocimiento y por innovaciones y tecnologías de los grupos sociales locales; e instituciones socioculturales reguladas por sólidos valores culturales y formas colectivas de organización social, que incluyen disposiciones normativas para acceder a los recursos e intercambiar beneficios, sistemas de valores, rituales, entre otros. La valoración de las prácticas locales y tradicionales sobresale como punto central de este principio convergente (los agroecosistemas tradicionales).

Sostenibilidad de los agroecosistemas

Los movimientos campesinos han diseñado su propuesta productiva con base en una agricultura sostenible (LVC, 2011), fundamentada, principalmente, en los principios agroecológicos propuestos por Altieri (2002, pp. 1-24): estímulo al reciclaje de biomasa; optimización de la disponibilidad de nutrientes y equilibrio entre su flujo; garantía de condiciones favorables del suelo para el crecimiento de las plantas; manejo de la materia orgánica, de la cobertura vegetal y de la actividad biótica del suelo; minimización de las pérdidas de energía solar, de aire y de agua, adecuando el manejo al microclima local y aumentando las coberturas para favorecer el curso del agua y el manejo del suelo; diversificación del agroecosistema en el tiempo y el espacio, y en cuanto a las especies y al punto de vista genético; y fomento a las interacciones y sinergias biológicas benéficas entre los componentes de la agrobiodiversidad, para promover procesos y servicios ecológicos clave.

Metodologías basadas en la solidaridad

Las metodologías solidarias, horizontales y dialógicas son el hilo conductor de las dinámicas creativas de construcción de conocimiento e innovación entre campesinos y campesinas que luchan por la soberanía alimentaria desde una perspectiva agroecológica. El diálogo de saberes (Leff, 2001), en el contexto de LVC, por ejemplo,

ha sido un gran diálogo sobre las ausencias de la monocultura dominante de ideas. A través del proceso de diálogo de saberes, La Vía Campesina ha sido capaz de evitar la fragmentación y crear marcos emergentes de movilización como la soberanía alimentaria, construir su propia visión de la evolución de la agroecología, además de generar procesos territoriales [...] para diseminar prácticas de producción agroecológicas. (Martínez-Torres y Rosset, 2014, p. 16)

Diversos movimientos han enfocado sus acciones según la metodología *campesino a campesino* (Rosset y Martínez-Torres, 2013; Sosa, Jaime, Jozano y Rosset, 2010). Metodologías como el diagnóstico rápido y participativo en agroecosistemas (Weid, 1997; Petersen, 1999), agricultores experimentadores (Chambers, Richards y Box, 1990), intercambio de semillas criollas (Londres, 2012) y campañas agroforestales (Garrote, Amador, Pinho, Peneireiro y Marcon, 2002) han sido empleadas con éxito en Brasil. La creación y fortalecimiento de redes de campesinos y campesinas y sus organizaciones, en otra dirección, es el camino a través del cual se ha avanzado hacia una globalización contrahegemónica de las luchas. Las articulaciones globales de confluencia de movimientos, redes y organizaciones internacionales, como LVC, y nacionales, como la ANA, en Brasil, han mostrado ser espacios descentralizados y

autónomos para la formulación de estrategias, para el intercambio de saberes y prácticas, y para la imaginación colectiva de otro mundo posible.

Descolonialidad

Teniendo en cuenta que “el fin del colonialismo en tanto relación política no acarreo el fin del colonialismo en cuanto relación social, en cuanto mentalidad y forma de sociabilidad autoritaria y discriminatoria” (Santos, 2010, p. 28), la agroecología y la soberanía alimentaria parten del principio de descolonización de prácticas, saberes y relaciones en el campo y en la agricultura. Cualquier perspectiva que no tenga en cuenta el impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones modernas de poder no solo está incompleta, sino que está alineada con el paradigma hegemónico de agricultura (Quijano, 1999; Mignolo, 2000). Por consiguiente, de cierto modo, todos los principios anteriores están imbuidos de una perspectiva descolonizadora, que lucha contra el modo como históricamente se ha afirmado la diferencia epistemológica, afianzándose la relación entre la dominación económica, política y cultural, y la dominación epistemológica, traducida, por un lado, en la jerarquía de los saberes y, por otro, en la negación de la diversidad (Santos y Meneses, 2010).

Tejiendo el mañana: las posibilidades de un sistema agroalimentario contrahegemónico

La globalización de los sistemas agroalimentarios puede ser analizada a partir de los modos de producción de la globalización, propuestos por Santos (2002). Esta perspectiva, dado que es hegemónica, se compone de *localismos globalizados* y *globalismos localizados* (Santos, 2002a, p. 65). Siendo localismo globalizado “el proceso por el cual determinado fenómeno local es globalizado con éxito”, podemos decir que el modo de producción impuesto por la Revolución Verde, que comenzó en Estados Unidos de América, asumió desde mediados del siglo xx un carácter global. En Brasil encontró un campo fértil y simbólico donde echar raíces, literalmente: un país en donde, por un lado, la colonialidad del poder era fundamental —en gran parte protagonizada por la élite agraria— y la dictadura en cuanto régimen político había sido recién instaurada; y, por otro lado, con un contexto en el que los campesinos y campesinas se fortalecían, movilizándose en torno al aumento de la productividad de las tierras a través de la reforma agraria. La opción del Estado fue obviamente el primer camino, ofreciendo todas las condiciones ideológicas y económicas para que la modernización de la agricultura se adentrara en el país, ganando estatus universal y excluyendo las diferencias alternativas.

Trabajando en conjunto con esta forma de globalización, el globalismo localizado consiste en el “impacto específico sobre las condiciones locales producido por las prácticas e imperativos transnacionales que derivan de los localismos globalizados. Para responder a esos imperativos transnacionales las condiciones locales son fragmentadas, desestructuradas y, eventualmente, reestructuradas bajo la forma de inclusión subalterna” (Santos, 2002b, p. 66). Los impactos de la Revolución Verde, como el aumento de la pobreza, la exclusión rural, el epistemicidio, la pérdida de suelos, la contaminación de las aguas, la deforestación, entre muchos otros, fueron ampliamente analizados por la literatura especializada brasileña. Llamamos la atención en este texto sobre la sustracción de la soberanía alimentaria de los pueblos y poblaciones del campo como consecuencia de la globalización agroalimentaria.

Sin embargo, además de estos dos modos de producción de la globalización, Boaventura de Sousa Santos identifica otros dos, que son constitutivos de lo que él denomina globalización contrahegemónica: el *cosmopolitismo* y el *patrimonio común de la humanidad*. El cosmopolitismo “se ocupa de la organización transnacional de la resistencia del Estado-nación, regiones, clases o grupos sociales victimizados por los intercambios desiguales que alimentan los localismos globalizados y los globalismos localizados” (Santos, 2002b, p. 67). En otras palabras, es la “encrucijada de luchas progresistas locales con el objetivo de maximizar su potencial emancipatorio *in locu* a través de las alianzas translocales/locales” (Santos, 2002b, p. 69). El segundo modo de globalización de la resistencia, el patrimonio común de la humanidad, consiste en “las luchas transnacionales por la protección y la desmercantilización de recursos, entidades, artefactos y ambientes considerados esenciales para la sobrevivencia digna de la humanidad y cuya sostenibilidad solo puede ser garantizada a escala planetaria” (Santos, 2002b, p. 70).

La agroecología y la soberanía alimentaria, como lo demostramos, surgen como caras del paradigma de la globalización contrahegemónica. Los elementos epistemológicos y los objetivos de las luchas sociales, comunes a ambas propuestas, se han convertido en un principio de acción cada vez más contundente, concibiendo soluciones para los localismos y universalismos de las propuestas hegemónicas. La lucha mundial por las semillas criollas y por la diversidad es una expresión del patrimonio común de la humanidad. La acción transnacional de LVC y el novísimo proyecto Alianza por la Agroecología, que agrupa organizaciones de Ecuador, Paraguay, Colombia, Nicaragua, Brasil, Guatemala y Bolivia, alrededor de experiencias agroecológicas, son ejemplos notables del cosmopolitismo de la resistencia contra la globalización agroalimentaria.

Si pretendiéramos medir la influencia de los movimientos de la agroecología y la soberanía alimentaria y su lucha por la globalización contrahegemónica a partir de los cuatro niveles de impacto propuestos por Santos (2010, p. 196), deberíamos

hacerlo: 1) mediante la identificación o nominación de nuevos temas y su inclusión en la agenda política nacional e internacional; 2) mediante los cambios en la retórica de los líderes políticos; 3) mediante las transformaciones institucionales para enfrentar tales temáticas; y 4) mediante el impacto efectivo en las políticas concretas. Tanto las agendas internacionales como los líderes políticos han incluido abiertamente, en la última década, la agroecología y la soberanía alimentaria en sus discursos. El año 2014, por ejemplo, fue declarado por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por su sigla en inglés) como el año de la agricultura familiar, lo que resalta la importancia de esta organización social en el fomento de la seguridad alimentaria, la conservación de la agrobiodiversidad, de los recursos naturales y en el estímulo de las economías locales. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, por su sigla en inglés) divulgó recientemente el Informe de 2013 sobre Comercio y Medio Ambiente, titulado “Despierte antes de que sea demasiado tarde: regrese a la agricultura verdaderamente sostenible ahora para la seguridad alimentaria en el cambio climático” (en traducción libre del inglés). El informe, además de alertar sobre los daños que genera el paradigma hegemónico de producción agrícola, apunta a la adopción de la agroecología como fundamental para evitar la agudización de la crisis socioambiental y las probables crisis alimentarias futuras. Los otros dos niveles, las transformaciones institucionales y las políticas concretas, también han sido notoriamente afectados. Ejemplos de ello son la emergencia de los cursos técnicos, de pregrado y de posgrado en agroecología; la creación de la Comisión Nacional de Agroecología y Producción Orgánica (CNAPO) y de la Cámara Interministerial de Agroecología y Producción Orgánica (CIAPO), instancias de gestión de la también recién creada Política Nacional de Agroecología y Producción Orgánica (PNAPO) y su Plan (Planapo), con la asignación inédita, aunque tímida, de recursos públicos para la agroecología; la apertura de la Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), para el desarrollo de investigaciones en estas áreas; la inclusión de la perspectiva de género en políticas de asistencia técnica y extensión rural; y las convocatorias del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq) para la creación de centros de agroecología en universidades, entre otros.

Pese al avance que estas transformaciones han posibilitado, es imprescindible y lúcido que los movimientos e intelectuales comprometidos con la soberanía alimentaria y la agroecología promuevan procesos autorreflexivos permanentes, para que se preste atención a preguntas como las siguientes: ¿hasta qué punto una transformación en los discursos y retóricas no representa sino un artificio de la razón metonímica para la apropiación de los resultados de las luchas en su favor? ¿Los organismos nacionales e internacionales que históricamente fueron, al mismo tiempo, producto e instrumento del éxito de la razón indolente son capaces de dar paso a las

transformaciones radicales tratadas en este texto? Hablamos aquí de la Organización de las Naciones Unidas y del Banco Mundial, pero también de los centros de investigación y educación nacionales, y de los órganos legislativos y ejecutivos del Gobierno, que han defendido vehementemente y de modo predominante el agronegocio como modelo de desarrollo del país. ¿Cómo reinventar algunos de estos campos o construir otros donde las luchas se puedan articular para promover cambios concretos? ¿Es posible avanzar en un proyecto de soberanía alimentaria a través de la agroecología sin políticas efectivas de reforma agraria y en contra de los beneficios fiscales y económicos ofrecidos a los grandes productores del agronegocio?

Lo que la experiencia brasileña ha demostrado, a finales del siglo pasado y a comienzos de este, es que la articulación entre diferentes luchas sociales y sus saberes puede diseñar una nueva cultura política que esté en condiciones no solo de generar procesos robustos de resistencia contra las presiones de la globalización agroalimentaria, sino de proponer alianzas y estrategias de acción que, en tiempos transformadores y promisorios, puedan conducir a un sistema alimentario justo, en términos culturales, sociales, económicos y cognitivos.

Para ganar profundidad, sostenibilidad y poder de acción, esta articulación tiene que dar cuenta de un movimiento doble y simultáneo. Al mismo tiempo, debe ampliar el fomento del interreconocimiento horizontal, no solamente entre movimientos y personas que parten de un mismo punto, sino también entre personas y movimientos que tengan una pluralidad de puntos de partida, por ejemplo, la articulación entre campesinos y feministas, entre educadores y educadoras ambientales y movimientos de cultura callejera, entre otros. Como complemento, estas articulaciones se deben dar, como ya se ha venido haciendo, de forma fluidamente transescalar, para que las luchas plurales y los saberes generados a partir de ellas dialoguen permanentemente de forma local-global, ampliando también su eficacia autorreflexiva.

Referencias

- Action Group on Erosion, Technology and Concentration (ETC Group). (2013). Puttign the cartel before the horse... and farm, seeds, soil, peasants, etc. Who will control agricultural inputs? *ETC Group Communiqué*, 111.
- Almeida, J. (2009). Da ideologia do progresso à ideia de desenvolvimento rural sustentável. En J. Almeida y Z. Navarro, *Reconstruindo a agricultura: ideias e ideais na perspectiva do desenvolvimento rural sustentável*. Porto Alegre, Brasil: UFRGS.
- Altieri, M. (1995). *Agroecology: the science of sustainable agriculture*. Boulder, EE. UU.: Westview Press.

- Altieri, M. (1999). *Agroecología: bases científicas para una agricultura sustentable*. Montevideo, Uruguay: Nordan-Comunidad.
- Altieri, M. (2002). Agroecology: the science of natural resource management for poor farmers in marginal environments. *Agriculture, Ecosystems and Environment*, 93, 1-24.
- Altieri, M. y Toledo, V. M. de. (2011). The agroecological revolution in Latin America: rescuing nature, ensuring food sovereignty and empowering peasants. *The Journal of Peasant Studies*, 38(3), 587-612.
- AS-PTA. (s. f.). Campanha permanente contra os agrotóxicos e pela vida: construção da resistência brasileira ao avanço do capital no campo. Recuperado el 10 de abril de 2020 de <https://contraosagrototoxicos.org/>
- AS-PTA. (2014, marzo 23). Projeto Aliança pela Agroecologia. Recuperado el 10 de abril de 2020 de <http://aspta.org.br/2014/03/23/projeto-alianca-pela-agroecologia/>
- Caporal, F. R. (2009). *Agroecologia: uma nova ciência para apoiar a transição a agriculturas mais sustentáveis*. Brasília, Brasil: MDA-SAF.
- Chambers, R., Richards, P. y Box, L. (1990). *Agricultores experimentadores e pesquisa*. Rio de Janeiro, Brasil: AS-PTA.
- Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD). (2013). Wake up before it's too late: make agriculture truly sustainable now for food security in a changing climate. *Trade and Environment Review*, 2013.
- Desmarais, A. (2007). *La Vía Campesina: globalization and the power of peasants*. Londres, Inglaterra: Pluto Press.
- Garrote, V., Amador, D. B., Pinho, R. Z., Peneireiro, F. M. y Marcon, M. (2002). Movimento "Mutirão Agroflorestal": rede de integração e troca de experiências para a consolidação dos conhecimentos e difusão da agrofloresta. *V Congresso Brasileiro de Sistemas Agroflorestais*, Ilhéus/BA.
- Gliessman, S. R. (2000). *Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável*. Porto Alegre, Brasil: Editora Universidade-UFRGS.
- Gomes de Almeida, S. (2009). Construção de desafios do campo agroecológico brasileiro. En P. Petersen (Org.), *Agricultura familiar camponesa na construção do futuro*. Rio de Janeiro, Brasil: AS-PTA.
- Hetch, S. B. (1999). La evolución del pensamiento agroecológico. En M. Altieri, *La agroecología: bases científicas para una agricultura sostenible*. Montevideo, Uruguay: Nordan Comunidad.

- Jacob, L. B. y Pérez-Cassarino, J. (2013). Cinco empresas querem nossas sementes. Outras Palavras: comunicação compartilhada e pós-capitalismo. Recuperado el 19 de mayo de 2020 de <http://outraspalavras.net/posts/cinco-empresas-querem-nossas-sementes/>
- Jalil, L. (2009). Soberania alimentar, feminismo e ação política. *Revista Agriculturas: Experiências em Agroecologia*, 6(4), 9-11.
- La Vía Campesina (LVC). (2011). *La agricultura campesina sostenible puede alimentar al mundo*. Yakarta, Indonesia.
- La Vía Campesina (LVC). (s. f.). *Main Menu*. Recuperado el 10 de abril de 2020 de <https://viacampesina.org/en>
- Leff, E. (2001). Agroecologia e saber ambiental. Texto presentado en el II Seminário Internacional sobre Agroecologia, Porto Alegre, Brasil.
- Lobato, M. (1957). *Urupês. Obras Completas de Monteiro Lobato*. São Paulo: Brasiliense.
- Londres, F. (2012). *Oficina sobre sementes crioulas e políticas públicas* (Informe). Recuperado de <http://aspta.org.br/wp-content/uploads/2012/10/Relato-Oficina-ANA-Sementes-BSB-set20121.pd>
- Luzzi, N. (2007). *O debate agroecológico no Brasil* (Tesis de doctorado). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Río de Janeiro, Brasil.
- Marques, P. E. M. (2010). Embates em torno da segurança e soberania alimentar: estudo de perspectivas concorrentes. *Segurança Alimentar e Nutricional, Campinas*, 17(2), 78-87.
- Martine, G. (1990). A trajetória da modernização agrícola: a quem beneficia? Versão condensada de “Fases e faces da modernização agrícola”. *Revista de Planejamento e Políticas Públicas*, 3, IPEA, Brasília.
- Martínez-Torres, M. E. y Rosset, P. M. (2014). Diálogo de saberes en La Vía Campesina: food sovereignty and agroecology. *The Journal of Peasant Studies*. doi: 10.1080/03066150.2013.872632
- Mignolo, W. (2000). *Local histories / Global designs. Coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton, EE. UU.: Princeton University Press.
- Mpofu, E. (2014, febrero 20). Food sovereignty: a critical dialogue. Conferencia internacional en Yale. Recuperado el 10 de abril de 2020 de <https://www.tni.org/es/category/series/food-sovereignty-critical-dialogue-conference-papers>

- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por su sigla en inglés). (2014). Family farming. Recuperado el 10 de abril de 2020 de <http://www.fao.org/family-farming-decade/en/>
- Petersen, P. (1999). Participação e desenvolvimento agrícola participativo: uma visão estratégica com ênfase na etapa do diagnóstico. En P. Petersen y J. O. Romano (Orgs.), *Abordagens participativas para o desenvolvimento local* (pp. 56-75). Rio de Janeiro, Brasil: AS-PTA.
- Petersen, P. y Almeida, S. G. (2004). *Rincões transformadores: trajetórias e desafios do movimento agroecológico brasileiro: uma perspectiva a partir da Rede PTA* (Versión preliminar). Rio de Janeiro, Brasil: AS-PTA.
- Porto, M. F. y Soares, W. L. (2012). Modelo de desenvolvimento, agrotóxicos e saúde: um panorama da realidade agrícola brasileira e propostas para uma agenda de pesquisa inovadora. *Revista Brasileira de Saúde Ocupacional*, 37(25), 7-31.
- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En S. Castro-Gómez, O. Guardiola-Rivera y C. Millán de Benavides (Eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá, Colombia: CEJA.
- Romeiro, A. R. (1998). *Meio ambiente e dinâmica de inovações na agricultura*. São Paulo: Annablume-FAESP.
- Rosset, P. M. y Martínez-Torres, M. E. (2013). La Vía Campesina and agroecology. La Vía Campesina's opens book: celebrating 20 years of struggle and hope. Recuperado de <http://viacampesina.org/en/index.php/publications-mainmenu-30/1409-la-via-campesina-s-open-book-celebrating-20-years-of-struggle-and-hope>
- Santos, B. de S. (Org.) (2002a). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Santos, B. de S. (2002b). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Santos, B. de S. (2010). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Santos, B. de S. y Meneses, M. P. (Org.). (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Brasil: Cortez.
- Sauer, S. (2008). *Agricultura familiar versus agronegócio: a dinâmica sócio-política do campo brasileiro* (Textos para debate, 30). Brasília, Brasil: Embrapa Informação Tecnológica.

- Sevilla Guzmán, E. (2010). *Agroecología y soberanía alimentaria: alternativas a la globalización agroalimentaria*. PH Cuadernos.
- Silva, José Graziano da. (1981). *A modernização dolorosa*. Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.
- Sosa, B. M., Jaime, A. M. R., Jozano, D. R. A. y Rosset, P. M. (2010). *Revolución Agroecológica: el movimiento De Campesino a Campesino de la ANAP en Cuba*. La Habana, Cuba: ANAP.
- Van der Ploeg, J. D. (2008). *The new peasantries. Struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. Londres, Inglaterra: Earthscan.
- Veloso, F. A., Villela, A. y Giambiagi, F. (abril-junio, 2008). Determinantes do “milagre” econômico brasileiro (1968-1973): uma análise empírica. *Rev. Bras. Econ.*, 62(2).
- Weid, J. M von der. (1997). *A trajetória das abordagens participativas para o desenvolvimento na prática das ONGs no Brasil* (Textos para debate, 57). Rio de Janeiro, Brasil: AS-PTA.
- Wezel, A., Bellon, S., Dore, T., Francis, C., Vallod, D. y David, C. (2009). Agroecology as a science, a movement or a practice. *Agronomy for Sustainable Development*, 29(4), 503-515.

Soberanía alimentaria y otras soberanías: los comunes y el derecho a la alimentación*

Giovanna Micarelli

* Este capítulo elabora los argumentos centrales presentados en un artículo titulado “Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los comunes”, de la misma autora, publicado en la *Revista Colombiana de Antropología* (Micarelli, 2018).

¡En el comer está la vida!

ANCIANO UITOTO, AMAZONÍA COLOMBIANA

Los movimientos alimentarios globales están llamando la atención sobre las limitaciones del modelo de *seguridad alimentaria* para garantizar el derecho a la alimentación. Estos plantean, en su lugar, el modelo de la *soberanía alimentaria*, con el cual rediseñar, radical y democráticamente, los sistemas alimentarios. En un sentido amplio, el paradigma de la soberanía alimentaria reconoce que para garantizar el derecho a la alimentación no basta con centrarse en la disponibilidad y el acceso a los alimentos, sin tocar la cuestión de cómo y por quién los alimentos son producidos. Mientras que en la definición original, de 1996, formulada por el movimiento internacional La Vía Campesina (LVC, 2003), la soberanía alimentaria se refiere al “derecho de los pueblos y países a definir sus políticas agrícolas y alimentarias sin *dumping*¹ frente a países terceros”, más recientemente la soberanía alimentaria ha adquirido el significado más radical de “derecho de los pueblos a controlar sus propias semillas, tierras, agua y producción de alimentos [...] a través de una producción local, autónoma (participativa, comunitaria y compartida) y culturalmente apropiada, en armonía y complementación con la Madre Tierra” (Comité Internacional para la Soberanía Alimentaria-Coordinación Regional América Latina y El Caribe [CIP-ALC], 2012). Además, ante la mercantilización transnacional de los sistemas alimentarios, en 2013, La Vía Campesina (LVC) reconoció que la protección de los bienes comunes se encuentra en el corazón de la soberanía alimentaria (LVC, 2013). Esta transformación puede ser estratégica para ampliar las bases del consenso, pero al mismo tiempo revela diferentes órdenes de valor y formas alternativas de concebir los vínculos entre alimentos y comunidades.

Estas conceptualizaciones más recientes de la soberanía alimentaria ponen el énfasis en las redes de subsistencia y los sistemas de conocimiento locales, un punto que

¹ La práctica de exportar productos a un precio inferior al costo de producción gracias a subvenciones.

fue bien resumido por la investigadora y activista mexicana Silvia Ribero, en el Foro de Nyéléni, cuando dijo que “aquellos que realmente tienen los conocimientos necesarios para la soberanía alimentaria son los campesinos, los pescadores de pequeña escala, los pastores, las personas que pueden trabajar y vivir en el bosque” (Nyéléni, 2007, párr. 2).² El cambio de enfoque —desde los agricultores como productores de alimentos a los agricultores como poseedores de conocimiento y gestores de sistemas agroecológicos— sugiere que no hay que defender simplemente los recursos biodiversos, sino los sistemas culturales en su totalidad. El énfasis también se desplaza desde la tierra al territorio, intensificando las luchas mediante una *politización del sentido* (Porto-Gonçalves, 2009). De hecho, las declaraciones de La Vía Campesina (1996) han precisado la soberanía alimentaria como el derecho de los pequeños agricultores a producir alimentos *en sus propios territorios*. La Vía Campesina insiste en que la soberanía alimentaria supone el cuidado y uso sostenible de la tierra, el agua y las semillas con el fin de preservar la biodiversidad, que está basada en el derecho de los agricultores a utilizar libremente y proteger los recursos genéticos que han desarrollado y en defender sus territorios de las acciones de las empresas transnacionales. A pesar de un claro énfasis en el control por parte de los pueblos de sus bienes comunes en sus territorios, las relaciones complejas entre soberanía alimentaria, bienes comunes y el ejercicio comunitario de la soberanía territorial quedan todavía en gran medida inadvertidas. Prestar atención a los significados de estas relaciones es crucial, ya que es esencialmente a través de estos significados que las comunidades y movimientos sociales articulan su resistencia y reclaman su autonomía.

El presente texto opta por la diferencia como punto de partida de esta tarea. Cultiva la idea según la cual una mirada atenta a lo que diverge de las concepciones hegemónicas de soberanía, territorio y propiedad puede dejar emerger sensibilidades alternas desde las cuales poner en cuestión y desaprender dichas concepciones, y de esta manera ampliar las posibilidades de que el concepto de soberanía alimentaria produzca una transformación en el campo de los derechos. La reflexión teórica —necesariamente tentativa— presentada aquí se sustenta, en primer lugar, en mi trabajo de investigación con algunos pueblos indígenas de la Amazonia³ y se retroalimenta en un proyecto de investigación colectiva en curso en cuatro regiones de Colombia (La Guajira, Chocó, Nariño y Amazonas).⁴ También dialoga con, y

² Traducción de la autora.

³ Desde 1995 he adelantado procesos de investigación tanto académica como comunitaria con los pueblos indígenas shipibo (Ucayali, Perú), muinane, bora, muina-murui, andoke, nonuya, miraña (del ensamble interétnico *gente de centro*), yucuna y tikuna (Colombia).

⁴ Proyecto titulado “Food Sovereignty and Community’s Valuation of Common Good” (mayo 2017-febrero 2018). Investigadores: Giovanna Micarelli (i.p.), Claudia Cáceres, Paula Bak, Luis

busca articular, varias aproximaciones teóricas, entre las cuales se cuentan el planteamiento de Boaventura de Sousa Santos sobre la necesidad de aprender de las *epistemologías del Sur*⁵ (2009), las conceptualizaciones más recientes de los comunes (De Angelis, 2010, 2017; Marella, 2012; Rodotà, 2012), y aquella vertiente teórica denominada *giro ontológico*, cuya genealogía ha sido influenciada de manera significativa por la antropología de las sociedades amerindias (Descola y Pálsson, 1996; Viveiros de Castro, 1998, 2004). Esta última vertiente, en particular, ha prestado una atención creciente a aquellas construcciones sacionaturales indígenas que desafían la dicotomía entre sociedad y naturaleza instituida por la modernidad occidental, arrojando luz también sobre distintas nociones y prácticas de la propiedad implicadas en estas percepciones y modos de existencia divergentes. Posicionándose desde estas perspectivas alternas sobre el mundo y las relaciones que lo constituyen, el presente texto busca expandir el concepto de soberanía alimentaria, evidenciando la relación íntima que existe entre soberanía alimentaria, derecho a los comunes y formas locales de concebir y ejercer la soberanía territorial. Si bien esta relación es tejida por significados y prácticas culturales, este movimiento de perspectiva no se limita a documentar la diversidad de las percepciones culturales en torno al alimento, sino que tiene un objetivo más amplio, epistemológico y político al mismo tiempo. El planteamiento de este texto es que pensar la soberanía alimentaria desde otras construcciones sacionaturales puede proporcionar una serie de aprendizajes de relevancia global. En primer lugar, permite deshacer la dicotomía sujeto-objeto, que ha estructurado tanto la conceptualización de los bienes comunes como la definición de los derechos fundamentales. En segundo lugar, sugiere rutas para tratar de teorizar la *soberanía* más allá de la noción clásica del Estado nación, en términos de diferentes construcciones del mundo y de las responsabilidades que estas conllevan. El objetivo último de la presente reflexión es asentar el derecho fundamental a la dignidad en el reconocimiento de las diferentes percepciones ontológicas y culturales en las cuales los derechos toman sentido, para finalmente ampliar el horizonte de las posibilidades disponibles o imaginables de resistencia frente al despojo de bienes alimentarios comunes, como el agua, las semillas y los paisajes culturales biodiversos.

Alberto Suárez. Financiación de la Vicerrectoría de Investigación de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), convocatoria “Laudato Si’: sobre el cuidado de la casa común”, beca n.º 7291.

5 Entre 2013 y 2015, realicé una estancia posdoctoral en el Centro de Estudios Sociales (CES, Coimbra) dirigido por el profesor Boaventura de Sousa Santos, y tuve la oportunidad de participar en su proyecto “Alice: espejos extraños, lecciones imprevistas”. Mi estancia en el CES fue financiada por una beca Marie Skłodowska-Curie, FP7-IIF, n.º 328421.

El valor de los comunes: recursos versus colectividades

Ubicados en el corazón de las luchas socioambientales globales, los comunes⁶ establecen un nuevo discurso político sobre las condiciones necesarias para promover la justicia social, la sostenibilidad y una vida digna para todos, temas planteados por una variedad de movimientos sociales que se oponen al crecimiento capitalista (De Angelis, 2010). Estas luchas involucran una disputa del sentido, como afirma la jurista Maria Rosaria Marella: “[l]a contra-narrativa de los bienes comunes permite desarticular los derechos de propiedad y reconectar lo que es legal a lo que es (ilegal pero percibido como) legítimo y justo” (2012, p. 3). De Angelis resume los elementos que integran la discusión actual sobre los bienes comunes:

Los comunes [*commons*] no son simplemente recursos que compartimos; la conceptualización de los bienes comunes implica tres cosas al mismo tiempo. En primer lugar, todos los comunes implican algún tipo de fondo común de recursos, entendido como medio no mercantilizado de cumplir las necesidades de la gente. En segundo lugar, los bienes comunes son necesariamente creados y mantenidos por las comunidades —este por supuesto es un término y un tema muy problemático, pero tenemos que pensar en ello. Las comunidades son grupos de comuneros que comparten estos recursos y que definen por sí mismos las reglas para acceder a ellos y poder utilizarlos. [...] Además de estos dos elementos —el conjunto de recursos y el conjunto de comunidades— el tercer y más importante elemento en términos de la conceptualización de los comunes es el proceso social que crea y reproduce los comunes: *commoning* en inglés. (De Angelis, 2010, párr. 6)

Una perspectiva provocadora sobre los bienes comunes es ofrecida por el jurista Stefano Rodotà (2012), para quien los bienes comunes son aquellos bienes necesarios para *hacer efectivos los derechos fundamentales de las personas, y por lo tanto no pueden ser considerados como un objeto de mercado*. Al proponer una noción de bienes comunes como derecho fundamental, esta definición también cuestiona la idea de bienes comunes como recursos compartidos que son gestionados por una comunidad de referencia —noción suscrita principalmente por los economistas— y desarticula la dicotomía sujeto-objeto que la fundamenta. Yendo más allá del reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho (Gudynas, 2010), esta definición del derecho

6 La manera más simple de contrastar los bienes públicos y los comunes es preguntarse si este recurso en particular requiere la gestión como un mandato social o es una expresión de mutualidad social y colaboración. Es decir, si su propiedad es mantenida por el Gobierno o por la gente. Lo *público* pasó de significar la autoridad de una comunidad para administrar sus recursos locales, a la autoridad del Gobierno central a quien hemos cedido el control de estos recursos, que luego pueden ser privatizados.

a los bienes comunes desdibuja el lindero entre una comunidad y los recursos de los cuales esta depende para el sustento y la supervivencia. Al mismo tiempo, constatar que existe una relación inherente entre los bienes comunes y la realización de los derechos fundamentales requiere preguntar cómo diferentes culturas convierten esta idea en realidad.

Una posible traducción intercultural del concepto de *commoning* nos lleva a *comunalidad*, concepto acuñado por los intelectuales indígenas Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, de las etnias mixe y zapoteca —de México—, respectivamente. La comunalidad abarca una serie de valores y prácticas que son expresión y reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo: la visión del territorio como organismo viviente, la interdependencia, el trabajo colectivo, la autoridad como servicio, el consenso en asamblea y otras formas de hacer la vida en común. Estos valores y prácticas intervienen de manera sustancial en la evaluación crítica del comportamiento y en la construcción de acuerdos entre individuos y colectividades. De allí que se hace necesario ver la relación entre *comunidades* y *comunes* más allá de las instituciones y las estrategias para la resolución de dilemas sociales —temas en que se ha concentrado el trabajo fundamental de Ostrom (1990)—, y comprender que la eficacia y la sostenibilidad de esta relación residen ante todo en la creación de marcos culturales, ontoepistemológicos, de referencia. De hecho, las normas no surgen en un vacío, sino que reflejan construcciones particulares del mundo en las que valores, sentimientos y expectativas son negociados en la práctica por los miembros de una colectividad.

El choque entre diferentes percepciones de los *recursos naturales* ha sido descrito por la ecología política como un choque entre diferentes *lenguajes de valoración*, cuya movilización en los procesos de resistencia contra el acaparamiento de los recursos confronta la hegemonía semántica que define el valor en términos exclusivamente monetarios (Martínez-Alier, 2002; O'Connor y Spash, 1999). Como ha sido evidenciado, “la evaluación de objetos bajo diferentes descripciones invoca no solo diferentes prácticas y perspectivas, sino también diferentes criterios y estándares para la evaluación asociados a estos. Lo que presupone es un pluralismo de valores” (Martínez-Alier, Munda y O'Neill, 1998, p. 280). Esta observación puede ser llevada más lejos si, en vez de una perspectiva ontológica que ve los recursos como objetos hacia los cuales se dirige la evaluación, adoptamos como marco de referencia una perspectiva en que los *recursos* son parte integrante de un tejido que incluye al ser humano y del cual ambos dependen. El valor, lejos de ser un atributo asociado a *cosas* distintas del sujeto que evalúa, emerge de esta relación y, a su vez, reafirma los términos sobre los cuales se sostiene una construcción socionatural particular. La antropología ha recalcado que el valor es una construcción social y no puede ser reducido a términos económicos (Parry y Bloch, 1989; Graeber, 2001). Sin embargo, reconocer la existencia de diferentes regímenes de valor (Appadurai, 1986) no es suficiente:

es preciso deshacer la separación entre valor y valores y entender los procesos de valoración desde los mundos simbólicos y prácticos construidos por los miembros de un grupo social: sus cosmologías. Las formas en que los recursos son valorados por las comunidades que basan en ellos su sustento envuelven, aunque tácitamente, concepciones de lo humano, la naturaleza, la vida, el conocimiento y la intersubjetividad, invocando, por lo tanto, criterios morales, sociales, ontológicos, epistemológicos y ecológicos, además de económicos. Preocupadas por cómo dar sentido al mundo, estas ideas no son inmunes a las turbulencias de la vida y de la historia. Como nos recuerda Barth (1987, p. 84), para mejor entender las cosmologías hay que dar cuenta de su producción en el contexto político con el cual dialogan. Es más: al constituir distintos *órdenes de lo valioso* (Stark, 2011), estas constelaciones de significado redefinen el campo de lo político. De hecho, las luchas de resistencia contra el acaparamiento de los bienes comunes no son simplemente luchas por recursos, son luchas por sentido: el sentido de la relación entre seres humanos y naturaleza, de la participación democrática y la autonomía, del bienestar y la dignidad.

A través de una revisión necesariamente parcial de datos etnográficos, en los apartados siguientes busco esbozar la articulación entre los siguientes elementos, con el fin de contribuir, desde la antropología, a la teorización de los comunes: las nociones de propiedad, valor y bienestar que orientan la definición y la gestión de los bienes comunes a nivel comunitario; la construcción simultánea de un sentido de comunidad para, y desde, la protección y la gestión colectiva de tales bienes; y los significados alternativos de *soberanía* que se construyen en el ejercicio de la gestión y la defensa de los bienes comunes. El papel de la comida en ontologías no dualistas es el hilo conductor para abordar la relación entre soberanía alimentaria, soberanía territorial y derecho a los comunes.

Las relaciones alimentarias en la constitución de lo distintamente humano: cuerpo, sociedad, conocimiento y territorio

Además de su función obvia de asegurar la subsistencia, los alimentos son un medio complejo por el cual se crean, reproducen y transforman identidades, relaciones socioambientales y fenómenos culturales. Sin embargo, la aceptabilidad cultural de los alimentos, que es un aspecto del contenido normativo del derecho a la alimentación,⁷ no va mucho más allá del reconocimiento de la variabilidad cultural de los

7 El derecho a la alimentación fue reconocido en 1948 en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (art. 25) y consagrado en 1966 en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (art. 11): “El derecho a la alimentación adecuada se ejerce cuando todo hombre, mujer o niño, ya sea solo o en común con otros, tiene acceso físico y económico, en todo momento,

hábitos y preferencias alimentarios. En discusiones recientes se ha recalcado que la aceptabilidad cultural implica también tener en cuenta valores no basados en la nutrición, que se asocian a los alimentos y que contribuyen a la imagen completa del individuo y de la comunidad. Estos valores definen “no solo la salud física, sino también los aspectos emocionales, mentales y espirituales de la salud, la curación y la prevención de la enfermedad” (Kuhnlein, 2009, p. 3). Las dinámicas profundamente sociales de la producción, preparación, intercambio y consumo de alimentos son además un medio para concebir y relacionarse con el mundo. Para muchos pueblos amerindios, estas dinámicas están relacionadas con el mantenimiento de la vida en general. Aún más, cuerpo, sociedad, conocimiento y territorio emergen simultáneamente del trabajo productivo y de cuidado, y por lo tanto no es pertinente verlos como ámbitos separados.

Dado que esencialmente por medio de las relaciones alimentarias se construyen identidades, lazos de parentesco y relaciones de reciprocidad y dependencia, estas han sido consideradas como operadores fundamentales de la sociabilidad amerindia (Fausto, 2007; Gow, 1991; McCallum, 2001, entre otros). En su estudio de la alimentación en los Andes ecuatorianos, Mary Weismantel afirma que

los cuerpos están hechos de comida, y especialmente de diferentes cereales y tubérculos, cada uno de los cuales tiene su propio efecto característico sobre el cuerpo humano. El comer cereales, sembrados por la propia unidad doméstica en su propia tierra, cosechados y procesados mediante el trabajo de la familia, da como resultado un cuerpo y una persona que son afectados directamente por la calidad del trabajo y las habilidades invertidas en la parcela. Aquellos que comen juntos en la misma casa, comparten la misma carne en un sentido completamente literal: están hechos de la misma sustancia. (1998, pp. 89-90)

Una perspectiva similar se encuentra en varias culturas indígenas amazónicas, según las cuales la humanidad —en el sentido de condición inherente al ser humano— no está dada, sino que es una construcción frágil, incesantemente propensa a la desintegración, que debe ser mantenida a través de procesos intencionales y constantes de *fabricación* (Descola y Pálsson, 1996; Fausto, 2007; Rival, 2005; Santos Granero, 2012; Viveiros de Castro, 1987, 1998, entre otros). Según Viveiros de Castro,

a una alimentación adecuada o a medios para obtenerla”. El derecho a una alimentación adecuada implica que la alimentación debe poder ser también aceptada culturalmente (Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1999). Para más información véase De Schutter (2014, s. f.).

tal fabricación es concebida [...] como un conjunto sistemático de intervenciones sobre las sustancias que comunican el cuerpo con el mundo: fluidos corporales, alimentos, eméticos, tabaco, aceites y tintes vegetales. Las mutaciones corporales así producidas son la causa y el instrumento de transformaciones en términos de identidad social. Esto significa que no es posible una distinción ontológica [...] entre procesos fisiológicos y procesos sociológicos, a nivel del individuo. (1987, p. 31)⁸

En otras palabras, el cuerpo no es un soporte inerte sobre el cual se deposita lo social, sino que la formación del cuerpo y la formación de la identidad social a través de sustancias son una y la misma cosa. Para la *gente de centro*,⁹ los alimentos producidos por medio de una intervención sobre las sustancias forman gradualmente cuerpos dotados de los hábitos y las cualidades morales necesarias para vivir en sociedad. Las dietas marcan las diferentes etapas de la vida —desde antes del nacimiento—, varían de acuerdo con el género, la posición social, las tareas o el estado de salud de una persona, e influyen en la constitución moral y los procesos cognitivos de quien las consume y de sus parientes. El cumplimiento cabal de las dietas es un requisito imprescindible en el aprendizaje de saberes culturales expertos, y dietas específicas marcan la realización de labores como sembrar una chagra o ir de cacería, e incluso influyen en la formación del feto durante el embarazo. Los procesos de transformación y las cualidades de los alimentos —su sabor (dulce, salado, picante) y textura (fina, efervescente, gruesa)—, además de afectar los procesos cognitivos, sirven para hablar del conocimiento (Micarelli, 2015b). Decir que el conocimiento tiene sabor, o que el conocimiento verdadero se reconoce por su sabor, es más que una metáfora. Conocimiento y alimento comparten una misma sustancia de origen divino que actúa a nivel físico y espiritual, manifestándose en la vitalidad de las personas, del grupo social y de su entorno. Conocimiento y alimento, manifestaciones del trabajo humano e incorporados simultáneamente, forman un cuerpo

8 Estas ideas sugieren una ontología que Viveiros de Castro llama *multinaturalista*, con el fin de diferenciarlas de las ontologías *multiculturalistas* modernas: “Mientras estas últimas están fundadas en la implicación mutua de la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas —la primera garantizada por la universalidad objetiva del cuerpo y la sustancia, la última generada por la particularidad subjetiva de espíritu y el significado— la concepción amerindia presume una unidad espiritual y una diversidad corpórea” (2004, p. 466).

9 La *gente de centro* es un conjunto de grupos étnicos lingüísticamente diversos pero relativamente uniformes culturalmente, que incluye a los uitoto, muinane, bora, miraña andoke, nonuya y ocaína. El territorio ancestral de la gente de centro comprende el interfluvio Putumayo-Caquetá. Actualmente, los miembros de estas etnias se encuentran en distintas regiones de la Amazonia colombiana y peruana, además de otras regiones del interior de Colombia.

distintamente humano: “ensamblaje de afectos y formas de ser que constituyen un *habitus*” (Viveiros de Castro, 2004, p. 475).

Entre la gente de centro, además de estar ligados a la posibilidad de reproducción sociocultural, los alimentos son el medio para incorporar y *dar cuerpo* a la identidad. Esta idea aparece frecuentemente en las evaluaciones de los cambios alimentarios y en el apego ideal a la alimentación tradicional. Una mujer uitoto, por ejemplo, se quejaba de que los niños de su comunidad nunca iban a pensar como verdaderos indígenas porque en su dieta habían sido sustituidos los alimentos basados en los tubérculos por arroz. Otra mujer sostenía que la razón por la cual había podido mantener su cultura a pesar de haber vivido muchos años entre los blancos era haber sido alimentada cuando niña por su abuela, de acuerdo con los conocimientos de su linaje; estos saberes vuelven a *tomar cuerpo* cuando ella cultiva y comparte los productos de su chagra en el lugar donde se ha reasentado. Como sugiere Sutton (2001), al evocar un mundo de lugares, relaciones familiares, asociaciones agrícolas y conocimientos culturales, el alimento se convierte en un punto de identificación con que aliviar la experiencia del desarraigo y reconstituir un sentido de integridad (*wholeness*). Al mismo tiempo, preparar y ofrecer alimentos culturalmente adecuados demuestra el conocimiento y el poder de una mujer y se vuelve para ella el medio por el cual reafirma su posición social.

La relación de interdependencia entre las mujeres y sus cultivos se expresa a menudo a través del idioma del parentesco. Prender fogatas en la chagra para calentar los cultivos —así como se calienta al niño en el vientre con el vapor de la olla— hace que estos *reconozcan a su mamá*. Comer puede ser también un acto de aprecio hacia el alimento, que agrada a la cosa consumida y que, por ende, otorga abundancia a quien la consumió, como sugiere la historia wari’ del espíritu del maíz, recopilada por Conklin:

Hace mucho tiempo, un hombre caminaba a su chagra llevando una cesta de semillas de maíz para sembrar. Un grano de maíz cayó al suelo en el camino. El hombre no lo vio y siguió. La semilla de maíz comenzó a llorar como un niño. Otro hombre se acercó y lo encontró llorando en el suelo. Lo recogió y se lo comió. De este modo lo salvó, demostrando que sentía simpatía por él. El hombre que se comió la semilla sembró su chagra y dio grandes cantidades de maíz. El hombre que había dejado la semilla en el suelo plantó su campo, pero nada creció. (1995, p. 85)

Lo que llamamos naturaleza está, para muchos pueblos amerindios, habitado por múltiples seres sobrenaturales con distintos dominios y potencias. Asociados usualmente con lugares delimitados del territorio, como rocas, salados o manantiales, estos seres son considerados los *dueños* de los recursos (no objetos, sino sujetos) y se encargan

de regular su aprovechamiento. Entre los nahuas de Pahuatlán, en Puebla (México), Itekontlakuali, el *dueño de la comida*, beneficia a los humanos con una abundante cosecha siempre y cuando haya algo a cambio; si no se cumple con la vuelta, sobreviene el daño que se manifiesta como carencia o enfermedad (Acosta Márquez, 2014, p. 225). En otras palabras, hay una relación clara entre el mantenimiento de este estatuto de intercambio y la salud. Para los embera de la región del Pacífico colombiano, son los *jaibaná*, médicos y especialistas rituales, quienes se encargan de invocar a los dueños de los recursos con el fin de propiciar abundancia o ahuyentar una especie (Pardo, 1987). Para los miraña de la Amazonia colombiana, la comida es controlada por los *dueños de mundo* y el acceso a ella es regulado por restricciones y obligaciones que se deben tener en cuenta antes y después de la preparación y consumo de alimentos (Tapia, 2009). Los sabedores deben negociar con estos dueños para obtener beneficios y, al mismo tiempo, asegurar la inmunidad frente a las enfermedades que pueden causar los recursos del monte. Para los uitoto, los principios que regulan la siembra de una chagra incluyen conocer el calendario ecológico y epidemiológico, elegir física y espiritualmente el terreno, hacer un convenio espiritual y mantener el diálogo con la naturaleza, controlar el trabajo por medio de las dietas, compartir los productos sin egoísmo para que “no le entre el mal espíritu”, tener disponibilidad de alimentos para la minga y convidar con tiempo a los que van a trabajar (Acosta *et al.*, 2011, p. 78). El cumplimiento de estas reglas implica la corresponsabilidad de las familias indígenas respecto a sus espacios cultivados, y tiene como fin asegurar no solo abundancia en la cosecha, sino también la buena salud del individuo, de la sociedad y de la naturaleza. Así que el saber culinario y el conocimiento inherente al manejo del mundo convergen y se ensamblan. Los rituales de baile —cuyo propósito primario es *curar el mundo*— son una de las formas con las que se ratifica el convenio con la naturaleza y se paga de vuelta a los dueños.

Desde una concepción del mundo que establece el estatuto de dependencia mutua entre humanos y no humanos, su reproducción y permanencia es posible solo gracias a la constante relación entre ambos (Acosta Márquez, 2014).¹⁰ En una perspectiva

10 Si bien se ha puesto mucho énfasis en la reciprocidad como modo predominante de compensación, esta no necesariamente es la única forma de interacción que se establece entre los humanos y los no humanos. La evidencia etnográfica de las sociedades amerindias sugiere otros esquemas de interacción, que incluyen la rapacidad y la protección o cuidado (Descola y Pálsson, 1996). La rapacidad se hace necesaria porque los dueños de los recursos son a menudo mezquinos y no quieren entregar sus bienes. En una concepción del mundo gobernada por lo que Santos Granero (2009) llama “la economía política de la vida”, la rapacidad no tiene como fin la acumulación, si no alimentar los circuitos de reproducción de la vida. Por otro lado, el cuidado no necesariamente es simétrico o recíproco, y está estrechamente relacionado con el control y la dependencia. Inspirados por el trabajo de Strathern (1988, 2005), algunos amazonistas ven en el cuidado el medio por el

compartida por muchas sociedades amazónicas (Griffiths, 2002; Micarelli, 2015a; Overing y Passes, 2000), el elemento indispensable de esta relación es el trabajo. En las concepciones indígenas el trabajo no se refiere exclusivamente a las prácticas materiales de producción, sino que es el medio por el cual se forman gradualmente hábitos y disposiciones sociales y se mantienen buenas relaciones con los otros, con el entorno y con los seres espirituales en la vida diaria. El trabajo se refiere al mantenimiento y la reproducción de las condiciones necesarias para la vida humana y del cosmos. Por medio del trabajo se mantiene en constante circulación la energía vital —que es percibida como finita, escasa y distribuida desigualmente (Santos Granero, 2009)—, revelando una concepción del mundo en donde la acumulación es incompatible con la abundancia y esencialmente dañina (Micarelli, 2015a). El trabajo, para la gente de centro, *se muestra en abundancia*: su demostración definitiva son los rituales de baile en los cuales grandes cantidades de comida son redistribuidas entre los convidados. A su vez, la capacidad para trabajar muestra de manera tangible el conocimiento de una persona; conocimiento validado por su contribución al bienestar generalizado, que se convierte en una fuente de autoridad. Así que no solo el alimento, sino también el trabajo invertido en él, confieren identidad a nivel tanto individual como colectivo. Estas perspectivas revelan cómo la producción, la preparación, el intercambio y el consumo de alimentos no son meros actos sociales, sino actos que establecen a la sociedad y que definen la cualidad de las relaciones con el entorno. Su función es alimentar un entramado de relaciones de las cuales dependen la vida y la salud generalizada. Como declara el anciano Uitoto cuya cita encabeza este texto, “¡en el comer está la vida!”. Estas ideas se oponen al universalismo del concepto de seguridad alimentaria, cuya definición comúnmente aceptada es el estado en el cual “todas las personas tienen acceso físico, social y económico permanente a alimentos seguros, nutritivos y en cantidad suficiente para satisfacer sus requerimientos nutricionales y preferencias alimentarias, y así poder llevar una vida activa y saludable” (FAO, 1996). Este concepto abstrae la alimentación de toda una serie de relaciones sociales y ambientales, y ve el comer como acto individual, de un yo autónomo, desvinculado de los demás y del entorno. Además, el papel de la comida como eje portante de las ontologías indígenas amplifica el concepto de *aceptabilidad cultural* que informa el derecho a la alimentación. No es una coincidencia que las organizaciones indígenas de la Amazonia colombiana estén movilizándolo el concepto de soberanía alimentaria para cuestionar los programas asistencialistas de nutrición

cual las personas hacen otras personas (Brightman, Fausto y Grotti, 2016, p. 19). Estos diferentes modos de interacción —reciprocidad, rapacidad y cuidado— comparten la idea de que un mundo de igualdad es estéril y que la vida solo puede prosperar gracias al “deseo riesgoso por la diferencia” (Brightman, Fausto y Grotti, 2016, p. 19; Overing, 1981).

implementados desde el Estado y así afianzar su autonomía.¹¹ Como recalca la presidenta del Foro Permanente para los Asuntos Indígenas de la ONU, “[e]l derecho de los pueblos indígenas a la alimentación es inseparable de sus derechos a la tierra, el territorio, los recursos, la cultura y la autodeterminación” (Cunningham, 2013, p. x).

Territorio y soberanía

En la cosmovisión indígena el territorio se compone de lo natural y lo sobrenatural, representa el universo entero, lo que es uno mismo, lo que está encima del suelo, sobre el suelo y debajo de él [...]. Más que el espacio físico, es donde se consigue el sustento para sobrevivir y donde se reproducen todas las relaciones de vida, existencia, crecimiento y realización espiritual.

INDÍGENA MUINANE

El paradigma de la soberanía alimentaria ha tenido que lidiar desde sus comienzos con la herencia moderna occidental del concepto de *soberanía*: originariamente, la autoridad que emana de un soberano para ejercer el poder sobre sus súbditos. En las constituciones modernas, soberanía abarca tanto la autoridad del Estado nación —soberanía nacional— como el derecho de la ciudadanía a participar en el ejercicio del poder político —soberanía popular—, y también se refiere al poder político supremo que corresponde a un Estado independiente en un dado ámbito territorial. El diálogo entre distintas culturas rurales en una coyuntura marcada por las dinámicas de la economía global y el consecuente debilitamiento de la autoridad del Estado sobre el territorio ha aportado significados más complejos al concepto de soberanía. En contra de la naturalización del territorio como equivalente al territorio nacional o estatal, las aproximaciones a la reforma rural bajo un enfoque territorial,¹² por ejemplo, reconocen que dentro y a menudo a través de las fronteras de los Estados nacionales coexisten diferentes territorialidades, y, por consiguiente, el ejercicio del poder político sobre el territorio no puede ser derecho exclusivo del Estado nación. Además, el territorio no se entiende simplemente como un espacio geográfico delimitado, sino como una construcción sociohistórica, que incorpora los saberes, las

11 Entrevistas a líderes de diferentes organizaciones indígenas. Leticia, Amazonas, septiembre de 2017.

12 Este tema, que ha adquirido particular relevancia en los acuerdos de paz firmados en Colombia en 2016, ha comenzado a ser discutido desde hace aproximadamente dos décadas en Latinoamérica (Sepúlveda y Guimarães, 2003).

cosmovisiones y las distintas formas de gestión colectiva de los recursos desarrolladas a lo largo del tiempo por las comunidades que lo habitan (Martínez y Rosset, s. f.).

Estas propuestas logran alterar el significado hegemónico del concepto de soberanía, pero solo parcialmente, ya que su modelo sigue basándose en el supuesto de una noción de autoridad informada por el marco político y legal que emana del Estado. Como señala el intelectual mohawk Taiaiake Alfred (2006), la descolonización real del concepto de soberanía requiere desconectar sus raíces occidentales y cuestionar los supuestos de una idea del poder modelada en términos del Estado. Su análisis del concepto de soberanía indígena brinda elementos valiosos en el intento de repensar la soberanía alimentaria y la soberanía en general. Para esto, hay que comenzar por una consideración de las concepciones indígenas del orden natural y del territorio, que según Alfred son los referentes básicos para pensar el poder, la propiedad y la justicia en una perspectiva indígena. La perspectiva a la que se refiere Alfred aparece, con obvias variaciones, en numerosas culturas indígenas del continente (Surrallés y García Hierro, 2005). Su elemento distintivo ha sido caracterizado por una vertiente teórica latinoamericana (Escobar, 2010; De la Cadena, 2010) como *ontología relacional*, por la cual el ser existe solo gracias a las relaciones que lo atraviesan y lo conectan con el mundo, superando de esta manera los dualismos humanidad-naturaleza y sujeto-objeto, que caracterizan la modernidad occidental. Las ontologías relacionales amerindias introducen una noción de territorio que excede en muchos sentidos las definiciones occidentales dominantes de este concepto. Mientras que en estas últimas el territorio implica un área delimitada o una porción de espacio geográfico derivada de la pertenencia a un sujeto que ejerce en modo exclusivo su soberanía, en las cosmovisiones amerindias el territorio es un tejido de relaciones sociales en que el ser humano no es más que un actor entre muchos otros. Este tejido abarca diferentes dominios, tanto materiales como inmateriales, y estos dominios están sujetos a diferentes jurisdicciones. De aquí que su mantenimiento requiera la realización permanente de acuerdos entre todos sus constituyentes, humanos y no humanos. Más allá de una multidimensionalidad espacial, el territorio es también el *locus* de distintas temporalidades. Estas dimensiones son permeables. Entre los pueblos andinos están atravesadas por el aliento vital, la sustancia del alma (*samai*, en kechwa; *samaña*, en aymara), que circula entre todos los seres vivos, la naturaleza y los sitios sagrados, conectando la realidad visible e invisible, el tiempo de los antepasados con el tiempo actual y el futuro posible. La relación con el territorio se configura en los términos del parentesco, como sustancia compartida (Uzendoski, 2006).

El concepto de territorialización desarrollado por las ciencias sociales y humanas ha permitido revelar la complejidad de los procesos en que la presencia humana informa de manera reconocible un ámbito espacial, volviéndolo territorio. A través de este concepto se muestra cómo las prácticas humanas llevan a cargar de valores

cada componente y el conjunto de un espacio geográfico, así que, más que simples referentes espaciales, los elementos del territorio se vuelven instrumentos para evocar y transmitir el conocimiento, la memoria y los valores (afectivos, económicos, jurídicos, ideológicos, políticos y religiosos) de quienes lo habitan. Sin embargo, en una ontología no dualista, el territorio es mucho más que esto. Para los tikuna, la tierra es el cuerpo de Ngutapa, el padre creador de los humanos.¹³ En los mitos uitoto de Moniya Amena, la unión entre dios y una mujer da origen al árbol de la abundancia, del cual surgen simultáneamente la comida y el territorio. En un mito muinane, el Creador es al principio solo un pensamiento, que adquiere cuerpo junto con la tierra a través de la palabra, florece y da frutos (Micarelli, 2015b). Esta sustancia cosmogónica impregna la tierra y todo lo que vive en ella, manifestándose con particular fuerza en los sitios sagrados. Para muchos pueblos amazónicos, la ley y el conocimiento emanan también de un origen divino y ambos son percibidos como inmutables; sin embargo, es responsabilidad de los humanos mantener el orden primordial en equilibrio, tarea que se realiza en la vida diaria de manera permanente. Las siguientes palabras de dos pensadores indígenas expresan la idea del territorio como tejido urdido por el conocimiento, reflejo tangible del actuar responsable de los humanos, y sugieren una noción de soberanía como cuidado o protección, en lugar de autoridad o control:

El pensamiento de los sabedores corre por el territorio y lo organiza, pensamiento que lo cobija todo y cuida el territorio. (Anciano uitoto, comunicación personal)

Manejar el mundo es hacer que la vida sea posible, tanto la vida humana, como la vida de la naturaleza... Las personas dependemos de la selva. La selva depende de los humanos. Todo es relacionado: la tierra, la arena, la misma piedra. El conocimiento está allí. (García Makuna, 2010)

El concepto occidental de soberanía como derecho *exclusivo* sobre una porción del espacio geográfico que deriva de la *pertenencia* a un sujeto no podría estar más alejado del concepto indígena. El problema aquí es de traducción, no de ausencia. Los análisis antropológicos sobre la noción de propiedad en las sociedades indígenas han demostrado que su diferencia con las nociones occidentales radica en una particular construcción de la distinción entre sujeto y objeto, y en las diferentes formas en que se establecen relaciones entre cosas y personas (Brightman, Fausto y Grotti, 2016). Para las poblaciones indígenas de la Amazonia, por ejemplo, la apropiación del espacio no resulta en propiedad absoluta: “la propiedad para los indígenas tiene

13 Ngutapa a su vez fue creado por otro dios, Üüne Mowichina (Santos Angarita, 2013).

manifestaciones intangibles y espirituales y, aunque digna de protección, es inalienable y no puede pertenecer a ningún ser humano” (Posey y Dutfield, 1996, p. 3).

[E]n lugar de tener los humanos meros derechos preferenciales sobre extensiones de tierra entendida como un objeto natural, la propiedad prolifera y enlaza lugares a través de relaciones entre personas no-humanas, con las cuales los seres humanos deben interactuar de diversas maneras, incluyendo la caza, la agricultura y el chamanismo [...].

Los derechos sobre la tierra también incluyen derechos territoriales, que son traducciones de las esferas de influencia de particulares unidades sociopolíticas. En términos indígenas, estos son articulados en términos de propiedad, pero la propiedad toma la forma de una red de relaciones: ‘Toda categoría de espacio [...] tiene la forma de una comunidad de seres relacionados juntos como poseedores y poseídos’ (Gow, 1991, p. 80)”. (Brightman, Fausto y Grotti, 2016, pp. 22-23)

Estas perspectivas invitan a repensar la noción de soberanía, más allá de la noción clásica del Estado nación, en términos de las relaciones de *intra*-dependencia (De la Cadena, 2015) que unen comunidades y territorios; relaciones que conllevan responsabilidad y de las que depende la pervivencia de ambos. He aquí que la ocupación del territorio no es necesariamente equivalente a propiedad o tenencia. Más bien son las personas quienes pertenecen a la tierra. Perspectivas similares son reivindicadas por los pueblos nativos norteamericanos. Corntassel (2012, p. 96) refiere cómo en *cherokee* una relación sostenible puede expresarse a través de la palabra *digadatsel’i*: “pertenecemos el uno al otro”. Pertenecer el uno al otro significa ser responsable el uno del otro y del mundo natural. Su argumento para descolonizar el concepto de soberanía se sostiene precisamente en la idea de que mientras los derechos derivan de foros centrados en el Estado, las naciones indígenas actúan sobre sus responsabilidades inherentes y perdurables con el mundo natural, responsabilidades que se originan en sus relaciones con la tierra y que han existido mucho antes del desarrollo del sistema estatal (Corntassel, 2012, p. 92). El investigador mohawk Taiaiake Alfred, desarrolla estos conceptos de la siguiente manera:

Las filosofías indígenas se basan en la convicción de que la relación de los humanos con la tierra es principalmente una de mancomunidad. La tierra fue creada por un poder fuera de los seres humanos, y una relación justa con ese poder debe respetar el hecho de que los seres humanos no tomaron parte en hacer la tierra, por lo tanto, no tienen derecho a disponer de ella como mejor les parezca. La tierra es creada por otro orden de poder, por lo tanto la posesión por los seres humanos es antinatural e injusta. El principio de mancomunidad, que refleja una conexión espiritual con la tierra establecida por

el Creador, da a los seres humanos responsabilidades especiales dentro de las áreas que ocupan, vinculándolos de una manera natural y sagrada a sus territorios [...].

Mientras que la relación humanos-tierra es estructurada por fuerzas mayores en la naturaleza fuera de la prerrogativa humana para el cambio, la relación humanos-instituciones implica una responsabilidad activa para los seres humanos de usar sus propios poderes de creación para lograr el equilibrio y la armonía. Las estructuras de gobierno y las instituciones sociales están diseñadas para empoderar a los individuos y reforzar la tradición para mantener el equilibrio encontrado en la naturaleza.

La soberanía, entonces, es una creación social. No es un fenómeno objetivo o natural, sino el resultado de elecciones hechas por hombres y mujeres, indicativo de una mentalidad ubicada en un orden social y político, en lugar de una fuerza natural creadora de dicho orden. La reificación de la soberanía en la política de hoy es el resultado del triunfo de un conjunto particular de ideas sobre otros —no más natural para el mundo que cualquier otro objeto creado por el hombre. (2006, pp. 470-471)

Las nociones de los indígenas sobre la soberanía permean por supuesto su percepción de la soberanía alimentaria. El Grupo de Trabajo sobre Soberanía Alimentaria de los Pueblos Indígenas, de Canadá (Working Group on Indigenous Food Sovereignty [WGIFS]),¹⁴ por ejemplo, afirma que la soberanía alimentaria depende de la interacción de una multitud de comunidades naturales que funcionan en conjunto. El alimento es un don sagrado y en este sentido el derecho a la alimentación no puede ser restringido por leyes, políticas e instituciones coloniales. La soberanía alimentaria se logra fundamentalmente cultivando la responsabilidad de nutrir relaciones saludables e interdependientes con la tierra, las plantas y los animales. Estas ideas contrastan drásticamente con la preocupante situación de desnutrición y malnutrición de los pueblos indígenas a nivel global (Inter-Agency Support Group on Indigenous People's Issues, 2014), resultado, entre otros factores, de la pérdida de tierra y territorio, la degradación ambiental, el deterioro de los sistemas productivos, las economías tradicionales, el conflicto armado, el desplazamiento y, ante todo, la expansión del sistema económico y alimentario colonial y neoliberal. Tal vez por estas mismas razones, y por configurar un sentido intrínseco de la identidad y la dignidad, el ideal de la soberanía alimentaria adquiere, sin embargo, una fuerza vital y provee el marco para negociar reformas políticas y afirmar el derecho a la autodeterminación.

¹⁴ Véase <https://www.indigenousfoodsystems.org/about>

Conclusiones

¿De qué maneras las perspectivas indígenas aquí presentadas pueden contribuir a las luchas de los movimientos sociales para la soberanía alimentaria? Como señala Marisol De la Cadena (2010, 2015), para empezar, la noción de representación política difiere radicalmente si el marco ontológico de referencia es un mundo ordenado por prácticas biopolíticas que conciben la vida humana como discontinua de aquello que esas mismas prácticas definen como *naturaleza*, o si se trata de un mundo en que seres humanos y otros-que-humanos están inherentemente conectados en relaciones de cuidado mutuo. En una ontología relacional, las entidades emergen de la relación: “son *intra*-relacionadas en vez que *inter*-relacionadas” (Cadena, 2015, p. 32). En quechua, esta práctica de intra-relación se llama *uyway*: cuidar, nutrir, criar, que no es altruismo, sino una obligación (Cadena, 2015, p. 103). Gestada en una ontología relacional, la práctica política que proponen los movimientos indígenas es “una práctica política diferente, plural porque no está marcada por género, raza, etnicidad o sexo (como sostiene el multiculturalismo), sino porque conjura a los no humanos como actores en la arena política” (De la Cadena, 2010, p. 334).

La jurista Maria Rosaria Marella nos ofrece un ejemplo de cómo una ontología relacional puede ser movilizadora estratégicamente para la protección de los bienes comunes, con el fin de identificar cuáles son sus implicaciones para transformar el marco legal:

En el marco epistemológico de la dicotomía sujeto/objeto los bienes comunes son por lo general localizados dentro de este último extremo como objetos. Una solución alternativa para los bienes comunes puede ser convertir “el objeto” en una persona jurídica, es decir, en “sujeto legal”. Esta es la situación jurídica que ha sido reconocida recientemente a un río, el río Whanganui en Nueva Zelanda, en virtud de un acuerdo entre el gobierno nacional y la población maorí. Sobre la base de una tradición indígena que identifica el río con la misma población, el Whanganui iwi (*I am the river and the river is me*), el acuerdo reconoce el río como Te Awa Tupua, una entidad jurídica autónoma. En términos legales, las responsabilidades de gestión se basan en los poderes de los representantes legales del río. (2017, p. 81.)

Un enfoque no naturalista de calificar los comunes permite conceptualizarlos no como bienes, sino como un conjunto de sistemas sociales (De Angelis, 2017). Además, al romper el dualismo humanidad-naturaleza, es posible entender la reproducción de sistemas sociales como parte de la reproducción de ecosistemas, y viceversa. Emergiendo de un proceso de construcción simultánea, sistemas sociales y

ecosistemas son por lo tanto inseparables. Esta unión establece un nuevo sujeto de derecho, colectivo y socionatural.

Además de una conceptualización no naturalista, una lectura renovada de los comunes debería incluir un elemento adicional: la dignidad. “Por fin mantenemos nuestra dignidad”, expresaron los representantes maoríes en el momento de la firma del acuerdo. Apelar a la dignidad como valor inherente al ser humano permea las luchas por la soberanía y nos invita a preguntar cuál es la concepción de humanidad que subyace a ella, y qué consideramos que es distintivamente humano. Estas preguntas deben informar nuestro pensamiento sobre la ley.

Frente a la multiplicación de formas de despojo y desterritorialización, la defensa de los comunes implica la reivindicación de nociones y prácticas distintas de la soberanía, con las cuales los movimientos indígenas y campesinos desafían la agresión a las formas de vida locales, afirman derechos colectivos e imaginan alternativas políticas y económicas sostenibles (figura 1). Estas luchas defienden también una noción distinta de bienestar, expresada a menudo en América Latina como *buen vivir*. La defensa de los comunes como componente imprescindible de la soberanía alimentaria insiste en el papel de las relaciones alimentarias en la reproducción del tejido material y simbólico del cual depende la pervivencia, al mismo tiempo, de los humanos y de su entorno. El *cuidado* de estas relaciones es lo que hace posible la reproducción de la vida y la identidad, fundando la soberanía alimentaria y la soberanía en general en un ejercicio de responsabilidad

Si, como ha recalcado el Relator Especial para el Derecho a la Alimentación de las Naciones Unidas, Oliver De Schutter (2014), la plena realización del derecho a la alimentación depende de la soberanía alimentaria, la soberanía alimentaria depende de los comunes: agua, semillas, paisajes biodiversos y conocimientos agredidos por la privatización neoliberal. La realización del derecho a la alimentación implica proteger y afianzar las relaciones de mancomunidad entre comunidades y territorios que garantizan su sostenibilidad y de las que emanan mosaicos de soberanía. A través de estas relaciones, el sentido de lo que nos hace distintamente humanos se multiplica, y es con esta pluralidad que toda noción de bienestar, salud, dignidad y derechos tiene que entrar a dialogar.



Figura 1. Doña Aurelia Jifichú en su chagra

Fuente: Giovanna Micarelli (2018).

*Dedicado a Aurelia Jifichú Kumimarima
Mujer bora del clan oso hormiguero
1948-2020*

Referencias

- Acosta, L. E., Pérez Rúa, M. N., Juragaro, L. A., Nonokudo Faribiaño, H., Sánchez, G., Zafama Piñero, A. M. ... Neikase, S. (2011). *La chagra en La Chorrera*. Bogotá, Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi), Asociación Zonal Indígena de Cabildos y Autoridades Tradicionales de La Chorrera (AZICATCH).
- Acosta Márquez, E. (2014). Cuando el maíz es Itekontlakuali: el “dueño de la comida”. Un acercamiento a la economía ritual de los nahuas de Pahuatlán, Puebla. *Cuicuilco*, 60, 223-238.
- Alfred, T. (2006). Sovereignty. En J. Barker (Ed.), *Sovereignty matters: locations of contestation and possibility in indigenous struggles for self-determination* (pp. 35-50). Lincoln, EE. UU.: University of Nebraska Press.
- Appadurai, A. (1986). *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Barth, F. (1987). *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in Inner New Guinea*. Nueva York, EE. UU.: Cambridge University Press.
- Brightman, M., Fausto, C. y Grotti, V. (2016). Altering ownership in Amazonia. En M. Brightman, C. Fausto y V. Grotti (Eds.), *Ownership and nurture: studies in native Amazonia property relations* (pp. 1-35). Nueva York, EE. UU.; Oxford, Inglaterra: Berghahn.
- Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. (1999). Observación general n.º 12 sobre el derecho a una alimentación adecuada, párrs. 6 y 7.
- Comité Internacional para la Soberanía Alimentaria (CIP), Coordinación Regional América Latina y El Caribe (ALC). (marzo, 2012). *Conferencia especial para la soberanía alimentaria, por los derechos y por la vida*. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de http://www.redes.org.uy/wpcontent/uploads/2012/10/Declaracion_de_la_Sociedad_Civil-.pdf
- Conklin, B. (1995). “Thus are our bodies, thus was our custom”: mortuary cannibalism in an amazonian society. *American Ethnologist*, 22(1), 75-101.
- Corntassel, J. (2012). Re-envisioning resurgence: indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 86-101.
- Cunningham, M. (2013). Prefacio. En H. Kunlhein, B. Erasmus, D. Spigelski y B. Burlingame, *Indigenous people food systems and well-being: intervention and policies for healthy communities*. Roma, Italia: FAO.

- De Angelis, M. (2010). On the commons: a public interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides. *E-Flux Journal*.
- De Angelis, M. (2017). *Omnia sunt communia. On the commons and the transformation to postcapitalism*. Londres, Inglaterra: Zed Books.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond 'politics'. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-70.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham, EE. UU.: Duke University Press.
- De Schutter, O. (s. f.). El derecho a la alimentación como derecho humano. Recuperado de <http://www.srfood.org/es/derecho-a-la-alimentacion>
- De Schutter, O. (2014). The transformative potential of the right to food. Final report drawing conclusions from his mandate, presented to the 25th Session of the UN Human Rights Council.
- Descola, P. y Pálsson, G. (Eds.) (1996). *Nature and society: anthropological perspectives*. Londres, Inglaterra; Nueva York, EE. UU.: Routledge.
- Escobar, A. (2010). Latin America at a crossroads. *Cultural Studies*, 24, 1-65.
- Fausto, C. (2007). Feasting on people: eating animals and humans in Amazonia. *Current Anthropology*, 48(4), 497-530.
- García Makuna. (Director). (2010). *Los conocimientos tradicionales de los chamanes jaguares de Yuruparí* [Documental]. ACAIPI, Fundación Gaia Amazonas, 4 Direcciones Audiovisual, National Geographic. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=YSt8KKqWUmo>
- Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.
- Graeber, D. (2001). *Toward an anthropological theory of value. The false coin of our own dreams*. Nueva York, EE. UU.: Palgrave.
- Griffiths, T. (2002). Finding one's body: relationships between cosmology and work in North-West Amazonia. En L. Rival y N. L. Whitehead (Eds.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière* (pp. 247-262). Oxford, Inglaterra: Oxford University Press.
- Gudynas, E. (2010). La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. *Tabula Rasa*, 3, 45-71.
- Inter-Agency Support Group on Indigenous People's Issues. (2014). The Health of Indigenous People. Thematic paper towards the preparation of the 2014 World Conference on Indigenous Peoples.

- Kuhnlein, H. V. (2009). Why are indigenous peoples' food systems important and why do they need documentation? En V. Harriet, B. E. Kuhnlein y D. Spigelski (Eds.), *Indigenous peoples' food systems: the many dimensions of culture, diversity and environment for nutrition and health* (pp. 1-7). Roma, Italia: Food and Agriculture Organization of the United Nations; Ste. Anne de Bellevue, Canadá: Centre for Indigenous Peoples' Nutrition and Environment.
- La Vía Campesina (LVC). (1996). *The Right to produce and access to land*. Roma, Italia: World Food Summit. Recuperado de <http://www.acordinternational.org/silo/files/decfoodsov1996.pdf>
- La Vía Campesina (LVC). (2003). ¿Qué es la soberanía alimentaria? Recuperado de <https://viacampesina.org/es/que-es-la-soberania-alimentaria/>
- La Vía Campesina (LVC). (2013). El llamado de Yakarta. *VI Conferencia de la Vía Campesina*. Yakarta, Indonesia.
- Marella, M. R. (Ed.) (2012). *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*. Verona, Italia: Ombre Corte.
- Marella, M. R. (2017). The commons as a legal concept. *Law Critique*, 28(1), 61-86.
- Martínez, M. E. y Rosset, P. (s. f.). Diálogo de saberes en La Vía Campesina: soberanía alimentaria y agroecología. En G. Micarelli y L. Jacob (Eds.), *Soberanía alimentaria: prácticas y saberes locales para un movimiento global contra-hegemónico*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Manuscrito de próxima publicación.
- Martínez-Alier, J. (2002). *The environmentalism of the poor: a study of ecological conflicts and valuation*. Cheltenham, Inglaterra: Edward Elgar.
- Martínez-Alier, J., Munda, G. y O'Neill, J. (1998). Weak comparability of values as a foundation for ecological economics. *Ecological Economics*, 26, 277-286.
- McCallum, C. (2001). *Gender and sociality in Amazonia: how real people are made*. Oxford, Inglaterra: Berg.
- Micarelli, G. (2015a). Divine banknote: the translation of project money into public wealth. En F. Santos-Granero (Ed.), *Images of public wealth: property, identity, and well-being in native Amazonia* (pp. 161-187). Tucson, EE. UU.: University of Arizona Press.
- Micarelli, G. (2015b). Finding the taste of knowledge: the orphan in indigenous epistemologies. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America (Special topic: the alchemical person)*, 13(2), art. 6.
- Micarelli, G. (2018). Soberanía alimentaria y otras soberanías: el valor de los comunes. *Revista Colombiana de Antropología*, 52(2), 119-142.

- Nyéléni (2007). In search of Autonomy and Food Sovereignty. Sélingué, Mali. Recuperado de <https://nyeleni.org/spip.php?article297>
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por su sigla en inglés). (1996). Declaración de Roma sobre la Seguridad Alimentaria Global. Cumbre Mundial sobre la Alimentación. Roma 13-17 de noviembre de 1996.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons. The evolution of institutions for collective actions*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- O'Connor, M. y Spash, C. (Eds.) (1999). *Valuation and the environment: theory, methods and practice*. Cheltenham, Inglaterra: Edward Elgar.
- Overing, J. (1981). Review article: amazonian anthropology. *Journal of Latin American Studies*, 13(1), 151-164.
- Overing, J. y Passes, A. (Eds.). (2000). *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in native Amazonia*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Pardo, M. (1987). *El convite de los espíritus*. Quibdó, Colombia: Ediciones Centro de Pastoral Indigenista.
- Parry, J. y Bloch, M. (Eds.) (1989). *Money and the morality of the exchange*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De saberes y de territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22), 121-136.
- Posey, D. y Dutfield, G. (1996). *Beyond intellectual property: toward traditional resource right for indigenous people and local communities*. Ottawa, Canadá: International Development Research Center.
- Rival, L. (2005). Introduction: what constitutes a human body in native Amazonia? *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America (Special section: the body in Amazonia)*, 3(2), art. 1.
- Rodotà, S. (2012). *Il diritto ad avere diritti*. Roma, Italia: Laterza.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, Clacso.
- Santos Angarita, A. (2013). *Percepción tikuna de Naane y Naüne: territorio y cuerpo* (Tesis de maestría). Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Colombia.
- Santos Granero, F. (2009). *Vital enemies: slavery, predation, and the amerindian political economy of life*. Austin, EE. UU.: University of Texas Press.

- Santos Granero, F. (2012). Beinghood and people-making in native Amazonia: a constructional approach with a perspectival coda. *HAU-Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 181-211.
- Sepúlveda, S. y Guimarães, M. D. (Eds.). (2003). *El enfoque territorial de desarrollo rural*. San José, Costa Rica: IICA.
- Stark, D. (2011). *The sense of dissonance: accounts of worth in economic life*. Princeton, EE. UU.: Princeton University Press.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in melanesia*. Berkeley, EE. UU.: University of California Press.
- Strathern, M. (2005). *Kinship, Law and the unexpected: relatives are always a surprise*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Surrallés, A. y García Hierro, P. (Eds.) (2005). *The land within: indigenous territory and perception of the environment*. Copenhagen, Dinamarca: IWGIA.
- Sutton, D. (2001). *Remembrance of repast. An anthropology of food and memory*. Nueva York, EE. UU.: Berg Publishing.
- Tapia, C. (2009). Améjimináa majcho: “La comida de nuestra gente”. Etnografía de la alimentación entre los miraña. *Culturales*, 5(9).
- Uzendoski, M. (2006). El regreso de Jumandy: historicidad, parentesco y lenguaje en Napo. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 26, 161-172.
- Viveiros de Castro, E. (1987). A fabricação do corpo na sociedade xinguana. En J. Pacheco de Oliveira Filho (Ed.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil* (pp. 31-41). Río de Janeiro, Brasil: Marco Zero-UFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Exchanging perspectives. The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies. *Common Knowledge*, 10(3).
- Weismantel, M. (1998). Viñachina: hacer guaguas en Zumbagua, Ecuador. En D. Y. Arnold (Ed.), *Gente de carne y hueso: las tramas del parentesco en los Andes* (pp. 83-96). La Paz, Bolivia: ILCA/Ciase.

Las autoras y los autores

Michelly Aragão

Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) (Argentina).

Correo electrónico: mikellyaragao@gmail.com

Islandia Bezerra

Nutricionista y doctora en Ciencias Sociales por la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Profesora adjunta del Departamento de Nutrición de la Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Correo electrónico: islandia@ufpr.br

Luciana Buainain Jacob

Docente del programa de Licenciatura en Ciencias Agrarias y Biológicas, Departamento de Economía, Administración y Sociología de la Escuela Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidad de São Paulo. Ingeniera agrónoma (Universidad de São Paulo), magíster en Educación (Universidad de Brasília), doctora en Ciencias (Universidad de São Paulo) y posdoctorada en Ciencias Sociales (Centro de Estudios Sociales / Universidad de Coimbra).

Correo electrónico: lucianabjacob@gmail.com y lucianajacob@usp.br

Mônica de C. R. dos Anjos

Nutricionista y doctora en Educación Científica y Tecnológica por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Profesora adjunta del Departamento de Nutrición de la Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Correo electrónico: monica.Anjos@ufpr.br

Adriella Camila G. F. da S. Furtado da Silva

Nutricionista y especialista en Salud de la Familia por la Universidad Federal do Paraná (UFPR), modalidad residencia multiprofesional.

Correo electrónico: adriellacamilafurtado@hotmail.com

Laetitia M. Jalil

Socióloga y doctora por el CPDA-Programa de Pós Graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Profesora adjunta del Departamento de Sociología de la UFRPE. Correo electrónico: laeticiajalil@gmail.com

Cristine Jaques Ribeiro

Doctora en Trabajo Social por la Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur. Actualmente es profesora adjunta de la Universidad Católica de Pelotas, donde coordina el grupo de estudios e investigación Problema Agrario, Urbano y Ambiental/Observatório dos Conflitos da Cidade, vinculado a la carrera de Trabajo Social y al posgrado en Política Social e Direitos Humanos. Correo electrónico: cristinejrib@gmail.com

Lorena Lima de Moraes

Científica social y doctora por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Profesora adjunta de la Unidad Académica de Serra Talhada, Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Correo electrónico: llorenamoraes@gmail.com

María Elena Martínez-Torres

Doctora en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de California, en Berkeley (Estados Unidos). Investigadora-profesora en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste (México). Correo electrónico: martineztorres@ciesas.edu.mx

Aline Mendonça dos Santos

Doctora por la Universidad Estatal de Río de Janeiro (Brasil). Durante el año universitario europeo 2008, realizó una estadía doctoral en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (CES-UC). Actualmente, es profesora e investigadora del programa de posgrado en Política Social e Direitos Humanos de la Universidad Católica de Pelotas. Es miembro del Grupo de Estudios sobre Economía Solidaria del CES y del Grupo de Investigación sobre Economía Solidaria de la Unisinos, investigadora del Laboratorio de Políticas Públicas (LPP/UERJ) y coordinadora del grupo de investigación en Emancipación: Trabajo, Saberes, otras Economías, Movimientos Sociales y Democracia, de la UCPel. Correo electrónico: nocams@gmail.com

Maria Paula Meneses

Investigadora del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra. Tiene un doctorado en Antropología de la Universidad de Rutgers (EE. UU.) y una maestría en Historia de la Universidad de San Petersburgo (Rusia). Imparte clases en varios programas de doctorado en el CES, donde es co-coordinadora del programa de Doctorado en Postcolonialismos y ciudadanía global. Sus investigaciones, que se han publicado en varias revistas y libros, se enfocan en la relación entre la violencia colonial y los contextos poscoloniales, especialmente en Mozambique, su país.

Correo electrónico: menesesp@ces.uc.pt y mpmeneses@gmail.com

Giovanna Micarelli

Doctora en Antropología por la Universidad de Illinois Urbana-Champaign. Profesora asociada en el Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Investigadora asociada en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra (Portugal).

Correo electrónico: giomica@gmail.com

Boaventura Monjane

Candidato a Ph. D. por el Programa de Poscolonialismos y Ciudadanía Global, Centro de Estudios Sociales y Facultad de Economía, Universidad de Coímbra (becario FCT). Investigador asociado visitante en el Institute for Poverty, Land and Agrarian Studies, de la Universidad del Cabo Oriental (University of Western Cape, Sudáfrica), y miembro de la Agrarian South Network. Sus áreas de investigación incluyen: movimientos sociales, problemas agrarios y alternativas desde la base en el África austral. De nacionalidad mozambiqueña.

Correo electrónico: boa.monjane@gmail.com

Peter Michael Rosset

Doctor en Agroecología por la Universidad de Michigan (Estados Unidos). Investigador-profesor del Colegio de la Frontera Sur (Ecosur), Unidad San Cristóbal de Las Casas. Investigador del Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano (Ceccam) y co-coordinador de la Red de Investigación-Acción sobre la Tierra (LRAN) (México). Correo electrónico: prosset@ecosur.mx

Blanca Yagüe

Egresada de la Maestría en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia. Estudiante del Doctorado en Antropología Cultural en la Universidad de Utah (Estados Unidos).

Correo electrónico: blancayaguepascual@gmail.com

*Soberanía alimentaria. Prácticas y
saberes locales para un movimiento global
contrahegemónico* fue compuesto en
caracteres Adobe Garamond e impreso
en papel bond beige de 70 gr en los
talleres de DGP Editores en el mes
de septiembre de 2020.