



MULTITUDES agroecológicas

Omar Felipe Giraldo

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



Multitudes agroecológicas busca nutrir la imaginación política y la creatividad sociológica a fin de seguir pensando el difícil pero urgente proyecto de abrir las condiciones para las transiciones civilizatorias y las transformaciones poscapitalistas, en un contexto de inminente colapso del sistema hegemónicamente instituido. La obra muestra de qué manera una multitud de procesos agroecológicos hacen surgir lo inédito y de ese modo hilvanan la emancipación, en un escenario en el que parece imposible hacerlo.

Millones de personas organizadas alrededor del mundo, en el campo y la ciudad, están, de manera intuitiva y creativa, desmontando paulatinamente el sistema que nos oprime, mientras traen al mundo de la vida muchos otros sistemas sustitutos. Esas experiencias están dando las nuevas pistas de la revolución, y enseñando que es posible un cambio cualitativo en el que los antiguos fines de crecimiento, urbanización, modernización, industrialización, se remplacen por otros distintos, como la compatibilización con los ciclos de la vida, la creación de lo común, la autonomía territorial, la relocalización, la artesanización y el florecimiento de la potencia de los pueblos.



ESCUELA
NACIONAL DE
ESTUDIOS
SUPERIORES
UNIDAD MÉRIDA

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO

ISBN 978-607-30-6566-5



9 786073 065665



MULTITUDES agroecológicas

Omar Felipe Giraldo



UNAM

**ESCUELA
NACIONAL DE
ESTUDIOS
SUPERIORES**

UNIDAD MÉRIDA

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos a la Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Mérida, de la Universidad Nacional Autónoma de México, conforme a las normas que rigen la producción editorial de dicha institución académica.

Se autoriza la reproducción de esta obra para propósitos de divulgación o didácticos, siempre y cuando no existan fines de lucro, se cite la fuente y no se altere el contenido. Cualquier otro uso requiere permiso escrito de los editores.

Primera edición: septiembre de 2022

D. R. © 2021, Universidad Nacional Autónoma de México
Escuela Nacional de Estudios Superiores Unidad Mérida

Tablaje Catastral N°6998, Carretera Mérida Tetiz km 4.5,
Municipio de Ucú, Yucatán, México, C. P. 97357

Coordinación editorial: Comité Editorial de la ENES Mérida

Cuidado de la edición: Julio Roldan

Ilustración y diseño de portada: Julián Toro

Formación de interiores: Jairo Andrés Beltrán

Obra digital hecha en México

ISBN: 978-607-30-6566-5



contenido

- **Prefacio**
- **Introducción**

1.

Cinco claves de las multitudes agroecológicas

- Clave 1: Del régimen de la escasez al horizonte de la suficiencia
- Clave 2: De la pobreza modernizada a la potencia autónoma de la multitud
- Clave 3: De la toma del poder al ejercicio del poder interior
- Clave 4: De la verticalidad al diseño rizomas
- Clave 5: De lo gigante a lo pequeño, bien proporcionado y arte-sana-lizado

2.

Haciendo potencia, tejiendo multitud

- El secreto encanto de campesino a campesino
- Más allá de las tecnologías: la agroecología profunda
- Diseños organizativos como policultivos
- Pedagogías campesinas revolucionarias
- La circulación de valores de uso rur-urbanos y el fortalecimiento de lo común

3.

Bloques agroecológicos e intersecciones de lucha de los pueblos

- Las agroecologías del retorno
- Agroecologías emergentes
- Agroecologías históricas
- Las intersecciones de la lucha de los pueblos

4.

Sin revolución agraria no hay reverdecimiento del mundo

- Los bosques y los jardineros agroforestales
- Recuperar la tierra para transformarla agroecológicamente

5.

¿Y qué hacer con el Estado? Reformismo o emancipación

- El Estado y el reformismo agroecológico socialdemócrata
- Con pies de plomo

- **Colofón**
- **Referencias**
- **Autor**



Prefacio

Una multitud libre se guía más por la esperanza que por el miedo, mientras que la sojuzgada se guía más por el miedo que por la esperanza. Aquella, en efecto, procura cultivar la vida, ésta, en cambio, evita simplemente la muerte.

BARUCH SPINOZA, *Tratado político*, p. 120

Me preguntaron hace algún tiempo por qué me gustaba la agroecología. Ante el cuestionamiento respondí de inmediato sin titubear: “me gusta porque es portadora de esperanza y la esperanza es la mayor fuerza política de los pueblos”. Aprendí de Gustavo Esteva que la esperanza no permite aplazamientos, pues su significado es contrario a la expectativa. En una vía opuesta a la espera, la esperanza es el arte mismo de la anticipación: hacer hoy y ahora lo que tiene sentido sin importar si se cumplirá o no el objetivo. Para mí la agroecología es esperanzadora por esa misma definición. No por un optimismo desinformado, no porque al fin tengamos éxito en nuestro empeño político; lo es porque tiene sentido, mucho sentido, acá, en el presente; porque vale la pena practicarla y luchar con ella por el mismo sentido que tiene, de manera independiente a un eventual resultado futuro.

Me gusta el proyecto político agroecológico en la medida en la que es una utopía presentista que no posterga la transformación. No es solo una fuerza reactiva contra las fuerzas del capital, sino un movimiento social con una propuesta concreta cuyo contenido prefigura un modelo civilizatorio de otro tipo. A contrapelo de la negatividad y el nihilismo desmovilizador del que se nutre el sistema, la agroecología es esperanzadora, pues más

que gritarle un *no* rotundo al modelo necropolítico, es generativa de muchísimos *síes*. Su ánimo transformador rechaza este modelo suicida, pero lo hace mediante un impulso inspirador para que millones de personas en todo el mundo eviten la resignación de sucumbir ante el océano de muerte engendrado por el actual régimen alimentario ecocida, mientras de manera alegre regeneran ámbitos de comunidad y crean entornos reverdecidos.

La agroecología me gusta por permitirnos soñar. Por su capacidad de desplegar la imaginación de una vida más deseable y aplicable en términos más o menos precisos. Por ser capaz de liberar la ensoñación de la prisión de las certezas capitalistas y suscitar mundos distintos. Su virtud reside en que no infunde sueños ilusorios que se disipan en el horizonte, sino utopías que se traen al presente con acciones específicas, con rebeldías y desobediencias territorializadas por los pueblos en sus espacios de existencia. Gracias a la agroecología multitudes, en distintos rincones del planeta, están fugándose de los grilletes de la realidad existente, creando con sus esfuerzos colectivos otras imágenes de posibilidad, evocando otras alternativas de habitar, de un modo más convivencial, más acorde con los ciclos de la tierra.

La agroecología nos emancipa de la desesperanza y nos pone a tono con un futuro anticipado que se trae al aquí y ahora. La utopía agroecológica es creadora radical de esperanza, de imaginación; es artífice de sentido, lo que resulta esencial para estos tiempos aciagos. En un mundo que se desbarata día tras día, en el que pareciese que nada puede hacerse, requerimos móviles de esperanza: hálitos esperanzadores que nos permitan juntarnos para imaginar otros devenires y abrir caminos para tejer nuestros sueños posibilistas mientras rechazamos someternos a este orden inicuo.

Este libro se inscribe en el ánimo esperanzador de la agroecología para continuar alimentando su proyecto político. Su propósito, más que plantear una agenda para el movimiento social agroecológico, es abrir ciertas discusiones para seguir imaginan-

do la difícil tarea de pensar la esperanza en el siglo XXI y el papel de la agroecología en el marco de esta empresa. Mi intención no es dilucidar los detalles de una sociedad futura. Si la vida es apasionante es porque es esquivada a dirigirse a destinos predecibles conforme a nuestra planificación y expectativa. Si algo podemos aprender de la historia es que siempre hay sorpresas que rebasan nuestra capacidad imaginativa. Por eso este trabajo no es una ficción futurista, ni tiene el fin de delinear un cuadro enteramente acabado de una sociedad poscolapso. Mi interés es formular algunos contornos teóricos que le permitan al proyecto agroecológico nutrir la imaginación para que cada territorialidad encuentre las condiciones de posibilidad para soñar sus propios sueños y hacerlos presentes.

La intuición que guía las siguientes líneas parte de la necesidad de imaginar otras formas de emancipación cuyo impulso derive en un desplazamiento del *homo economicus* por el *homo habilis*: del ser humano consumidor, al ser humano capaz de hacer en comunalidad. Pasar de aquella condición de la vida industrial que nos ha hecho incapaces de sanar, comer, habitar, transformar e intercambiar de forma autónoma, a un restablecimiento de la facultad común de producir y compartir valores de uso. Sostengo que este salto radical requiere la superación del principio de la escasez de la economía para dar paso al de la *suficiencia*, y argumento que para este propósito la agroecología tiene mucho por aportar. La invitación es a concebir una transformación civilizatoria embebida en el principio de la suficiencia que responda a un contexto de declive energético, ocaso del capitalismo y cambio climático.

Si es cierto aquello de que las comunidades no capitalistas se verán forzadas a sentar sus bases biofísicas y simbólicas en la energía solar, esto significa que ya no podrán fundarse en la productividad económica —como indica el paradigma de la escasez—, ni en la industrialización, sino en el don, la disipación; no en el crecimiento infinito y la acumulación privativa de energía, sino en el arte de mantenerse a la medida bajo ciertos límites dimen-

sionales disipando energía mediante el arte de dar y redistribuir. Mi argumento es que la agroecología campesina y popular tiene la opción de convertirse en pieza angular de comunidades poscapitalistas que restauren tramas de vida y ámbitos de comunidad, tanto en áreas rurales como urbanas. El llamado es a estimular un tipo de imaginación social en la que la agroecología se practique, no para sostener e impulsar la industrialización a gran escala, sino para sustentar procesos dinámicos de arte-sana-lización comunal, en un tejido popular de multitudes, en el que circularán bienes rur-urbanos en flujos basados en la suficiencia y el don.

Lo que quiero proponer es un giro en la manera de comprender la transformación de nuestro tiempo, en la que tendremos que dar un vuelco a nuestros empeños políticos. Abandonar las promesas del progreso y el desarrollo —y su correlato de maximización de la productividad y adicción energética— y sustituir la forma patriarcal del Estado nación. Hacer un giro del contenido de nuestro proyecto político hacia una revolución estructurante, destituyente y constituyente, desde abajo y hacia los lados, compuesta de multiplicidades que disipan entre ellas la energía de forma comunal y local, y que tejen de forma colectiva distintas formas de afectividad ambiental. Lo que pongo en debate es cómo hacer acuerdos rur-urbanos entre multitudes de *homo habilis*, donde se combinen la campesinización agroecológica con la organización de trabajadores en barrios urbanos de pequeña escala, de modo que se articulen intercambios solidarios y autónomos en circuitos cortos y localizados.

En las páginas que siguen aspiro a profundizar en la intuición que nos dice que el futuro tendrá que ser local y comunal, lo que nos exhorta a desistir en la fascinación de lo sobredimensionado; a desintoxicarse de la adicción de convertir lo pequeño en grande, y a soñar, al contrario, desde otras dimensiones más reducidas, más limitadas en sus medidas. El tamaño y la proporción importan, y este ya no es el tiempo de lo descomunal, del gran formato: es el tiempo de la belleza de lo pequeño y lo bien proporcionado. Es la hora del desescalamiento, de lo desglobalizado,

de lo desindustrializado, de lo localizado. Las multitudes no son muchedumbres, sino multiplicidades de comunidades autónomas de pequeña dimensión, gestionándose no en las divisiones administrativas metafísicas del Estado nación, sino en territorialidades que siguen los pliegues de la tierra.

Insisto. No quiero plantear una ingeniería social con pasos planificados para diseñar una constelación de comunidades de este tipo, sino estimular la imaginación utópica y la esperanza, y hacerlo de la mano de lo que en este texto denominé *multitudes agroecológicas*. Más que proponer un nuevo diseño sociológico, mi interés es tomar aliento no de un ensueño de escritorio, sino de la constatación de múltiples experiencias agroecológicas que, estudiadas gracias a un programa de investigación colectivo en el que participé entre 2014 y 2021, se pudieron sistematizar en doce países de América Latina, Asia, Europa y África.

En este grupo se usó el término *masificación de la agroecología* por su capacidad de ser fácilmente comunicable, pero estoy consciente de sus limitaciones. Las masas están asociadas a la uniformidad, a la unidad estandarizada, a la pasividad, al tumulto necesitado de gobierno. También usamos el término *escalamiento* que es peor aún. La escala suele denotar procesos que transitan de lo pequeño a lo grande, a lo industrial, a lo faraónico. Nada más lejano a lo que deseamos expresar. He escogido en este libro adoptar el término spinoziano *multitud*,¹ el cual se distingue de las masas indiferenciadas y del pueblo como identidad unitaria, por ser plural, múltiple y heterogéneo. La multitud, como explican Hardt y Negri (2004), se distingue de las masas indiferenciadas por estar compuesta de diferencias irreductibles a una unidad; por ser un concepto capaz de reunir la diversidad de clase, cultura, etnicidad y género; por ser una noción que actualiza el concepto marxista de la lucha de clases.

1. Utilizo de manera indiferenciada el singular multitud del plural multitudes, aunque prefiero el segundo por su capacidad de expresar con más elocuencia la pluralidad y la multiplicidad.

Me ha parecido útil, adecuado y abarcador usar este concepto retomado de Spinoza y reconstruido por Hardt y Negri, por su capacidad de expresar la multiplicidad, la autoorganización, y el papel activo de los agentes colectivos en la transformación de la realidad social. También por su intención de enlazar una diversidad de luchas en un mismo proyecto emancipador, y por entender que el poder es multisituado y que las multitudes deben estar al unísono en muchos lugares a la vez. Sin embargo, no tomo la noción al pie de letra. La pongo en diálogo y tensión con distintas fuentes teóricas y los hallazgos de la investigación colectiva antes descrita, con el ánimo de presentar un marco teórico original para la política agroecológica y situar su contribución en el contexto de las mudanzas civilizatorias.

Multitudes agroecológicas quiere dar cuenta, en un primer acercamiento, de un mejor término para enunciar lo que realmente hemos estamos pensando: muchas parcelas pequeñas y muchas familias en muchos territorios produciendo y comiendo agroecológicamente. Un fenómeno de los muchos en tanto muchos. Pero también quiere expresar más: la forma en que la agroecología puede convertirse en un fragmento central para las transformaciones civilizatorias, de modo que trascienda la agricultura y que incluya una multiplicidad de ámbitos articulados en distintos espacios. La agroecología hoy es un movimiento social campesino y de lucha de clase por la soberanía alimentaria y la autonomía territorial. Pero también es capaz de convertirse en un eslabón fundamental de un proyecto más amplio.

Las siguientes líneas pueden leerse como una continuidad del debate planteado en *Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo*, publicado en español en 2018 y traducido al inglés en 2019. El punto de partida en ese trabajo fue comprender la agroecología en medio de las sofisticadas relaciones de poder y las estrategias de dominación de la agricultura contemporánea. Asimismo, otro propósito fue mostrar cómo los procesos sociales de la agroecología podrían verse desde el marco descolonial del posdesarrollo. Este libro profundiza en este último argumento,

ahondando en el debate de cómo crear procesos sociales agroecológicos emancipadores más allá de la lógica del desarrollo y el capitalismo. Para ello se presenta un marco teórico original de carácter posdesarrollista, cuyo propósito es elaborar una sociología política de la agroecología basada en mi experiencia estudiando el tema durante los últimos años.

Comienzo con una introducción que ofrece un horizonte de partida diferente al que suele usar la literatura agroecológica como lugar de enunciación. En vez de iniciar hablando de la crisis del sistema agroalimentario y sus múltiples efectos, hago una lectura de economía y ecología política del capitalismo en su conjunto, desde las coordinadas propuestas por Jason Moore, para pensar en cuál es el contexto en el que debemos sembrar las *multitudes agroecológicas*. Una vez hecho el diagnóstico de nuestro tiempo, en el primer capítulo propongo cinco claves teóricas para interpretar los procesos de territorialización agroecológica. El objetivo es partir de algunos fundamentos de teoría política para construir procesos agroecológicos verdaderamente emancipadores. Tomando como referente el pensamiento de Iván Illich y sus seguidores, propongo varias pistas para imaginar cómo es posible regenerar la capacidad de los pueblos para solventar la vida de forma autónoma y hacer fluir valores de uso en comunidad, de modo que reencuentren su potencia interior a través de redes rizomáticas de encuentro. La explicación, un tanto abstracta, cobra todo su sentido en el segundo capítulo. En esa sección, muestro la manera en que se expresan estas claves teóricas en los procesos agroecológicos de los pueblos. En particular me concentro en la metodología de Campesino a Campesino, las expresiones organizativas populares, las pedagogías, las economías solidarias y los diseños urbanos recomunalizantes. El segundo capítulo debe leerse en conjunto con el primero para comprender *cómo* y *sobre qué condiciones* es posible construir una política agroecológica revolucionaria.

El tercer capítulo contiene un panorama que permite hacerse una idea del tamaño y carácter del movimiento agroecológico

a nivel global. Propongo definir a este movimiento como una coalición de movimientos y esfuerzos ampliamente dispersos; como un movimiento plural y descentralizado que aglomera una multiplicidad de organizaciones y colectivos en numerosos espacios urbanos y rurales, enfocados en hacer transformaciones del sistema agroalimentario a escalas locales, pero que también disputan la hegemonía de los sistemas agroalimentarios y los medios de producción en las estructuras de poder. Realizo una clasificación para elaborar un ejercicio heurístico que ayude a verlo de manera conjunta, a dimensionar la magnitud que ha alcanzado, y a comprender cuál es el bloque histórico de lucha desde el cual partimos para empuñar este proyecto político. Cada caso lo ilustro con algunos de los ejemplos más representativos que han sido estudiados en la literatura sobre el tema. Asimismo, propongo una reflexión sobre la necesidad de articulación con los feminismos campesinos, indígenas, y populares, y con los movimientos étnicos, los de ecología política contra el despojo, los obreros de clase, y con los levantamientos populares masivos de nuestro tiempo.

El cuarto capítulo está dedicado a interpretar el proyecto agroecológico como parte fundamental de las transformaciones civilizatorias requeridas ante el colapso capitalista. Mi argumento es que el gran proyecto del siglo XXI tiene que ser un cambio profundo de esta civilización impulsada por la energía fósil, a otra civilización sustentada en la transformación de la radiación solar en biomasa. Una transformación de un sistema energético basado en petróleo, gas y carbón a otro sustentado en plantas e interacciones ecológicas mediante la creación de jardines agroforestales y sistemas agroecológicos diversos que alimenten a los pueblos. Sin embargo, esta radical transformación no puede llevarse a cabo sin la lucha por la tierra y el territorio. Por eso la tierra y la agricultura recobrarán la importancia que han tenido en el largo conflicto de clases librado por los pueblos durante tantos siglos. El capítulo lo inicio señalando la necesidad de entender que los seres humanos no somos ecodidas incorregibles. A lo largo del curso de la historia, nuestra especie ha ayudado a enriquecer la vida en la biosfera y gran parte de ese efecto benéfico es



obra del arte de la agricultura. Revisar la historia ambiental con ojos agroecológicos nos sirve para entender que una transformación civilizatoria como la requerida no significa “conservar” de manera pasiva, sino transformar y alimentar de forma activa los ecosistemas para que la reproducción de la vida se dinamice. Lo que requiere el actual estado planetario es reverdecer el planeta, tomando como nutrimento la radiación solar y las plantas como medio, mientras tejemos organizaciones sociales más equitativas. Pero ello no se logrará sin una lucha masiva de clase por recuperar la tierra, de modo que los grandes latifundios y la tierra en las urbes se dividan y se distribuyan equitativamente. Lo anterior implica reanudar el ritmo de la lucha de clases con un claro propósito: redistribuir la tierra como sostén material de esos otros mundos que tenemos que ayudar a nacer.

El quinto y último capítulo problematiza el papel estatal para la territorialización agroecológica. Para ello se emprende una reflexión sobre el Estado contemporáneo, preguntándose por las posibilidades reales de lo que puede hacerse desde sus instituciones en nuestros días. Mediante un examen de las políticas públicas agroecológicas de gobiernos progresistas en América Latina, se reflexiona sobre el límite de los cambios permitidos cuando se plantean en términos de reformas graduales dentro del seno de la socialdemocracia. El texto plantea la preocupación de que los esfuerzos de los movimientos sociales sean cooptados una vez le apuestan a la política a través de las instituciones. ¿Cuáles son los riesgos que enfrentan los movimientos sociales cuando luchan de forma tan desproporcionada por políticas agroecológicas aceptando las coordenadas del sistema? ¿Y si renunciamos a la disputa por el Estado no estaremos dejando libre el campo para que el agronegocio se siga expandiendo? El capítulo discute la complejidad que enfrenta la agroecología en las arenas movedizas de la *real politik*, y finaliza discutiendo cómo y bajo qué condiciones deberíamos apostar por reformas, pero, ante todo, sobre las características de una revolución agroecológica como la que requiere el planeta en nuestros días.

Para finalizar este prefacio quiero extender algunos agradecimientos. El primero de ellos es para Helda Morales por haberme invitado a participar como investigador en el proyecto titulado *Masificación de la agroecología* de El Colegio de la Frontera Sur. Fue por ese colectivo que pude estudiar, de manera sistemática, las experiencias más emblemáticas de la agroecología a escala global, y participar como cofundador y primer coordinador de la Maestría en Agroecología para cuadros de movimientos sociales. Le expreso a ese grupo compuesto por los investigadores Bruce Ferguson, Mateo Mier y Terán, Miriam Aldasoro, Limbania Vázquez y Peter Rosset, y por nuestros estudiantes de maestría y doctorado, todo mi cariño y agradecimiento. En especial quiero resaltar a Peter y a Valentín Val, con quienes he logrado hacer un colectivo de pensamiento sobre los temas presentados en este libro. Mucho de lo aquí dicho corresponde a reflexiones colectivas vertidas en el seno de nuestra amistad.

También deseo agradecer a mis amistades de los bienes comunales de la Selva Lacandona en Chiapas, y a Alberto Vallejo, Rosa Valentín y Jesús Andrade. Con este equipo y con activistas locales tzeltales y choles, se logró elaborar el Plan de Vida de la comunidad, al mismo tiempo que redactaba este trabajo. La metodología participativa para realizar el documento comunitario que guiará su política autónoma en los próximos años, mucho debe al pensamiento sobre el horizonte de la suficiencia que sigo aprendiendo de los pueblos indígenas. Durante la escritura también organicé dos talleres virtuales de Campesino a Campesino con la escuela peruana Alsakuy, en los que participaron miembros de organizaciones campesinas de una veintena de países latinoamericanos, y un taller presencial en Ecovida, Colombia, para miembros de colectivos y agrupaciones campesinas de diferentes territorios del país. Asimismo inicié una colaboración con la organización maya Ka Kuxtal, en Hopelchén, Campeche, para apoyar sus procesos agroecológicos. Fui invitado como asesor de un fondo agroecológico para la península de Yucatán. Participé en algunas actividades para la conformación del Instituto Latinoamericano de Agroecología (IALA) de La Vía Campesina México; y

fui invitado para realizar otras más con la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y el IALA Paulo Freire de Venezuela. Los intelectuales orgánicos participantes en todas estas organizaciones campesinas e indígenas han sido guía permanente para desarrollar el argumento de este libro.

Agradezco a la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Mérida, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) por permitirme escribir este libro durante mi primer año en la institución y por aceptar publicarlo con su casa editorial. También a Olga Domené y a Juliana Sabogal por leer el manuscrito y hacer observaciones que enriquecieron el texto. Del mismo modo, doy gracias a mis queridas estudiantes de la profundización Sociedad y Ambiente y de la asignatura en Agroecología, de la Licenciatura en Ciencias Ambientales de la UNAM, así como a mis estudiantes de la electiva Ecología Política de la Agricultura del Doctorado en Estudios Agrarios de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, quienes leyeron borradores e hicieron importantes observaciones al texto. Además agradezco a la coordinación del Grupo de Trabajo de Agroecología Política del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en donde expuse algunas ideas preliminares del libro durante sus seminarios internos. Del mismo modo expreso mi reconocimiento a Georgina Catacora, presidente de la Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA), por apoyarme en la consecución de los fondos necesarios para la impresión, así como a Julián Toro por el bello diseño de la portada y Jairo Andrés Beltrán por su trabajo en la formación de interiores. Finalmente, toda mi gratitud a mí compañera de vida, Ingrid Toro, por animarme a escribir esta obra, por creer en la importancia de su contenido, por debatir muchas de las ideas acá presentadas, y por apoyarme para que estas líneas fueran publicadas.

Abrigo la esperanza de que este libro, dedicado a abordar la agroecología desde una perspectiva sociológica y política, estimule la imaginación para acompañar, fortalecer o iniciar procesos agroecológicos emancipadores y revolucionarios. Al igual que

mis libros anteriores en español, continúa el esfuerzo por evitar publicar en editoriales comerciales que limitan su difusión libre. No quiero que ensayos como este se conviertan en una mercancía disponible solo para quien pueda pagarlos. Al contrario: mi deseo es que sean, desde el primer día, documentos libres que circulen de forma gratuita y, salvo algunos pocos ejemplares disponibles para la venta en papel, roten en correos electrónicos y redes sociales, y se impriman en fanzines autogestivos. Sueño con que esta decisión política de publicación germine en cosechas agroecológicas fecundas. §





Introducción

La agroecología suele justificarse como la única posibilidad de responder a las funestas consecuencias de la revolución verde y el sistema alimentario industrializado: un punto de partida en el que estoy en esencia de acuerdo. Aun así, siento incomodidad de repetir el argumento que la literatura agroecológica casi siempre usa para justificar el cambio del modelo agroalimentario. Ya mucha tinta se ha escrito sobre las múltiples crisis que ha originado este sistema y no veo la necesidad de insistir sobre el mismo punto. Esta vez mi intención es abordar el contexto político para las *multitudes agroecológicas* desde la crisis del sistema capitalista en su conjunto y el probable crepúsculo de la era industrial. Este enfoque más amplio implica elaborar un ejercicio de economía y ecología política, para entender las bases estructurales que dan soporte al proyecto político agroecológico como parte esencial de las transformaciones civilizatorias.

Mi principal referencia es el historiador Jason Moore (2020), a mi juicio, el académico que más sólidamente ha estudiado la coyuntura del sistema capitalista contemporánea desde una óptica marxista heterodoxa, no dualista y de larga duración. El argumento de Moore es contundente: desde 2003 inicia el fin de la era de la “naturaleza barata”; un acontecimiento histórico cuyo significado es el agotamiento del régimen de acumulación del

capital. Si bien no es el primero en presagiar el comienzo de la consunción del sistema, lo interesante de su obra es cómo presenta una hipótesis de trabajo atrevida y bien documentada. Para Moore, desde inicios del nuevo milenio, el capitalismo empezó a mostrar que ya agotó la estrategia que desde el siglo xvi lo ha sostenido: producir trabajo barato, alimento barato, energía barata y materias primas baratas. Esos “cuatro baratos”, como él los denomina, son los principales elementos de la naturaleza apropiada y capitalizada sobre la cual se ha edificado este sistema.

¿Qué significado tiene el hecho de que la naturaleza se encarezca? Antes de responder a esta pregunta primero deben comprenderse las premisas epistémicas de las que parte Moore. La primera de ellas es una aclaración importante para leer bien su tesis. En realidad la naturaleza no puede ser ni barata ni cara, pues no es una mercancía. La naturaleza es aquello que somos, es la inmensidad inmanente que nos habita y que habitamos. Cuando Moore habla de “naturaleza barata” se refiere a la “naturaleza” vista desde la perspectiva del capital. La segunda premisa que es necesario clarificar es la crítica que el autor hace a la representación binaria y cartesiana según la cual existe “la naturaleza” y además “los seres humanos”. Moore rechaza este entendimiento dicotómico que separa la naturaleza de las personas, y en cambio, extiende la noción de “naturaleza” tanto a los cuerpos humanos como a los no humanos. Para él, al igual que Spinoza, no hay una sustancia —la humanidad— y otra sustancia —la naturaleza—. Todos somos “naturaleza”, y en tal sentido hay que entender la humanidad *en* la naturaleza. Un monismo ontológico que sustenta su definición seminal: ¿qué es el capitalismo? “No es un sistema económico; no es un sistema social” —se responde Moore— es, en cambio, “una *manera de organizar la naturaleza*” (2020, p. 17).

Este historiador asegura que el capitalismo, en la perspectiva de la larga duración, puede entenderse como un tipo muy peculiar de organización cuyo propósito es obligar a trabajar a la naturaleza —incluyendo la naturaleza humana— a precios cada vez más bajos. Según Moore, la hegemonía holandesa iniciada en

el siglo xvi, la británica en el xviii y la estadounidense en el xx, se caracterizan por una ley común que ha hecho marchar al sistema y sin la cual no puede comprenderse: *la ley de la naturaleza barata*. En cada fase de su despliegue histórico, el capitalismo ha buscado fuentes de naturaleza a precios muy bajos y si es posible gratuitas. La gratuidad es de hecho parte esencial del modelo de funcionamiento capitalista, constituido no solo por los despojos históricos de los territorios de los que se sirve para acumular, sino también por el trabajo no remunerado; principalmente, el realizado por las mujeres. La explicación de Moore es que la manera como el capitalismo ha conseguido acceder a diversas fuentes de trabajo/energía sin mercantilizar, o mínimamente mercantilizadas, para incorporarlas a los circuitos globales de acumulación, ha sido mediante la expansión geográfica, la innovación tecnológica y la hegemonía cultural.

Los procesos de apropiación y despojo son la base sobre la cual el capitalismo funciona, pues lo que hace el sistema es expropiar el trabajo/energía de la actividad llevada a cabo por los seres humanos y el resto de la naturaleza. En este sentido, más que un sistema-mundo el capitalismo es una ecología-mundo: un sistema cuyo propósito es hacer trabajar a la naturaleza humana y no humana de forma muy barata para producir valor. El capital, esencialmente, ha operado porque ha dado con la forma de invertir muy pequeñas cantidades de capital para apropiarse de grandes cantidades de trabajo/energía no remuneradas o mal remuneradas, y así disminuir los costos de producción y aumentar la tasa de ganancia. Cuando ello se logra, en palabras de Moore, estamos frente a un “excedente ecológico” elevado: un plus de naturaleza humana y extra humana apropiadas que permiten incrementar la acumulación; precisamente lo que ocurrió en las grandes expansiones de los siglos xix y xx: grandes masas de naturaleza barata movilizadas en términos de carbón y petróleo barato, metales y alimentos baratos, y trabajo humano no remunerado.

Corresponde a un proceso de expansión que, sin embargo, tiene sus límites. De manera periódica el sistema toca techo, por-

que ya no puede encontrar suficiente “excedente ecológico” o “naturaleza barata”, lo que significa que la curva de crecimiento acumulativo deja su dinamismo, y los baratos empiezan a encarecerse. Es ahí donde ocurren las crisis capitalistas, pues los costos aumentan y disminuye la productividad. Valga la pena decir que esto ha ocurrido en distintos periodos de la acumulación capitalista, ante lo cual el sistema ha requerido emprender lo que Moore denomina una “revolución ecológico-mundial”, un proyecto cuyo fin consiste en restituir los cuatros baratos: que lo caro deje de serlo y se vuelva otra vez barato. Por supuesto, es un proceso que tarda décadas en concretarse antes de topar con nuevas fronteras de expansión geográfica, regularmente espacios no capitalizados. Cuando los descubre y los produce mediante la combinación de ciencia e imperio, el sistema puede entrar de nuevo en una fase dinámica de acumulación de capital.

El problema de nuestro tiempo es la dificultad del sistema para hallar trabajo/energía no remunerado al ritmo requerido para crear una nueva revolución ecológico-mundial. Hay una contradicción entre los tiempos de reproducción del capital y los de reproducción de la naturaleza, lo que provoca que el capital se sobreacumule, es decir, que no encuentre fuentes de inversión suficientemente rentables. Este fenómeno puede ratificarse en una cifra citada por Robinson (2021, párr. 5) que debería impresionar: “El monto total de dinero en reservas de las 2000 corporaciones no financieras más grandes en el mundo pasó de \$6.6 billones a \$14.2 billones de dólares entre 2010 y 2020 —cifras previas a la pandemia—, cantidad por encima del valor total de todas las reservas en divisas de los gobiernos centrales del planeta”. Este dato evidencia el grave problema en el que está el sistema, porque el capital no puede mantenerse ocioso: tiene que buscar donde invertir para seguir acumulando. Ante esta crisis crónica de sobreacumulación, la salida paliativa ha sido la especulación financiera, la ampliación del crédito, recetas ortodoxas de subsidio a los capitales —y por supuesto, la guerra— (Robinson, 2021). Sin embargo, estas medidas no solucionan el agotamiento de las oportunidades rentables para la inversión. Y ello ocurre,

en términos históricos, porque las expansiones y las innovaciones tecnológicas acabaron por socavar las condiciones naturales humanas y no humanas de reproducción del capital, pues en su afán de acumular siempre más, el sistema ha roído ya las bases de sustentación de las cuales depende para seguirse expandiendo (O'Connor, 2001).

La tesis de Moore es que desde el año 2003 el sistema neoliberal llegó a un límite en su “excedente ecológico”, pues a partir de esta fecha los baratos empezaron a encarecerse; fue el momento en que dio inicio el espectacular aumento del precio de los metales, la energía y la comida: el *boom de los commodities*. Un ascenso fluctuante, con ciclos de bajadas y subidas, que en promedio representa valores mucho más onerosos que los que el sistema había tenido en momentos históricos previos. Por supuesto, este *boom* fue aprovechado por muchos capitales individuales para invertir en territorios que no habían estado completamente regidos por la lógica del capitalismo. Así fue como territorios del Sur global vieron por primera vez enormes inversiones en megaminería, hidrocarburos, tierras, proyectos energéticos y un largo etcétera. Pero en el fondo, estas inversiones que aprovechan el encarecimiento de los *commodities* no solucionan el problema estructural que significa la sobreacumulación de capital acompañada del agotamiento de las naturalezas baratas, ni menos lo que ello implica en el largo plazo para el sistema capitalista en su conjunto.

La constatación de que hemos llegado a un pico en el excedente ecológico, como resultado del inmenso saqueo al que hemos expuesto al planeta en los últimos 150 años, en mi criterio, debe analizarse partiendo de lo que muchos autores llaman “el fin de la era de la energía barata”. Debe recordarse que esta civilización urbana e industrial se construyó sobre la base de fuentes fósiles abundantes y fáciles de extraer, las cuales desde finales del siglo xx se empezaron a terminar. Se trata de un proceso natural de disminución en la disponibilidad de cuerpos físicos no renovables. En el caso del petróleo, las fuentes de mejor calidad,

los emplazamientos más grandes, los petróleos más sencillos de extraer del subsuelo, y, por tanto, los menos costosos, ya se acabaron. Los yacimientos restantes son los de menor tamaño y más profundos, los de formaciones impermeables —*shale* o lutitas—, y el petróleo pesado y ultrapesado, que son más difícil técnica, financiera y energéticamente de obtener (Ferrari y Masera, 2020). De esta realidad geológica —que inmediatamente se traduce en términos económicos— es de la que se valen los analistas que estudian la crisis energética para asegurar que desde comienzos del presente siglo estamos en la era de la energía cara. Y ello no solo ocurre porque los yacimientos petroleros de menor calidad tengan costos más altos en comparación con los que se terminaron; también se debe a que el carbón, el gas y todas las energías renovables dependen del petróleo. Es decir, si se encarece el petróleo se encarece el conjunto de la energía con la que se mueve esta civilización industrializada.

El geólogo Luca Ferrari sostiene que, de hecho, en 2019 se llegó al pico de petróleo, lo que quiere decir que ya estamos en el tiempo del descenso energético. Aun así, esto debe entenderse bien, pues alcanzar el cénit de la producción petrolera no significa literalmente el agotamiento del petróleo. Como dicen Campbell y Laherrère (1998), llegados a este punto solo habremos consumido la “mitad” de todo el petróleo disponible. No es que la oferta de la sustancia se haya terminado, sino que “el costo de producción del petróleo que queda en el mundo —la otra mitad— es mayor del precio actual de venta” (Ferrari, 2018, párr. 2). Se trata de un problema económico que obliga a la industria petrolera a disminuir su inversión para buscar nuevos yacimientos. Y es que desde el 2000 los costos operativos del sector petrolero han aumentado más del doble, y los de la exploración se han cuadruplicado. Para decirlo en pocas palabras, la cuestión no es que nos “acabemos” el petróleo, el gas natural o el carbón, sino más bien que los pozos y las minas dejan de ser rentables.

La pérdida de la rentabilidad para el capital representa costos altos y beneficios bajos, y por tanto disminución de las

inversiones.² La única forma rentable de seguir extrayendo petróleo es con el aumento de los precios, pues de lo contrario nadie estará dispuesto a invertir. Por eso muchos expertos estiman que en los próximos años estaremos ante un precio del petróleo por encima de los 100 USD el barril. A ese precio el sistema en su conjunto experimentaría un colapso en la producción industrial. Por supuesto, por un tiempo los precios altos podrán mitigarse con mayor gasto público y deuda, pero esto solo puede aplazar la aceptación de la incómoda verdad de que los precios de la energía subirán a un valor que no puede sufragar la sociedad capitalista (Ferrari, 2018). Pero más allá de los precios, el problema de fondo es el agotamiento de la capacidad de crecimiento de la producción de petróleo y del gas. Se sigue requiriendo de más y más combustibles fósiles cada año, pero la posibilidad de mantener la oferta de un sistema económico adicto a estas fuentes ya llegó a sus límites, como se empezó a expresar con dramatismo durante el año 2022. Aunque el *lobby* de la industria de las energías renovables haya creado al sofisma de que puede lograrse una transición que reemplace las energías fósiles y con ello la descarbonización de la economía, la verdad es que, por un lado, la construcción y operación de estas fuentes energéticas son dependientes del petróleo y del gas, y por el otro, no puede olvidarse que el 80 por ciento de la energía que hoy consumimos no tiene la forma de electricidad (AIE, 2020). Vivimos en una sociedad construida en torno al petróleo, al gas y al carbón, que no puede cambiarse de la noche a la mañana, y menos con los precios tan altos que se estiman para los próximos años, y con la falta de capacidad disponible para alimentar con petróleo y minerales una supuesta transición energética.

El problema del fin de la era de la energía barata es un problema estructural para el capitalismo, en el que la agroecología tiene mucho que ver. No puede olvidarse que el sistema agroa-

2. La reducción de las inversiones también obedece a la fuga de capitales del sector petrolero hacia las energías renovables.

limentario industrializado desde 1935, como recuerda Moore (2020), es petroagricultura, petroganadería y petroalimentos. Un modelo dependiente del petróleo para la elaboración de los insumos agrícolas y el procesamiento, el transporte, la refrigeración, el empaçado y la comercialización de los alimentos. Con el petróleo se elaboran los fertilizantes, se almacenan y transforman los alimentos; con diésel viajan los productos agrícolas; con plástico se envuelve la comida en los supermercados; con gasolina van los consumidores a las grandes superficies; con gas se mantiene fría y se cocina la comida. De ahí que si aumenta el precio del petróleo y el gas, aumenta el precio de los alimentos: un serio problema para el conjunto del sistema, porque el capitalismo, como un todo, depende de alimentos baratos. En palabras de McMichael (2015), el capitalismo es un régimen alimentario, pues los alimentos baratos determinan el precio de la fuerza de trabajo. Si los alimentos son baratos, el costo de la mano de obra es igualmente barata. Y al contrario, si los alimentos se encarecen, la mano de obra tendría que subir su costo. Pero el capitalismo no puede darse el lujo de funcionar con trabajo caro, pues la base que sostiene al sistema se basa, justamente, en que el trabajo sea barato.

En efecto, vivimos en un sistema cuya forma de extraer plusvalía ha sido la disminución del costo de los alimentos. Una estrategia que se remonta a los orígenes del capitalismo, pero que, en el siglo xx, inicia con la revolución verde a través de la cual se realizó un salto tecnológico que, como sostiene Moore (2020), combinó la ciencia agronómica con tierras y mano de obra baratas, cuyo efecto fue el desplome de los precios de los alimentos, y por ende, el costo del trabajo. De hecho los alimentos más baratos de la historia mundial se consiguieron entre 1978 y 2002. Esta época de bonanza, no obstante, ya terminó, pues desde 2003, acaba la era de los alimentos baratos e inicia la de los caros. De acuerdo al índice de los precios de los alimentos de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), entre 1978 y 2002 el precio de los alimentos marcó un promedio de 80.7, en comparación con el 97.9



de 2003 a 2021.³ Este incremento, por supuesto, está asociado al fin de la era de la energía barata, pero también a los efectos del cambio climático y a la devastación de las bases biofísicas de la tierra.

Como es conocido, el cambio climático expresado en sequías, lluvias torrenciales, ciclones, huracanes, tornados y cambio en el patrón de precipitaciones, está alterando los rendimientos de los principales cultivos. Un serio problema de abasto para los próximos años. Y si a ello sumamos que el modelo agrícola ecocida ha generado erosión, compactación, salinización y esterilización de los suelos, contaminación del agua, disminución de la biodiversidad funcional para los agroecosistemas, resistencia a plaguicidas y disminución de la efectividad de fertilizantes de síntesis química, que ha llevado a un estancamiento de los rendimientos, no nos costará mucho aceptar que estamos en una verdadera encrucijada. Los afanes de hiperproductividad del agronegocio están profundizando la crisis del sistema agroalimentario, lo cual para el negocio agrícola implica un decrecimiento en las utilidades, pero para el capitalismo en su conjunto representa el aumento en los precios de los alimentos. Y acá es donde quiero situar el problema. La lógica nos diría que un aumento del costo de la comida para la población tendría que acompañarse de un aumento en los costos de la mano de obra, pero esto no es así.⁴ El capitalismo no puede permitírselo, pues su funcionamiento depende del trabajo barato. Estamos entonces frente a una contradicción explosiva para el sistema.

-
3. Datos previos a la invasión de Rusia a Ucrania en febrero de 2022, la cual generó el mayor aumento de los precios de los alimentos en la historia.
 4. La tesis de Moore acá es diferente a la mía, pues él sostiene que el aumento de la naturaleza barata incluye el incremento del precio del trabajo. Para mí, en cambio, en este punto está la contradicción principal del sistema: alimentos caros —junto al resto del incremento del costo de vida— vs. trabajo cada vez más precarizado.

Quisiera traer a cuento una historia que me parece un buen resumen de la crisis estructural por la que estamos atravesando. Ocurre en octubre de 1995, en el hotel Fairmont de San Francisco, un lugar famoso por haber sido sede de la negociación de la *Carta de las Naciones Unidas* en 1945. En este prestigioso hotel se reunieron en aquel año quinientas de las personas más poderosas del mundo, entre quienes se contaban gobernantes, presidentes de multinacionales e intelectuales futuristas. Durante tres días la élite empresarial, política e intelectual del mundo analizó con todo el detalle posible los probables escenarios de la globalización económica que ocurrirán a lo largo del siglo XXI, y evaluaron, en perspectiva, las posibles acciones a emprender frente a los escenarios planteados. La reunión es para mí un acontecimiento, pues quedará inscrito en la historia como la primera vez que la élite mundial reconoció que en la centuria que iba a iniciar, apenas el 20 por ciento de la población sería suficiente para mantener el conjunto de la actividad económica mundial. Es decir, que solo bastará la quinta parte de la fuerza de trabajo para sostener la totalidad del aparato productivo ¿Qué pasará con el 80 por ciento restante? Se convertirá en población excedente. Lo que comprendieron en esa reunión es que en el comienzo del nuevo milenio miles de millones de personas sobrantes gravitarán frustradas por las calles, sin empleo, sin ningún tipo de oportunidad para insertarse formalmente en la economía del mercado globalizado. Un futuro en el que los desempleados permanentes no tendrán manera alguna de conseguir empleo, o si lo consiguen, será sobre una base inestable, eventual y precaria.

La situación prevista por los poderosos reunidos en el hotel Fairmont, aunque aún no llega a las escandalosas cifras de 80 por ciento desempleados y 20 por ciento de empleados —todavía estamos en los inicios de siglo—, muestra una tendencia muy preocupante. El Banco Mundial (2021) y su jerga neoliberal ya reconoce que el “sector informal” representa el 70 por ciento del empleo de toda África, y en la mayor parte de Asia y América Latina, así como en algunas naciones de Europa del Este. Este mismo organismo reconoce que en algunos países la automatización podría

poner en riesgo el 50 por ciento de los empleos. Otras cifras de la Oficina Internacional del Trabajo (2020) señalan que además de los desempleados hay que contar los 630 millones de personas que, aunque empleadas, no les alcanza para llegar a fin de mes. Todos estos datos expresan una creciente masa de personas frustradas, a quienes autores como Guy Standing (2013), denominan la nueva clase de nuestro tiempo: “el precariado”. Con ese nombre Standing nombra a aquel lumpemproletariado descrito por Marx para el cual encontrar hoy un empleo estable y bien remunerado es una quimera. Desde limpiadores de parabrisas que saltan a los carros en los semáforos de las megalópolis, pasando por habitantes de la calle y asaltantes, jornaleros agrícolas nómadas, migrantes y refugiados ambientales, comerciantes de productos chinos que instalan sus puestos a escondidas de los policías, choferes de Uber, hasta graduados de maestrías y doctorados, y profesores universitarios que trabajan a destajo, todos, reunidos, constituyen la nueva base de trabajadores precarizados que sostienen al sistema desde los márgenes. El capitalismo de nuestro tiempo ya cada vez se parece menos a los obreros explotados que laboran en las fábricas durante jornadas de ocho horas. La imagen más precisa es la de desempleados y trabajadores precarizados para quienes llegar a ser explotados con un contrato y salario fijo es apenas un borroso recuerdo de sus abuelos.

Esto no significa, como subrayan Hardt y Negri (2009), que los trabajadores precarizados estén libres de la dominación del capital. Las personas todavía tienen que buscar cómo conseguir lo necesario para vivir en el universo de las mercancías. Tienen que pensarse, mucho más que antes, como mercancías; como un ejército de reserva constantemente en guardia esperando el momento en el que surja algún trabajo retribuido. La transformación que anticiparon de forma tácita los poderosos del hotel Fairmont, es que la renta se convertiría en el siglo *xxi* en el instrumento económico por antonomasia del capitalismo. Que la extracción de valor ya no se daría de manera privilegiada por la reproducción ampliada del capital mediante la explotación de la fuerza laboral y contratos de trabajo estables, sino que la acumulación de plus-

valor se realizaría cada vez más sin la intervención del capitalista en la producción. Como sostienen Hardt y Negri, no es la creación de riqueza la forma principal como funciona el capitalismo de nuestra era, ahora el medio privilegiado es la apropiación y despojo de la riqueza existente. Un sistema que deja de ser un modo de producción para ser cada vez más un modo de desposesión. Entre muchas otras estrategias esto se hace expandiendo el consumo a través del crédito para los precarizados de nuestro tiempo, pues esta población, aunque excedente en tanto mano de obra remunerada, sigue siendo necesaria como consumidora. Estamos frente a un capitalismo rentista que acumula mediante la bancarización, ya sea a través de los subsidios de los Estados o a través del endeudamiento de la gente. Habitamos en un modelo económico que se sostiene gracias a la renta del conjunto de la sociedad; un capitalismo que gravita sobre la fuerza de trabajo de manera parasitaria a través de la captura y la expropiación de valor de manera indirecta.

La contradicción del capitalismo en nuestros días consiste en que el neoliberalismo rentista produjo en extremo el trabajo barato a través de la precarización, llegando incluso a convertir al proletariado asalariado en un reducto insignificante en los países del Sur global —apenas el 30 por ciento de la totalidad del trabajo—, lo que ocurre al mismo tiempo que el costo de vida se encarece. Una bomba que explotó en 2019 cuando empezó un ciclo de revueltas en el mundo. Aunque motivados por causas distintas, es posible que nunca antes en todo el mundo hayan estado tantas personas protestando desde entonces en las calles. Hong Kong, Irak, Irán, Líbano, Reino Unido, Zimbabue, Haití, Colombia, Ecuador, Chile, Egipto, Francia, Georgia, Guinea, Irak, Irán, Líbano, Reino Unido, Haití, Myanmar, Tailandia, Sri Lanka, son algunos de los países en donde existieron levantamientos populares, muchos de ellos como respuesta a políticas impopulares que encarecen aún más el costo de vida. Las juventudes son las protagonistas de este estallido social, que muestra con particular bullicio —y represión policial—, que la estrategia de precarización,

acompañada de un incremento del costo de vida para la mayoría, no puede ya sostenerse.

Estas masas precarizadas del nuevo milenio, por supuesto, son aprovechadas para la manipulación política. Tanto la derecha como la izquierda del espectro político continúan la promesa de que todos devendrán empleables y empresariales: bien mediante la facilitación de la inversión para que los empleadores creen “puestos de calidad” y produciendo un “clima adecuado” para el emprendimiento —la promesa neoliberal—; bien a través de la dotación de subvenciones al desempleo y la precarización, que en nuestros días se traducen en las políticas de la renta básica universal —la promesa progresista—. Ambas ofertas, para mí imposibles de cumplir, explican por qué la gente vota lo mismo por las derechas fascistas que por los progresismos. De manera errática, en cada ciclo electoral los precarizados de nuestra era buscan encontrar un gobierno que, al fin, cambie su dramática condición. En realidad, no hay posibilidad de que un gobierno cambie una crisis estructural del capitalismo. No está en manos de los Estados —y menos los periféricos— cumplir la promesa de estabilidad laboral, ni la promesa que las personas recibirán a fin de mes un salario fijo o un subsidio que les alcance para vivir de forma digna. Aun así, las masas siguen esperando que la promesa se cumpla. Un deseo que se apoya en los despojos históricos que le robó a la mayoría la capacidad de reproducir la vida social por su propia cuenta, lo que ha hecho que hayamos sido privados de todo medio y modo de producción autónoma, y quedado únicamente con la fuerza de trabajo como la mercancía que podemos vender, pero que en nuestro tiempo, ya pocos quieren comprar.

Y mientras tanto, el capitalismo rentista captura y expropia valor del conjunto de la sociedad a través de la financiarización. Al mismo tiempo que la gente empobrecida no encuentra los medios para vivir, 2020 se convirtió en el año en que la pandemia del covid-19 generaba la mayor recesión desde 1929, y a la vez más multimillonarios nuevos se contaban en el mundo. Uno a razón de cada 17 horas. Es aberrante, pero al unísono que los pobres

umentaban en 150 millones, el 86 por ciento de los ricos fueron en ese año más ricos que en el año anterior. Así, en medio del crecimiento de la pauperización, los adinerados registraron niveles récord de ganancias, no explicadas por la inversión, sino por la especulación financiera. La crisis del capitalismo es una oportunidad para que muchos capitalistas individuales jueguen con el dinero electrónico en las bolsas de valores, y con ello no hagan más que ver el aumento de los ceros en sus cuentas, mientras que para las mayorías el fin de la naturaleza barata marca el inicio en el que será más difícil hallar los medios suficientes para reproducir su existencia.

Habrá quienes dirán que el capitalismo una vez más aprovechará la crisis para reestructurar las condiciones de producción. Por supuesto, así lo está intentando —principalmente mediante el capitalismo verde y algunas políticas keynesianas—, pero los ajustes no son capaces de solucionar el problema estructural en el funcionamiento del sistema, el cual, como sostiene Moore, es el agotamiento de las naturalezas humanas y extrahumanas de las que depende, al tiempo que la masa de capital sobreacumulado continúa en aumento. Para este historiador, no hay indicio de que el sistema pueda continuar organizando la naturaleza como lo había hecho a lo largo de los sucesivos siglos de acumulación. El capitalismo muy probablemente haya agotado su principal estrategia de acumulación: producir naturalezas baratas y, sobre todo, no remuneradas. Un límite creado por el capital a partir de sus propias contradicciones.

¿Cuál es el papel de la agroecología en este escenario? Pues bien, es muy probable que, siguiendo de nuevo a Moore, los alimentos ya se hayan convertido en un eje central de la lucha de clases “de una manera sin precedentes e impensable hace 30 años” (2020, p. 329). Eso es lo que está en el fondo de muchas de los levantamientos populares que invaden con sus pancartas y cánticos las calles de las ciudades: una lucha de clases entre las masas precarizadas y el capital hegemónico, en donde el incremento del “costo de vida”, en abstracto, en realidad tiene un

buen componente de una lucha en contra de los alimentos caros acompañada de la precarización del trabajo. A decir verdad los alimentos han cobrado más importancia que nunca. Tan es así que para Moore la lucha de clases en el siglo *xxi* girará sobre los alimentos y la agricultura. Y la única vía que tenemos para emprender esta lucha es a través de la agroecología para conseguir la soberanía alimentaria.

El fin de los alimentos y la energía barata, asociado a la precarización del trabajo y la crisis ambiental, es la oportunidad para que la agroecología organice su proyecto a través de una lucha de clases, cuyo derrotero político sea sacar a la agricultura y a los alimentos de los circuitos globales y las lógicas del capital. Este proyecto implica en sí mismo ir en contra de la industrialización en un contexto en el que el sistema araña sus límites. El pico del petróleo —que en realidad es el “pico de todo”— abre un nuevo balance para el reacomodo de fuerzas, de modo que, como asegura Iván González (2020. p. 7), puedan desbloquearse “los caminos para proyectos colectivistas, comunitarios, feministas y autonómicos”, y en donde la desindustrialización acompañada de un incremento de la energía/trabajo de forma comunal será fundamental.

Este es el escenario en que tendremos que organizar una lucha en la que habremos de encaminarnos por las puertas ya abiertas por el movimiento agroecológico, mientras aprendemos a abrir muchas otras para conformar un proyecto político de clase “para sí” que una campo y ciudad. Un proyecto cuyo futuro en las ciudades dependerá de los sin trabajo y precarizados de nuestro tiempo, quienes tienen la opción de desplazar la búsqueda de un empleo asalariado que quizá nunca encontrarán a constituir un proceso organizativo a fin de que entre todos nos inventemos un futuro local y comunal. Necesitaremos hacer reverberar un proceso de lucha que cambie el “ya basta” de la calles, por la afirmación, por la creatividad, por la organización, por la capacidad de las multitudes de desgubernamentalizarse del sentido común del capitalismo neoliberal, y de crear una potencia autónoma or-



ganizada capaz de hacer circular valores de uso por fuera de los tentáculos del capital, en donde los alimentos y la transformación artesanal y colectiva de los bienes producidos de forma agroecológica será central. Por su parte, del lado del campo requerimos seguir fortaleciendo el proceso de un *campesinado agroecológico* (Val *et al.*, 2018), cuyo papel sea producir comida y otros bienes no alimentarios para todos los pueblos, al mismo tiempo que reverdece el planeta.

De lo que estamos hablando es de una territorialización agroecológica, cuyo propósito sea ganar más y más territorios para la vida. Un proyecto político que hoy se ve tan lejano dado el frenético ritmo al que está ocupando espacios el agronegocio ecocida frente al ritmo al que la agroecología enverdece los territorios —entre los años 2013 y 2019 el agronegocio arrasó con el 69 por ciento de los bosques tropicales del mundo (Dummett *et al.*, 2021)—. Las preguntas que tenemos entonces son: ¿cómo equilibrar la correlación de fuerzas hoy a favor del agronegocio extractivo?, ¿cómo crear una multitud de fuerzas que le roben progresivamente el control material e inmaterial al sistema agroalimentario del capitalismo?, ¿cómo tejer una proliferación de acciones moleculares que le expropien el poder al agroextractivismo industrial?

Precisamente, diremos en este libro, siguiendo a Guattari (2017), que una insurrección centralizada, visible y a gran escala hoy parece imposible. Lo que sí es posible, dado el contexto de crisis capitalista arriba enunciado, es hilvanar una revolución molecular a través de un acrecentamiento generalizado de la potencia colectiva en el campo y la ciudad. Tenemos que aprender a imaginar los procesos políticos de la agroecología de una manera silenciosa y diseminada, de modo que, como sostiene Guattari, progresivamente vayamos logrando hacerle perder el control a los poderes establecidos. Empezar una revolución molecular que encarne una multiplicidad de acciones en muchos territorios de forma simultánea y persistente: una aglomeración de multitudes de procesos autónomos en cada vez más lugares, que su-

brepticamente logren cambiar el actual balance hoy a favor del agrocapitalismo. Mi propósito es mostrar en las siguientes páginas la potencia emancipadora de una multitud de colectivos en múltiples espacios urbanos y rurales, que crecen como colonias de hongos, y expanden sus esfuerzos centrífugamente al modo de las ondas expansivas.

La liberación de la Madre Tierra, como dice el pueblo nasa en Colombia, depende de una infinidad de microrrevoluciones en los márgenes que, mediante acciones afirmativas y creativas, vayan abriéndole agujeros al sistema. Una multiplicidad de procesos multisituados enfocados en hacer transformaciones radicales en escalas locales. Más que cambiar el actual estado de cosas desde arriba, la táctica es trazar objetivos factibles de cumplir por organizaciones y colectivos en sus propios territorios de existencia. Pienso que las luchas más eficaces no se hacen a escala gigante, ni se dirigen desde los aparatos del Estado nación. Las movilizaciones que más valen la pena, y que son capaces de emprender transformaciones radicales, son las que se proponen desmontar el orden dominante en espacios singulares, mientras inventan uno sustitutivo. Siguiendo a los zapatistas de Chiapas, más que cambiar el mundo, la tarea es hacerse un mundo nuevo, de modo que múltiples mundos, en múltiples territorios, actuando focalmente, de forma paulatina, produzcan una destrucción creativa del sistema de dominio. Una insurrección no centralizada, sino diseminada en una multitud de procesos autoorganizados y territorializados.

Este es el proyecto político de las *multitudes agroecológicas* que proponemos a continuación. §



1.

Cinco claves de las multitudes agroecológicas

Durante años hemos sido expertos en deconstruir el sistema, encontrarle sus fisuras, señalarle sus contradicciones y desnudar sus tácticas y estrategias. Sin embargo, el debate sobre las alternativas ha sido hasta ahora menos fecundo. Aunque existe un relativo acuerdo en el pensamiento crítico de que vivimos en una crisis estructural del capitalismo que ya difícilmente puede sostenerse y que sabemos cuáles son las cosas que rechazamos, sufrimos de cierta orfandad al momento de pensar qué hacer frente a los estertores de este sistema. En cada vez más espacios me encuentro con personas cansadas de los diagnósticos, hartas de la repetición de que el sistema está en crisis, y, en cambio, las veo ávidas de alternativas. A las nuevas generaciones, en particular, es menos difícil convencerlas de que el capitalismo y el modelo industrial están rumbo al colapso. Esto lo dan por descontado. En lugar de escuchar una vez más lo que está mal, desean saber sobre las vías de fuga: los caminos por los cuales pueden escapar de este sistema mientras inventan uno distinto. Para mí, ello explica el enorme entusiasmo que ha despertado en esas generaciones el proyecto político de la agroecología.

No obstante, en la teoría agroecológica aún no es claro del todo cómo poder llevar este proyecto a buen puerto. Requerimos elucidar cuáles son las claves que debemos tener en cuenta para

que, en las alternativas, no repitamos los mismos modos con los que se ha erigido el actual proyecto de muerte. No es un asunto fácil. Estamos en un momento histórico que nos llama a mudar nuestras ventanas teóricas. Son muchos cambios los que debemos emprender para alcanzar el cambio, y quizá uno de los principales sea, como decía Gustavo Esteva, “cambiar la forma de cambiar”. No podremos generar una revolución con la profundidad requerida en estos tiempos aciagos si seguimos usando los mismos marcos conceptuales que nos vende el sistema, pero tampoco si no mudamos los viejos moldes que siguen sin tomar en cuenta la experiencia de más de una centuria de actos rebeldes fallidos. Necesitamos dar un giro en nuestros empeños políticos y realizar los desplazamientos teóricos exigidos en esta profunda crisis civilizatoria.

En este capítulo propongo cinco claves teóricas que, en mi criterio, son esenciales para elaborar los fundamentos filosóficos sobre los cuales pueden sostenerse procesos agroecológicos realmente emancipadores. Me apoyaré en distintas fuentes, pero principalmente en el pensamiento de Iván Illich y el de varios de sus discípulos, así como en la filosofía de Baruch Spinoza y sus seguidores, para imaginar los principios que deben tenerse en cuenta para un proceso de lucha basado en las *multitudes agroecológicas*. En particular me concentraré en la crítica al sistema industrial, el cual nos ha hecho incapaces de sanar, comer, habitar, transformar e intercambiar de forma autónoma, y en la necesidad de restablecer la facultad común de producir y compartir valores de uso. Mi hipótesis de trabajo es que este salto radical requiere la superación del principio de la escasez de la economía para dar paso al de la suficiencia. Mostraré cómo es necesario transitar de los diseños verticales a los rizomáticos, y la importancia de mantener la buena proporción en un proceso agroecológico. Asimismo, la relevancia de la desindustrialización acompañada de lo que llamo la *arte-sana-lización comunitaria*, para concebir una transición civilizatoria embebida en el principio de la suficiencia que responda a un contexto de declive energético, crisis capitalista, cambio climático y derrumbe del modelo urbano-industrial.

Clave 1: Del régimen de la escasez al horizonte de la suficiencia

Entender el régimen de la escasez es el primer paso para abrir las puertas hacia la emancipación. Si no se comprende cuál es su lógica, las alternativas seguirán repitiendo el sentido común que gobierna la modernidad capitalista. Como pensaba Iván Illich, y recordaba Bárbara Duden (2010), las luchas antisistémicas suelen ser incapaces de cambiar cualquier cosa, porque los críticos mismos del sistema hegemónico son prisioneros de una lógica que asienta sus bases en el régimen de la escasez.

La escasez es el principio fundador de la ciencia económica y base epistémica del desarrollo capitalista. El supuesto asentado en el tiempo del progreso moderno comprende que los pueblos parten de una situación de pobreza en la que falta todo, en la que están desposeídos de todo, y que para salir de esa situación indigna se requiere de la incorporación a un sistema que les conducirá por la vía de la abundancia. El régimen define a los pobres en una relación opuesta a la riqueza monetaria, creando una definición universal en la que al pobre se le define no por lo que *es* ni por sus capacidades, sino por lo que carece. ¿Y qué es lo que carece?: lo que le “falta” para conseguir un estándar de vida fijado según los términos dictados por la economía monetaria. Corresponde a una concepción del ser humano como *homo economicus*, al cual se le imputa un deseo universal y se le impone una única forma de vida válida definida en torno a los valores del consumo.

La historia de los últimos tres siglos puede caracterizarse, en buena medida, por un cambio en la concepción de la pobreza basada en la carencia y la necesidad; en una concepción del mundo en la que nos entendemos como una suerte de inválidos a la deriva que vamos necesitando los bienes y servicios de la sociedad moderna. Se trata de una manera de entender al otro, y a uno mismo, con base en un catálogo de deficiencias, en donde siempre hay algo que “falta”, algo que se “necesita”. El régimen

de la escasez, en el que se sostiene el discurso y las prácticas del desarrollo, parte de que hay carencias, faltas y necesidades comunes, que deben solucionarse aumentando la productividad y la eficiencia, con el incremento de la producción y la maximización de la rentabilidad.

Aceptada la patología por corregir —la pobreza redefinida en términos económicos—, no cabe la menor duda de lo que debe hacerse: suplir esas supuestas carencias mediante la eficiente intervención de la economía de modo que esos recursos escasos sean bien repartidos. Una vez las necesidades fundamentales y la escasez universal se vuelven incontrovertibles, también se hace incuestionable que debe proveerse aquello que falta, y que la forma de hacerlo es pisando el acelerador de las fuerzas productivas. Como aseguran Robert y Rahnema (2015, p. 57), el mensaje para los pueblos es siempre el mismo: “si quieres salir de la miseria, debes abandonar tu economía arcaica de subsistencia para integrarte en la única forma de economía que puede transformar la escasez en abundancia”.

Para el discurso fincado en la escasez, compartido tanto por el capitalismo como por los ensayos socialistas, la penuria y la miseria en la que “parten” los pueblos tiene un único remedio: el crecimiento económico. Es la hiperproductividad dinamizada por la tecnología la que va a liberar a toda la humanidad de las cadenas de la escasez, pues al final de la vía del desarrollo nos espera a todos la abundancia. Por supuesto, si el mercado todavía no ha enriquecido a los mortales, es porque *falta* mercado; si el subdesarrollo no ha sido superado, es por *falta* de desarrollo; si el crecimiento no ha solucionado la plaga de la indigencia, es porque *falta* disparar el producto interno bruto como un cohete. No obstante, y de manera paradójica, esa escasez que se sostiene en la promesa de salvar a los pobres de su lamentable condición, acabó por ser la principal privación de los pobres de nuestro tiempo. La guerra declarada contra los distintos modos de vivir que no se adecuan a la única forma de buena vida establecida por la modernidad, y la oferta de riqueza económica para todos los habitantes del orbe,

se transformó en su antítesis: la pobreza de la era de la escasez, por la cual las personas fueron al mismo tiempo despojadas de la capacidad para reproducir la vida por su propia cuenta, y convertidas en seres adictos a las necesidades impuestas por el mundo del desarrollo (Robert y Rahnema, 2015).

Esas necesidades externamente creadas son el resultado de la imposición de la noción misma de la “necesidad”. Como explica Gustavo Esteva (2016), la necesidad tiene sentido cuando algo escasea. Yo no estoy pensando a cada instante que “necesito respirar”, simplemente respiro, en acto. Es algo que hago, que precisa mi actividad. Es un verbo, una acción. Solo necesito respirar cuando el aire me es escaso, cuando tengo sensación de asfixia. Y continúa Esteva (2016, p. 25): antes de la era del desarrollo la gente no necesitaba “respirar”, estaba “respirando, comiendo, aprendiendo, sanando, habitando, dentro de los límites impuestos a sus deseos y requerimientos por la naturaleza y la cultura”. Las personas estaban constreñidas a lo que podían hacer con su propio cuerpo y por las capacidades de regeneración natural de sus espacios habitados, buscando la forma de “hacer” no de “necesitar”.

Sin embargo, con el establecimiento de esta única forma de vida fundada en la escasez, los pueblos empezaron a necesitar de más y más. En lugar de satisfacer la supuesta escasez imputada mediante la anormalización de los modos de vivir de las mayorías, y en vez de convertir la carencia en abundancia, con el avance del desarrollo y el crecimiento económico, poco a poco fueron creándose nuevas formas de escasez. Se volvió normal ya no “hacer”, sino requerir de bienes y servicios profesionales. A través de diagnósticos e indicadores homogeneizantes que lograron que sintiéramos el deseo de necesidades imposibles de satisfacer, no solo se erosionó nuestra facultad de valernos por nuestros propios medios, sino que nos acostumbramos a pensar que no existe otra forma de concebir la vida que no sea en la certeza de que la megaproductividad nos liberará, algún día y a todos, del flagelo de la escasez.

Vale la pena recordar que esta creencia no fue siempre así. Es solo durante los tres últimos siglos, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se instaló esta manera de comprender el mundo. Para los pueblos vernáculos lo requerido estuvo siempre limitado por un sentido perdido en nuestros tiempos: la sensación de lo que parece *suficiente* para vivir. En vez de producir sin descanso, en lugar de necesitar, de sentir que siempre hay algo que *falta*, las formas de vivir tenían los contornos propios de la cultura y los límites de las condiciones ecológicas del lugar habitado. Ninguna comunidad hasta antes del advenimiento de la era de la escasez buscaba maximizar sin empacho su producción. Pero con la colonización de la premisa fundante de la economía fuimos despojados del sentido de lo que está bien y de lo que es suficiente para vivir bien. La promesa de la prosperidad infinita devino en masas necesitadas e incapaces de crear formas de vivir que no dependan del empleo asalariado y del consumo de la sociedad industrializada. Creó una ontología: una autocomprensión a través de la necesidad inducida, por cuyo medio nos sentimos sin aire, asfixiados, en lugar de sentirnos potentes, ricos, exuberantes. De ahí la inmensa pertinencia de escribirle un obituario al régimen de la escasez y remplazarlo por su opuesto: el horizonte de la suficiencia.

Uno de los pensadores en los que vale la pena inspirarnos para este empeño político es George Bataille (1987), quien pensó no la producción para suplir necesidades, sino la pérdida, el gasto, el exceso. Para Bataille la excesiva preocupación por la productividad y el hábito de pensar la adquisición como necesidad, oscurece que el intercambio puede haber tenido como origen no la “necesidad” de adquirir algo escaso, sino la importancia contraria de la pérdida. Para muchas comunidades distintas a la sociedad capitalista, la centralidad no fue la productividad, sino el don que se ofrece mediante un acto agonístico de separación del bien. Bataille equipara el intercambio con el movimiento de la energía excedente: un aspecto fundamental para las *multitudes agroecológicas*. Sostiene que como organismos vivos recibimos más energía de la requerida para el mantenimiento de la vida. La

energía recibida del sol puede utilizarse hasta un límite, más allá del cual es imposible conservarse, pues en caso de hacerlo resultaría tóxico. Esa energía excedentaria es indispensable perderla, gastarla de forma voluntaria, porque de lo contrario se vuelve contraria a la vida. Bataille parte del principio de la exuberancia, de la sobreabundancia; del hecho de que recibimos más de lo que podemos acumular. Lo recibido debe dispersarse, pues en caso de no distribuirlo el riesgo es que se torne destructivo.

Según Bataille debemos disipar el excedente, pues siempre hay un exceso, un plus que se debe dar y ofrecer a otros seres. Lo que nos invita a pensar este autor es la potencia política de dar forma centrífuga disipando y distribuyendo en vez de amontonar. La sociedad capitalista se ha fundado en la escasez y en el postulado de que los seres humanos somos individualistas, posesivos, rapaces, avaros y envidiosos; que todos, sin excepción, nos dirigimos en relación de competencia hacia la consecución de recursos poco abundantes. En un mundo como ese tiene mucho sentido atesorar y acaparar. Al contrario, en un horizonte de la suficiencia acumular no tiene sentido, pues el punto de partida es una certeza distinta: que solo dando recuperamos, pues otros, con quienes tengamos relaciones, también deberán disipar el exceso. En vez de partir del individuo aislado, solitario, que necesita atesorar en dirección centrípeta y egoísta, se inicia la exuberancia relacional.

Al respecto, la lengua de la tierra tiene mucho que enseñar. La naturaleza nunca acumula nutrientes, agua o energía, y si acumula es para crear sistemas de redistribución. La naturaleza siempre distribuye el excedente, pues toda concentración es contaminación, es perjudicial para sí. Difícil encontrar un mejor ejemplo en la agroecología que el de las heces fecales. Una bola de estiércol acumulada es un problema, pero bien distribuida es abono; el exceso acumulado crea problemas, pero disipado es siempre riqueza.⁵

.....

5. Estas palabras fueron tomadas de una conversación personal que mantuvo Ingrid Toro con el permacultor Rubén Olivera.

Este principio de la redistribución del excedente está bien enunciado por la permacultura, cuando sostiene que hay que diseñar sistemas de modo que pueda recibirse el excedente de nutrientes y energía, pero no para acumularlo, sino para que circule todas las veces posibles en el sistema antes de que lo abandone. Se trata de un exceso que se hace más rico en el sistema diseñado hasta que el momento en el que tenga que ser redistribuido (Mollison, 1991). El principio de redistribuir el excedente de la permacultura expresa bien la intuición de Bataille de que el sol te da más de lo que puedes usar. Un exceso energético que, mediante la fotosíntesis y la ciclicidad energética en el sistema, se transforma en comida, lana, algodón, madera, medicina, que a su vez se debe redistribuir entre otros, quienes también redistribuirán contigo su propio excedente.⁶

El principio de la suficiencia está bien incorporado en los saberes populares de muchos pueblos campesinos e indígenas. Es conocido que todavía una multiplicidad de agricultores no cosecha todo el alimento de su chacra, milpa o parcela, sino que siempre dejan algo, un excedente en el lugar de la siembra. Solo cosechan aquello considerado suficiente para el gasto de la familia, en parte, porque están limitados a lo que puede cargarse con su propio cuerpo o lo que pueden transportar sus animales, pero también porque en su sabiduría hay que sembrar no solo para la

.....

6. El horizonte de la suficiencia puede pensarse también desde la lactancia. Como me mencionó en alguna ocasión Nadia Balmaceda, la leche materna siempre es suficiente; solo hace falta que el bebé mame para quedar saciado. Y entre más mame más leche se va a producir. Las madres nodrizas, de hecho, pueden amamantar a varios bebitos, y no hace falta que exista competencia entre ellos ni que la leche sea almacenada. La lactancia es expresión de una abundancia dada a través del vínculo, el deseo y el placer, pues siempre que el bebé quiera la madre tendrá leche disponible. Una suficiencia que se coproduce en el deseo de vida: en el encuentro del deseo del pequeño de querer seguir viviendo y el deseo de la madre por amamantar a su cría. Esta metáfora me parece maravillosa por su capacidad de mostrar que la suficiencia se genera en la relación vincular afectiva y por su facultad de comunicar la inmensa generosidad de la vida.

familia, sino también para los animales “y hasta pa’l ladrón”. Y es que en incontables pueblos vernáculos hay que dar siempre con generosidad, pues no puede permitirse “que otros piensen que su retribución es insuficiente” (De la Cruz *et al.*, 2020, p. 41). Para ellos donar es un acto voluntario, por medio del cual se instituye una relación vincular entre quien dona y quien recibe, una relación en la que el donante comparte lo que tiene, con ausencia de cálculo y sin esperar un retorno (Godelier, 1998). Lo importante es entender que la donación es una fuerza que hace que el donatario devuelva el gesto al donante de alguna manera (Mauss, 2021 [1925]).

El acto de dar y ofrecer implica una confianza en la exuberancia de la vida, requiere sentirse en exceso, en sobreabundancia relacional, percibir que, como dice Bataille, recibimos más de lo que podemos acumular. Saber que lo que nos llega de múltiples flujos debe dispersarse, porque, como nos muestra la naturaleza, lo concentrado es contaminación, es toxicidad. El don es una acción de apertura al mundo por el cual se ofrece a otros seres —humanos y no-humanos— mediante un guiño centrífugo que confía en que, si damos con generosidad, en abundancia y con suficiencia, de algún modo será recuperado (Giraldo y Toro, 2020).

El punto al que quiero llegar es que las comunidades poscapitalistas tendrán que erigirse en un contexto de cambio climático y declive energético, y en este escenario no hay otra manera que fundarse —de forma contraintuitiva—, en la abundancia y no en la escasez. No en la abundancia que se corre dos pasos mientras caminamos dos hacia ella, sino en la generosidad de la trama de la vida del aquí y el ahora; en la prodigalidad de las relaciones humanas, en la intensidad de los saberes populares. Ello supone dejar de pensar en que las comunidades inician pobres y terminan ricas gracias a la buena gestión de la economía, y más bien comprender que siempre han sido ricas, abundantes, fecundas, y que es precisamente esa riqueza, humana y extrahumana, la que el capitalismo expolia y despoja.

El plusvalor descubierto por Marx es el robo de la energía excedente, pues el flujo acumulado por la burguesía no es otra cosa que acaparamiento de la energía del sol a través de bienes físicos transformados con la energía fósil y la energía corporal de las clases explotadas. En lugar de recibir para disipar, como lo hace la organización ecosistémica, en el sistema capitalista se recibe energía para acumular, para guardarla de forma privativa. Esta acumulación energética en muy pocas manos, se alimenta de un flujo intenso de energía fósil: un flujo energético impresionante, que, como vimos, ya ha tocado techo. La cuestión es que, en este nuevo escenario, para la sociedad industrial será cada vez más difícil acumular energía del trabajo del conjunto de la naturaleza, humana y no humana, y la única forma que tendremos para vivir será disipando energía excedente en comunidad.

La individualización, la yoidad, el aislamiento, la descomunicación, solo es posible en un contexto de mucha disponibilidad energética. En una condición de menor energía para acumular, la única salida será regenerar los ámbitos de comunidad. Al contrario de lo que podría sostener el régimen imperante de la escasez, una civilización posenergívora no tiene necesariamente como correlato la penuria y la privación: al contrario, es una oportunidad para empezar a crear equidad, pues en vez de acaparar energía, en el nuevo contexto nos veremos forzados a redistribuirla: hacerla recircular mediante el ofrecimiento y la donación. Iván Illich (2006a) demostró en *Energía y equidad* que el incremento del consumo energético aumenta la desigualdad social, por lo que una sociedad compuesta de comunidades de menor consumo — como ha sido la mayor parte de la historia de nuestra especie— podría ser mucho menos tendiente a crear las formas groseras de inequidad que hoy padecemos.

Nunca será demasiado insistir que quienes apostamos por las luchas emancipadoras en el “nuevo” escenario ya no podemos seguir pensando que la supuesta escasez con la que comienzan todos los mortales se abolirá mediante una productividad incesante, según los designios del régimen de la escasez. No podremos

seguir creyendo que el crecimiento de la economía va a satisfacer las expectativas y deseos de una población también creciente y ávida de energía. No. De manera opuesta, debemos concebir que las respuestas políticas contrahegemónicas se organizarán en el criterio de la exuberancia de la vida, en la que no podemos hacer otra cosa sino dar, ofrecer, disipar en comunidad: aumentar la circulación energética excedentaria del sol mediante la fotosíntesis, y hacerla recircular tantas veces como sea posible al interior de comunidades de pequeña dimensión.

En lugar de pensar que se inicia en escasez de valores, saberes, capacidades, en el horizonte de la suficiencia hay siempre una riqueza, una potencia que yace como posibilidad de ser disipada. La tarea es identificarla y hacerla circular en comunidad, de modo que la abundancia entre en un circuito virtuoso de retroalimentación positiva, como lo hacen las economías solidarias. Los colectivos de trueque, por ejemplo, cuya lógica es no requerir dinero para intercambiar, saben encontrar la riqueza escondida, de modo que en el mismo proceso del intercambio se descubre que todos tenemos algo valioso por aportar. También las monedas comunitarias funcionan orientadas por el dar más que por el recibir. En vez de pensar cómo beneficiarse, quienes entran a estas redes lo hacen para cooperar, para contribuir al intercambio. A diferencia del dinero que llega y se va de la comunidad, la finalidad de las monedas comunitarias es mantener circulando el dinero en el entramado de la comunidad. En experiencias como estas no hay interés por acumular, pues la moneda no tiene valor en sí misma. El objetivo es que la moneda circule y se distribuya, que sirva para la función original del dinero: facilitar la multiplicidad de trueques indirectos.

Los ejemplos de economías solidarias basadas en la comunidad abundan. Lo importante es comprender que la suficiencia tiene sentido en experiencias como estas, porque a diferencia del régimen de la escasez, las necesidades de sus miembros no se extienden indefinidamente. El propósito es facilitar un intercambio, resolver un requerimiento, atender un problema inmediato,

de modo que, una vez satisfecho, se suele tener la sensación de haber dado y conseguido lo suficiente. Hay que recordar que la escasez se sostiene en el supuesto de que las ambiciones de los seres humanos son infinitas, mientras que los recursos son escasos. Sin embargo, en los sistemas comunitarios las relaciones sociales no están reguladas por un sistema exterior creador de necesidades y orientado hacia el crecimiento sin fin; están, en cambio, controladas y limitadas de manera constante por la misma comunidad (Esteve, 2017). En vez de partir de la enseñanza del régimen de la escasez según la cual se debe atesorar recursos escasos en forma de capital; en la suficiencia se debe dinamizar, ofrecer, intercambiar, hacer circular, ayudar.

El régimen de la escasez ve al pobre como una falta, y queda ciego ante su potencia, expresada en la infinidad de modos de solidaridad y reciprocidad que las personas se dan con generosidad unas a otras. La donación, el cuidado de los demás, la hospitalidad, la creación de comunidad y la cooperación en proyectos colectivos hacen parte de las estrategias por cuyo través las mayorías empobrecidas sobreviven, y que son invisibles en el relato oficial, según el cual la epopeya civilizatoria es la lucha constante en la que se superan los obstáculos de las tradiciones y los rezagos de pasado para expurgar la carencia y crear una riqueza creciente. Podemos dar la vuelta al relato, y en lugar de ver al pobre desde su carencia, apreciarlo en su potencia: por su potencialidad de hacer causa común de un proyecto político de emancipación partiendo de toda la riqueza que está contenida en sus saberes, prácticas, tradiciones, afectos y lógicas.

Pero esto solo puede realizarse a condición de que las personas juntas, en comunidad, se reencuentren con aquello que pueden hacer.

Clave 2: De la pobreza modernizada a la potencia autónoma de la multitud

Iván Illich (2006b) describió cómo en el régimen de la escasez la pobreza fue modernizada. Con el término “pobreza modernizada” Illich nombraba a esa nueva clase de miseria de la sociedad industrial regida por las leyes del mercado, en la cual, quienes habitamos en un universo plagado de mercancías, perdemos la autonomía y las estrategias para vivir de forma digna. La pobreza modernizada quiere dar cuenta de la forma en la que hemos sido desposeídos de la capacidad de vivir por nuestra propia cuenta en comunidad; de cómo hemos perdido la facultad personal y social de hacer y crear; y de las crecientes dificultades de las mayorías para satisfacer las necesidades construidas por la sociedad de consumo. Illich quería mostrar que, al mismo tiempo que se multiplican las mercancías, somos arrastrados a la impotencia, pues en lugar de cultivar nuestros alimentos, mantener vitales los saberes requeridos para sanar y vivir de forma saludable, construir nuestro propio techo e intercambiar cara a cara con nuestros vecinos el excedente de nuestro oficio, hemos sido obligados a vender nuestra fuerza de trabajo a precios cada vez más bajos, para adquirir todo aquello que ya no somos capaces de hacer.

Como anticipó Illich, el colapso de este tipo de sociedad nos encuentra a las mayorías lo mismo desposeídas de las habilidades para vivir de forma autónoma que adictas a las necesidades impuestas por el mercado, a las cuales solo podemos acceder por medio de un salario que ya cada vez menos pueden ofrecer. Es una situación que, como dice Majid Rahnema (1997), deja millones a la deriva: sin saber nadar en un mar hostil. La miseria del mundo del desarrollo se caracteriza por el hecho de que las personas no encuentran los medios propios para sobreponerse a los avatares de la vida cotidiana, y, al unísono, siguen siendo dependientes del mercado y de las necesidades que el sistema no para de crear: intoxicadas por los objetos del deseo del capitalismo y expropiadas de sus capacidades de subsistencia. Aunque es una miseria que



ataca a todas las clases, son los pobres los primeros en padecer el hecho de que las mercancías hayan castrado la destreza de realizar oficios que permitieron a nuestra ancestralidad arreglárselas con la cotidianidad.

La pobreza modernizada hace que las personas desamparadas pierdan las bases de sustentación de la vida, lo que se traduce en multitudes precarizadas y desarraigadas de la autonomía y redes comunitarias de apoyo, deambulando por ciudades y campos buscando empleo asalariado como único medio de esquivar la miseria. La tragedia, subrayaba Illich, es que esas masas empobrecidas han sido arrojadas a un entorno en el que se obliga a pensar como ricos y vivir como pobres. Han sido despojadas de la capacidad de discriminar entre lo que es bueno y suficiente de lo que es superfluo y una “necesidad” estandarizada fabricada por agentes heterónomos. En términos de Spinoza, la pobreza modernizada destruye la *potentia* —el poder interior— e impone la *potestas* —el poder exterior— (Robert y Rahnema, 2015). Roe el ejercicio del poder que brota de la capacidad de obrar, e inculca la pasividad y la desconfianza en la competencia autónoma que se halla en uno mismo en vínculo con el circuito cercano de la comunidad.

La teoría de Marx leída desde un marco spinoziano también sirve para pensar la pobreza modernizada. Hay que recordar que para Marx (2015 [1841]) hay una diferencia radical entre lo que podríamos equiparar a la *potentia* y la *potestas*: el trabajo concreto productor de valores de uso para sí, y el trabajo enajenado expresado en valores de cambio para beneficio ajeno. El trabajo útil y concreto produce cosas útiles, y está orientado hacia un fin propio, mientras que en el trabajo alienado el trabajador se relaciona con el objeto de su trabajo como un objeto ajeno. Con la *potestas* del capitalismo hay una pérdida de la *potentia* interior, pues con la abstracción del trabajo se desvanece el carácter concreto del trabajo, y se despoja al trabajador de la unidad y el fin de su hacer. A los trabajadores separados de su actividad, desposeídos de las fuerzas materiales de usar su energía para proveer de forma directa a sus propios requerimientos, se les impone como único

medio para sobrevivir la consecución de un salario, por medio del cual su *potentia* se convierte en una mercancía, perdiendo así el tiempo y la habilidad para reproducir la vida, quedando limitados a la única posibilidad de comprarlo todo con el dinero conseguido al vender su fuerza de trabajo.

Lo que crea el capitalismo industrial es un *homo economicus*, entendido como aquel *homo* de nuestra modernidad, en el que la mayoría de la gente ya no edifica su casa, ni siembra su comida, ni confecciona su ropa, ni colecta el agua, ni transforma la energía, ni fabrica sus muebles. Lo que se enseña es a comprar lo que ya no se sabe hacer. El problema es que, como dice Jean Robert (2013, p. 12), “lo que no saber hacer es casi todo”, pues hemos perdido la capacidad, los medios materiales y las relaciones sociales para autosustentarnos. En un mundo industrial dejamos que otros hagan lo fundamental, al mismo tiempo que el fruto de nuestro trabajo enajenado pierde todo propósito: no es para nosotros, no es para aquí, no es para este tiempo. Es un sistema que erosiona la *potentia* y la autonomía, al enseñarnos que basta conseguir un salario para comprar todo lo que ya no sabemos o no podemos hacer. Nos ha convertido en “necesitados” de empleo, un empleo que en los tiempos del precariado es menos posible de encontrar, y en caso de hallarlo, la remuneración es insuficiente para satisfacer el cúmulo de demandas y dependencias de esta civilización.

Para el pensamiento de la escasez, en un escenario como este se necesita de más emprendedores, más personas creando riqueza y generando empleo. Se requiere pisar con más fuerza el acelerador del crecimiento. En cambio, para un pensamiento basado en la suficiencia posindustrial, que no parte de la necesidad uniformizada y el atiborramiento mercantil, y que cuestione el hecho de que algunos pocos gocen de privilegios fundados en la energía excedente de otros, lo que se requiere es pasar del *homo economicus* al *homo habilis* —como lo llamaba Illich (2006c)—. Pasar de las masas empobrecidas propias de las sociedades de mercado, desposeídas de sus fuerzas vitales, individuales y sociales, a una multitud de personas que recuperan sus facultades de autosub-

sistencia y satisfacen su vida a través de su propio hacer y del intercambio de sus excedentes con personas cercanas. En una vía opuesta al despojo y desvalorización de las capacidades innatas, el *homo habilis* recobra su potencia autónoma en comunidad; regenera la habilidad de ejercer el poder desde su interior en el encuentro con el otro.

Esas multitudes que habitan en cada pequeña comunidad, que recobran sus propios estilos de vida, prescinden en la medida de lo posible del trabajo asalariado. No son las muchedumbres en las que el desempleo se traduce en impotencia y pasividad, sino trabajadores que alguna vez fueron frustrados y ahora se organizan y hacen un “desempleo creador”. Se trata de personas que desarrollan su creatividad; multitudes que recobran su imaginación social, su invención colectiva, y la habilidad comunitaria de crear soluciones a sus problemas inmediatos. Multitudes de *homo habilis* que superan el pensamiento y afectos del *homo industrialis*, a través de la rehabilitación de capacidades constituyentes para sostenerse a sí mismas de manera autónoma. Corresponde a una multitud heterogénea, en la que su forma de vida ya no se impone por agentes externos que deciden necesidades homogéneas, sino de multitudes potentes que tejen estructuras de reciprocidad autónomas en donde se intercambian valores de uso en sus relaciones diarias.

Si la pobreza modernizada se caracteriza por la incapacidad autónoma de sanar, comer, aprender, habitar, transformar e intercambiar, y por convertirnos en cambio en necesitados de servicios de salud, alimentación, educación, vivienda y economía, cuya satisfacción depende de instituciones públicas y privadas (Esteva, 2013a), entonces una multitud potente se define por su capacidad de aglomerar y hacer circular potencias que en sus encuentros crean comunalidad. En lugar de las necesidades provistas por el Estado, o los bienes y servicios ofertados en el mercado, las multitudes autónomas buscan cómo recuperar la propia capacidad de alimentarse; aprender en libertad; recuperar la habilidad de sanar y el arte de habitar (Esteva y Escobar,

2017). No se trata de volver a un estado anterior, sino de re-crear un arte de habitar contemporáneo, en el que la mayor riqueza es la riqueza relacional, la gratuidad y el placer del compartir en suficiencia y generosidad para reproducir la vida en comunidad (Giraldo, 2020).

Las multitudes descritas por Hardt y Negri (2004) son, precisamente, esa multiplicidad de fuerzas que se encuentran y, al hacerlo, logran emanar procesos colectivos de manera opuesta al individualismo y al emprendimiento neoliberal. Son enlazamientos de *homo habilis* cuya vida política depende de la calidad de sus encuentros y de la posibilidad de que las composiciones de las diversas capacidades constituyan una *potentia* común. El objetivo es transitar de aquella pobreza modernizada individualizada que ha roído la autonomía y la capacidad de hacer, a una *potentia de la multitud* que hace de su propio trabajo vivo y de la generosidad de la exuberancia de las tramas vitales algo común para sí. Salir de una vida de soledad individualizada y necesitada de bienes y servicios profesionales, a una vida que organiza un proyecto político de comunidad, que de forma constante inventa nuevas estrategias técnicas y sociales para producir la vida mediante circuitos expansivos de encuentro.

Con el régimen de la escasez de la economía, lo opuesto al pobre empezó a ser el adinerado. Pero esto no fue siempre así. Durante siglos lo contrario al pobre no era el que acumulaba bienes y dinero, sino el poderoso, el *potens*, que en latín significa “el que puede”, “quien es capaz de”, “quien tiene poder”. Recuperar esa vieja oposición entre pobreza y poder nos ayuda a comprender que la desenajenación de la pobreza modernizada no es la consecución masiva de objetos, sino la rehabilitación del poder que yace en la multitud. Es pobre quien ha sido privado de su poder, no quien está desposeído de dinero. Por eso si la pobreza modernizada —la miseria del capitalismo moderno— consiste en permanecer separado del poder de lo que uno puede hacer para provecho propio, la riqueza de la multitud significa re-encontrar la *potentia* interior de la comunidad, emanciparse de

la *potestas* del capitalismo expresada en la dependencia mercantil y las necesidades imputadas, mediante un proyecto político de hacer multitud.

Clave 3: De la toma del poder al ejercicio del poder interior

En los últimos años, el pensamiento crítico ha dado un giro en la forma de imaginar la revolución. En lugar de pensar en “tomar el poder” del Estado por la vía de las armas o las urnas, y de creer que una vez “allá arriba” se realizarán cambios estructurales, la nueva forma de la revolución plantea una política “de abajo” que ejerce el poder interior: *la potencia de la multitud*. Es un desplazamiento político que descrece en que *la principal* estrategia de la emancipación esté en el sistema electoral y el aparato estatal, y aboga por “un proceso organizativo que instituya la toma de decisiones revolucionaria y el derrocamiento del poder dominante desde dentro, y no por encima de los movimientos de la multitud” (Hardt y Negri, 2004, p. 353).

Como dice Carlos Walter Porto-Gonçalves (2019), las izquierdas siempre pensaron la estrategia revolucionaria en dos pasos: conquistar el Estado; luego cambiar el mundo. El problema es que el primer paso se daba, pero no el segundo. Ahí la explicación del porqué se ha dejado de sobrevalorar lo que puede hacerse desde las instituciones, y, en cambio, se apuesta a los procesos populares y a su capacidad estructurante mediante la autoorganización, la autogestión, la revitalización de las riquezas relaciones y la regeneración de los ámbitos comunitarios. El giro va en el sentido de descentrar al Estado y poner en primera escena la *potentia* —la habilidad interior— y no la *potestas* —el poder representativo exterior— como el elemento detonador de las luchas antisistémicas.

La nueva estrategia revolucionaria se concentra en dos momentos que ocurren en simultáneo: el poder destituyente y el po-



der constituyente. Destituyente se refiere a un poder capaz de hacer inoperante la lógica de la economía asentada en la escasez (Bashet, 2015). Un poder popular que consiga desactivar formas de poder del sistema político-económico constituido y liberar las potencias inhibidas (Agamben, 2014). Una fuerza social que logre desmontar el poder despojador de la *potentia* colectiva, dejando inoperantes las formas de dominación y control, desenajenando el trabajo, desprivatizando lo común, y haciendo innecesario los aparatos de dominación, por medio de la construcción de procesos autónomos desde la base. En lugar de insistir en la forma-Estado como sede privilegiada de la revolución, el poder destituyente apela a los movimientos sociales y a una multitud constituyente, cuyo propósito sea tener el control sobre sus propias condiciones de existencia. No se trata de destituir un poder incapaz de instituir algo nuevo, sino remplazar lo destituido por una constelación de poderes constituyentes mediante personas que se reúnen y tejen otro tipo de vida gracias a la disipación colectiva de *potentia* común.

John Holloway (2011) llama agrietamiento del capital a esta operación “guerrillera”, por la cual una multiplicidad de movimientos intersticiales rompe el muro del capitalismo fisurándolo con otro hacer. Para Holloway la única forma de cambiar el mundo radicalmente es impulsando millones de procesos concretos de autogestión en los que las personas cansadas del despojo y la privación deciden inventar otro tipo de vida. Partir de lo particular, no de la totalidad. No empezar tomando el poder de la estructura para comenzar los cambios, sino hacerlo aquí y ahora, en una decisión política de estructurar la vida de acuerdo con las propias decisiones. En lugar de pensar que “una vez ganemos las elecciones y tomemos en nuestras manos los aparatos del Estado ahora sí podremos hacer la revolución”, el giro va en dirección de reusarse hoy, con otras formas de hacer, a continuar siendo dominados por el capital y el Estado, y determinar con autonomía la vida propia.



Más que enfocar la atención en la destrucción del capitalismo, para Holloway, la voluntad política implica concentrarse en crear otra cosa: una revolución que se hace en términos creativos, propositivos y expansivos; una proliferación de espacios de negación y creación rebelde de grietas que se multiplican, se interconectan, se reconocen entre sí, y extienden sus brazos para derrumbar la estructura de dominación. Es una revolución sin revolución, sin golpe insurreccional contra los poderes dominantes, en donde la transformación se anida en los hechos, en la continua generación de acontecimientos pequeños pero persistentes realizados por colectividades a través de su propia praxis.

Hardt y Negri (2009) nombran “éxodo” a esta renovada estrategia de la lucha de clases: una especie de cimarronaje en el que la gente se fuga de los poderes establecidos. Pero, a diferencia de los cimarrones, el éxodo no implica irse a ningún lado: la salida de la relación con el capital puede emprenderse en el mismo sitio, reapropiándose de lo privatizado, transformando los modos de habitar y el tipo de relación social bajo la cual se vive, vía la revitalización de la comunidad. Estos autores proponen la multitud como la forma adecuada para organizar políticamente el proyecto del éxodo y liberación: un desmantelamiento premeditado de la organización capitalista a través de una huida del sistema mediante una separación vincular del dominio del capital.

Lo que Hardt y Negri plantean es que en lugar de la forma-Estado se adopte la forma-multitud: una lucha de clases que no solo es antagonista, sino escapista, una lucha que crea vasos comunicantes con los cuales las personas huyen de la *potestas* del capital gracias a que logran que nazcan otras territorialidades y relaciones socioambientales. Es una estrategia revolucionaria de escape del control del capital gracias a que en comunidad se renueva la capacidad de recuperar la habitabilidad autónoma, y se crea con actividades no enajenadas un mundo nuevo. La invitación del pensamiento autonomista, muy inspirado del movimiento zapatista del sur de México, es concebir la revolución alimentándola de movimientos pequeños interpenetrados que juntan multitu-

des. Más que tomar el poder de las instituciones para emprender el cambio, el fin es cambiar a partir de la autoorganización popular de grupos y colectivos, quienes, en sus encuentros y reconocimiento mutuo, son capaces de construir con su hacer una política cuyo objetivo es diseñar, de forma autónoma, sus propios mundos de vida. La apuesta no es la de grupos aislados que se imaginan de forma idealizada como la verdadera utopía de Tomás Moro en la Tierra, sino la de empeños políticos de múltiples grupos en movimiento que, no sin conflicto, emprenden la difícil tarea de revitalizar la red de relaciones humanas y reavivar estructuras relacionales basadas en la participación masiva y la creatividad colectiva más allá del Estado nación. Una revolución que inicia con agrupaciones que enfrentan el mundo dominado por el capital mediante el incremento del poder que emana de la movilización de la *potentia* común.

Este pensamiento heterodoxo de la revolución descrea en sistemas heterónomos que dirigen y moldean la vida colectiva desde el exterior, y más bien apuesta a procesos emancipadores desde redes autónomas afirmativas, que, ante los embates del capital, responden positiva y creativamente haciendo emerger acontecimientos micropolíticos. Es una forma de comprender la transformación civilizatoria suponiendo que los pueblos frente a los trazos de muerte del capital, más que resistir, pueden reaccionar de manera innovadora y plástica, haciendo emerger en el entramado de sus interacciones un poder destituyente y constituyente reactivador de su *potentia* colectiva. De manera distinta a la creencia de que las instituciones estatales son el campo determinante de la conquista del poder —como si el poder estuviera allá afuera y tocara ir tras de él—, la nueva forma de entender el cambio es a partir del reavivamiento del poder del pueblo, mediante la forma de una multitud que toma la estructura de una red horizontal y expansiva por medio de la cual pueda tejerse cooperación, autonomía y práctica política para el buen vivir.

La estrategia, sin embargo, no debe malentenderse. No se trata de ignorar al Estado. Su institucionalidad sigue siendo un

espacio que no puede desatenderse en la lucha política. Mientras exista —aunque el margen de maniobra sea cada vez más estrecho—, habrá que hacer algunas cosas con sus aparatos e instituciones, como discutiremos con detenimiento en el capítulo 5. Aunque con el advenimiento del neoliberalismo y la gobernanza imperial los Estados periféricos son menos que antes entes que gobiernan el territorio nacional, ciertos aspectos todavía pueden realizarse en el andamiaje estatal para contener el daño del capital, e incluso lograr, aunque sea por tiempos cortos, algún avance contrahegemónico. Lo importante es que la implicación crítica en algunos espacios institucionales no nos haga creer de nuevo en el Estado como la sede de la emancipación popular. Al contrario: el objetivo es que, por medio de múltiples luchas, la multitud movilizada con sus propias instituciones de autogobierno vaya desmantelando al Estado, haciéndolo paulatinamente innecesario. Es un éxodo que avanza como un ciempiés, con multitudes insurgentes que desmontan los aparatos estatales coludidos con el capital de un modo implosivo más que explosivo.

Si algo puede hacerse distinto no será arriba en el seno estatal, sino abajo con los pueblos a ras tierra, en una revolución menos grandilocuente, pero más firme, que consiste, como diría Deleuze, en la producción permanente de microacontecimientos: una transformación autónoma creadora de un clima adecuado para la generación cotidiana de actos micropolíticos. El desplazamiento de la escasez a la suficiencia no puede hacerse desde las instituciones modernas, instauradas desde su fundación en el sentido metafísico orientado hacia el crecimiento, la industrialización y la hiperproductividad. Por eso la importancia de tejer una revolución silenciosa que instituya flujos de fuga por cuyo través las multitudes escapen de los sistemas de dominación creados en el pensamiento de la escasez, mientras brotan de forma rebelde otras maneras de habitar.



Clave 4: De la verticalidad al diseño rizomas

El pensamiento que privilegia la forma-multitud desconfía de los diseños jerárquicos y piramidales sobre los que se ha erigido el edificio de esta civilización industrial, moderna, capitalista y patriarcal. Las instancias de control y dominación se caracterizan por su verticalidad, por funcionar en una lógica que va de arriba abajo en estructuras centralizadas, de modo que en la cima se sitúa un gobernante o el presidente de una corporación —el patriarca— y en la base el pueblo: los gobernados, los consumidores —los hijos siempre subordinados, siempre obedientes—. Este diseño es una herencia de la tradición monárquica en la que un rey manda desde la cúspide a unos súbditos que dirigen su mirada hacia arriba. Así el Estado nación configurado desde el tratado de Westfalia, así las empresas y sus organigramas, así las fábricas y los ejércitos: una línea de mando que baja, una flecha que desciende, una orden que mana hacia abajo.

La arquitectura vertical está configurada de tal forma que enseña a pensar que el poder está allá arriba, en la punta de la pirámide, a la que hay que acceder para cambiarlo todo. Es un tipo de construcción jerárquica creadora de una mirada: induce a que las personas aprendan a soñar desde arriba, a que no conciban otra dirección que no sea sino aquella que se dirige de la cumbre a la base. Nuestra mirada se ha contaminado y acostumbrado a soñar jerárquicamente, cavilando las transformaciones a realizar cuando al fin, un buen día, desplazemos la cabeza del Estado por uno de los nuestros (Esteva, 2013b). Al no concebir que todo puede ser de otra forma, aceptamos, sin rechistar, que la tarea política consiste en encumbrar a un caudillo para que, posicionado en la cúspide del poder, realice la revolución de la mano de las instituciones estatales.

La forma-multitud se imagina no más en jerarquías, no más en estructuras verticales que se edifican de abajo arriba, y apues-



ta a las *heterarquías*, a los diseños horizontales: lo que Raquel Gutiérrez (2020) llama entramados comunitarios de lo político. La idea es sustituir la mirada que se dirige hacia abajo por otra que se abra hacia los lados. Renunciar a los diseños piramidales y soñar desde los rizomas. Cambiar la pregunta por cómo entramar el rizoma: cómo crear una arquitectura en red e inter-red a través de la cual fluyan caudales que se expandan por múltiples causas. La indagación de “lo político” ahora es la pregunta por cómo un torrente puede derramarse desde múltiples centros y perspectivas hacia sus entornos más inmediatos. Un cuestionamiento que busca encontrar los chorros que se esparcen por llanuras de multiplicidades.

La multitud es la antítesis del pueblo⁷ porque el pueblo es uno solo, mientras que la multitud es múltiple: es, a decir de Spinoza, la forma política “de los muchos en tanto muchos”. Mientras el pueblo existe como un reflejo del Estado y su estructura jerárquica, la multitud se organiza conformando ensamblajes autónomos, descentralizados y horizontales (Virno, 2003). Como aseguran Hardt y Negri (2004) de una manera diferente al pueblo unificado en el que una cabeza manda y los demás obedecen, la multitud, en cuanto plural, no está sujeta a un control centralizado, sino que obedece a un gobierno autoorganizado en una arquitectura policéntrica y multisituada. La multitud es, como diría René Zavaleta Mercado, la forma del abigarramiento, de la aglomeración de heterogeneidades, de superposiciones de singularidades, pero no como un tumulto desordenado, sino como un enmarañamiento

7. Para Ernesto Laclau (2012) el pueblo se constituye mediante el establecimiento de una identidad común que logra construir una única identidad popular para establecer una serie de demandas ante sus gobernantes. En el pueblo todas las demandas se aglomeran en un sujeto unitario: “nosotros, el pueblo”, unificado, versus “ellos, los gobiernos”. El problema de esta visión política no es solo la homogeneización que unifica las demandas de las personas; también su perspectiva política en donde toda fuerza popular se define de manera exclusiva de acuerdo a lo que el pueblo “le exige” al Estado. Para una discusión más amplia sobre este aspecto, véase Castro-Gómez (2015, pp. 360-379).

dinámico a través del cual fluyen saberes, aprendizajes, acciones colectivas, afectos, y un cúmulo de intercambios recíprocos entre entidades humanas y no humanas (Rivera-Cusicanqui, 2018).

Pasar de la verticalidad al diseño de rizomas es preguntarse en primer lugar por cómo construir proliferaciones que, como capilares sanguíneos, irriguen las multiplicidades. Imaginar tramas de contacto que den espacio a la creatividad, a la emergencia de acciones comunes sin dominio de algún actor central, y a la activa distribución del poder. Renunciar a lo Uno: a la centralidad y la totalización; y más bien, preferir lo heterogéneo: el abrazo de múltiples abajos hilvanados rizomáticamente. Pero mantenerse atraído por lo horizontal no significa tirar por la borda los componentes verticales. Las formas políticas más potentes saben hallar una buena mezcla, una buena entonación entre lo abigarrado y ciertas centralizaciones. La idea es encontrar una fuerza de gravedad apropiada, en la que, como dice Valentín Val, no exista un centro gravitatorio único, sino una gravedad policéntrica para evitar una excesiva centralidad que anquilese la potencia de la multitud, pero que también impida que la excesiva horizontalidad disperse los esfuerzos. La clave es que los componentes jerárquicos no dominen sobre los componentes horizontales, y que más bien exista una mezcla de múltiples acciones que combinen la organización con la espontaneidad (Val, 2021). El horizonte de la suficiencia basado en la donación requiere de una estructura reticular, de un entramado con algunas centralizaciones y jerarquías sutiles a través del cual el exceso pueda fluir. Por eso, más que bidimensional, la arquitectura de la multitud es tridimensional: rizomas que hacen pliegues a través de los cuales chorrean magmas de riqueza excedente que, antaño escondida, ahora puede disiparse a sus anchas.

Lo que pensamos no son núcleos encapsulados y aislados de contacto exterior. Imaginamos, al contrario, el contacto múltiple gracias a la sobreabundancia de relaciones por medio de las cuales grietas enraizadas en territorios concretos se conecten con otras grietas enraizadas en otros territorios, que a su vez

conecten con otros... y así sucesivamente (Rocheleau y Roth, 2007). Es este un movimiento que no es centrípeto como lo es el Estado —en donde individuos atomizados convergen en la unidad del soberano—, sino un fluir centrífugo, expansivo, que fluye hacia afuera, cuyo destino es siempre la multitud. Sin embargo, esta no es una dispersión que se desparrama *ad infinitum* de forma confusa y fragmentada: es un movimiento autoorganizado de multiplicidades dotadas de una unidad. Una arquitectura que no tiene que elegir entre unidad y pluralidad, sino que es unitaria y plural a la vez.

¿Pero que es aquello que ofrece unidad a esos muchos en tanto muchos? No es ya el Estado. No es el soberano. Es algo mucho más universal, como sostiene Paolo Virno (2003). Lo que confiere unidad a la multiplicidad es la comunicación, el lenguaje, las facultades lingüístico-comunicativas. Este es el verdadero vector que permite que los nodos se interconecten. Pero a diferencia de la comunicación propia de los medios de masas, en el que Uno es el emisor y los demás receptores de información, al modo de los diseños jerárquicos y las tecnologías del capitalismo, en la multitud la comunicación es polifónica, al estilo bajtiniano, pues el monólogo de un centro que dicta el sentido, se remplaza por múltiples emisores y receptores que se expresan de forma libre. La polifonía es entonces el rizoma: la estructura que permite a los dialogantes crear en conjunto la común-unidad. Son las voces múltiples las que construyen una red abierta de inteligencias ampliamente distribuidas, en donde los relatos emergentes permiten que se cree una nueva idea, y esta idea transmute en otra, en una ecología de significantes y significados, que crea unidad, pero que al mismo tiempo se mantiene heterogénea, pues no oblitera las voces disidentes. La composición de la multitud es una partitura disonante de voces que, en el acto mismo del habla y la escucha, crea una inteligencia de enjambre.

Si algo es realmente antihegemónico en estos tiempos de imperios cognitivos es la distribución de las inteligencias. Este sistema jerárquico y centralizado nos quiere embrutecidos, nos quiere clientes y usuarios, nunca creadores autónomos. La imagi-

nación, la creatividad colectiva, la capacidad de hacer surgir nuevas ideas que se transformen en actos autónomos, es la mejor de las herramientas para avanzar hacia la potencia de la multitud. Hacer emerger una inteligencia de enjambre como resultado de la compleja polifonía entre los distintos componentes de la red. Una macroestructura compuesta de actos micropolíticos cuya fortaleza es su indeterminación, su capacidad camaleónica de ser muchísimas cosas al mismo tiempo, lo que hace difícil que pueda ser codificada y fagocitada dentro de la lógica del capital.

Clave 5: De lo gigante a lo pequeño, bien proporcionado y arte-sana-lizado

La civilización industrial se ha erigido en una adicción propia del régimen de la escasez: la frenética pulsión de convertir lo pequeño en grande. Se trata de aquella manía por lo grande, por lo hipertrófico, por lo sobredimensionado. Esa pulsión de hacer transitar la pequeña dimensión al gran formato: un sentido común inherente a la megalopatía industrial que no puede concebir algo que no marche de la escala reducida a lo enorme; de lo chico a lo faraónico (Sloterdijk, 1994). Esta megalopatía se ha fincado en la idea de que las cosas deben pasar de menos a más, de la baja a la alta productividad, del menor al mayor rendimiento, en una lógica de que todo debe ser más. Y entre más, mejor. Una lógica compartida lo mismo por modelos capitalistas que socialistas, ambos incapaces de mantenerse en cierto tamaño adecuado, a la medida, en una proporción conveniente.

Hemos mencionado que una de las características de este sistema es que la mayoría de las personas no elabora lo que usa, pues esa civilización enorme, gigante y abundante de energía fósil, le permite al *homo industrialis* desconocer casi todo lo que demanda para vivir. Le es suficiente trabajar en un ordenador ocho horas diarias y retirar cada quince días su dinero en un cajero

automático para pagar la vivienda, las facturas del agua, la luz, el gas, el servicio de basura y la comida del supermercado (Robert, 2013). El problema de esta comodidad de los privilegiados de la modernidad es que solo es posible en un mundo gigantesco en el que, como analiza Günther Anders (2001), no podemos comprender los efectos que ocurren como resultado de nuestra acción, y menos percibir los procesos en su conjunto y lo que está en juego en ellos. Entre más grande es la estructura y la complejidad de una sociedad, más perdemos la facultad de hacernos una idea con nuestros propios sentidos de los efectos finales de nuestras acciones. Como en el efecto mariposa, generamos consecuencias desmesuradas con acciones insignificantes.

El *homo industrialis* compra sus alimentos en un supermercado, y al mismo tiempo con esa acción se hace cómplice de la contaminación creada por la intrincada red de distribución y consumo de la comida industrializada, del efecto de los agrotóxicos, de la explotación de los jornaleros migrantes, del extractivismo fósil, de la minería y de un largo etcétera. En realidad no puede imaginarse los efectos colaterales que la acción de comprar en un supermercado genera en el mundo. Y ello se debe a que este mundo capitalista ha llegado a crecer tanto, que ha separado nuestro cuerpo de la relación con los ciclos de la vida. Nos ha despojado del sentido del tamaño adecuado más allá del cual ya no podemos percibir las consecuencias de cada acto, y tampoco la sensación de que nuestro trabajo tiene un fin, de que inicia y termina. La tragedia es que el fruto de nuestro trabajo ya no lo podemos ver, tocar y sentir, pero tampoco el resultado nocivo de nuestros hábitos de consumo (Giraldo, 2022).

El *homo industrialis* ha condenado a las mayorías a ser, como dice Anders, un pequeño segmento del proceso global de producción y consumo. El atuendo que viste, el alimento que come, la energía que consume, no ha tenido la participación directa de su trabajo. No puede situar los territorios que fueron destruidos para elaborar todo aquello que consume, ni dimensionar el grado de explotación laboral necesaria para fabricarlos, ni el destino fi-

nal de su actividad. Se trata de una consecuencia que desconecta al trabajador y al consumidor por el hecho de habitar en una sociedad demasiado grande, inmensa y globalizada.

El reverso de la civilización industrial habitada por el proyecto de la multitud es la de una vida más acotada en sus dimensiones, en una relación directa con la tierra y el propio cuerpo. Una vida que se mantiene encantada en lo pequeño, y que recupera la destreza para la autoprovisión. Comunidades múltiples que restauran la confianza en su propio juicio sensible de lo que es bueno y correcto para el lugar, por el hecho de habitar en ámbitos bien proporcionados, que mantienen una correcta relación entre su tamaño y forma. Multitudes guiadas con el principio de la suficiencia, por cuyo medio producen y comparten solo aquello considerado suficiente para vivir, sin tendencias megalomaniacas de maximizar sin límites la producción. Al fin: formas de vivir en circuitos cercanos, que no rompen la continuidad entre el cuerpo y el lugar, entre el sí mismo y el vecino (Giraldo, 2022).

Las multitudes no son muchedumbres amontonadas reproduciendo el sistema industrial, sino numerosas comunidades pequeñas en muchos territorios autónomos que guardan los límites de su tamaño y proporción. Es un habitar antitético del actual sistema industrial que recupera el arte de mantenerse pequeño dentro de ciertos límites dimensionales, y que recompone la separación de los sentidos y el cuerpo del engranaje global de producción, distribución y consumo. Si esa civilización gigante provoca que no podamos percibir el conjunto del sistema, la multitud tendrá que haber recuperado el sentido de los límites del tamaño y con ello la sensación de finitud. Porque un tamaño proporcionado y localizado permite mediante la experiencia de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto comprender que el cuidado de la red de relaciones tiene sentido, y que cualquier descuido que genere inhibición de la vida puede ser percibido de manera inmediata. Los diseños industriales enormes nos roban ese sentido y desconectan nuestra acción cotidiana de sus gravísimas consecuencias finales sobre la trama de la vida.



Los espacios pequeños permiten además el arte del autogobierno, la democracia directa, la autogestión y la decisión política de la comunidad: una virtud perdida en los aparatos del Estado nación moderno, cuya estructura centralizada y jerárquica hace parte del sistema capitalista industrial. El Estado no tiene ni el tamaño ni la proporción adecuada para responder a la mayoría de los problemas contemporáneos que requieren otro tipo de escala, más pequeña, más localizada, más cercana a la gente. Una vez el sistema político crece, al llegar a tener la escala que hoy conocemos, pierde la capacidad de gobierno, el cual funciona mejor solo en tamaños más restringidos (Giraldo, 2020).

Asimismo, los ámbitos de comunidad limitados en su magnitud tienen la virtud de hacer que sus miembros tomen decisiones políticas sobre las herramientas a ser fomentadas y el techo tecnológico más conveniente a sus condiciones bioculturales. Como enseñó Illich (2006b), la superproducción de las tecnologías estandarizadas de la sociedad industrial —generalmente tecnologías duras— acaba por convertirnos en esclavos, castra nuestra creatividad, producen la uniformidad y aumentan la dependencia. Unas tecnologías más blandas y mentalmente intensivas, que sean controlables por la misma comunidad, que potencien la imaginación social, incrementen la autonomía y mejoren los lazos de convivencia, solo son posibles a escalas reducidas. La antítesis de la civilización industrial es la de una multitud de comunidades pequeñas guiadas bajo el principio de la autonomía y el acoplamiento al orden de la naturaleza, de modo que las soluciones técnicas sean flexibles y se enriquezcan mediante la ayuda mutua y la convivencia cotidiana.

Hablar de techos tecnológicos implica entrar, en la práctica, en un proceso de desindustrialización que poco a poco se sustituya por otro, al cual he denominado la “arte-sana-lización comunitaria” ¿Qué quiero decir con este término? Que los pueblos replacen su condición de usuarios y consumidores de tecnologías fabricadas a costa de una destrucción planetaria que ya no puede percibirse con los propios sentidos, a un estatuto de “crea-

dores” de artes sanadoras para la vida. Personas que superan la condición en la que no tienen idea de cómo funciona y se elabora lo que usan cotidianamente para vivir, a colectividades activas que rompen la brecha entre quienes “realmente tienen el conocimiento” y “el resto”; entre los que “elaboran y fabrican” y todos los demás que “usan” y “consumen”. La arte-sana-lización comunitaria pretende dar cuenta del movimiento en el que los pueblos reasumen su habilidad de elaborar colectivamente lo que usan; en el que cada producto mantiene el valor y el significado propio dado según cada cultura y territorio; y en donde especialidades bien proporcionadas recuperan un ambiente en el que sus habitantes se desenajenan del trabajo abstracto del sistema industrial y vuelven a ser dueños de su hacer.

Llamo arte-sana-lización a aquella transformación en la que, en pleno siglo XXI, reaprendemos saberes y oficios olvidados, recuperamos la magia del taller en diálogo con saberes científicos, y volvemos a estar más cerca de todo aquello que usamos en la vida cotidiana. Si la industrialización emprendida desde el siglo XVIII implicó basarse en la gran escala y el consumo creciente de materiales y energía, la arte-sana-lización, de manera inversa, requiere uso de elementos locales y baja demanda energética. Si el sistema industrial es ávido de tecnologías altamente complejas, enormes instalaciones, y sistemas globales y monopólicos de producción, distribución y consumo, la arte-sana-lización, de modo inverso, se caracteriza por su simplicidad: por basarse en artes técnicamente flexibles, talleres pequeños y sistemas locales y comunitarios con intercambios de corto recorrido. Si la industrialización se caracteriza por su extractivismo, la arte-sana-lización tendrá que ser capaz de crear sistemas regenerativos que en lugar de depredar alimenten a la Madre Tierra.

El sistema termointustrial es un modelo civilizatorio fosilista, dependiente del petróleo, carbón y gas, que pretende aumentar su tamaño y seguir tratando a los seres humanos como piezas de un engranaje en el que las corporaciones surten de productos a consumidores pasivos que venden barata su fuerza de trabajo

en las cadenas de explotación. De modo que un sistema de arte-sana-lización tendrá que definirse por ser dependiente de la energía solar y la fuerza de trabajo humana, en donde las herramientas sean más simples, y en el que las personas, en lugar de ser empleadas, sean creadoras directas de valores de uso desprivatizados que se intercambian activamente en procesos basados en la suficiencia, la reciprocidad y la cooperación. Por eso, a diferencia de pensar en artesanos individualizados, la sociedad arte-sanal es la de una comunidad desindividualizada que comparte sus artes y su creatividad basada en la riqueza biocultural.

La arte-sana-lización no es un movimiento de retorno de la modernidad al medioevo, sino un proceso que en nuestro tiempo, y de la mano de los saberes contemporáneos, enmienda la separación que la tecnología y la economía estandarizada ha tenido sobre nuestros sentidos, afectos, culturas y territorios. No se trata de proscribir todas y cada una de las tecnologías con las que hoy vivimos, sino solo aquellas que roen nuestra creatividad, nos separan de nuestra autonomía, nos distancian de la comunidad cercana y que para su elaboración y operación devastan la Madre Tierra. La arte-sana-lización es un éxodo de la tecnósfera que hoy padecemos, de la atmósfera artificial homogeneizante que nos aísla de las condiciones ecológicas y culturales del lugar habitado. Es una huida en éxodo en la que nos fugamos con nuestras “artes” de la hipertrofia tecnológica que nos inmuniza del contacto directo con los ciclos de la tierra y del oficio de nuestros vecinos. Más que una predestinación, es un gesto destituyente: un acto que desmonta el poder sobre nuestros cuerpos y sentidos. Es un movimiento anticapitalista por el que antagonizamos artesanalizando: destinando nuestro hacer a actividades que privilegian la calidad sobre la cantidad, el valor de uso sobre el valor de cambio, y el intercambio cara a cara sobre la transacción despersonalizada.


La idea no es solo rechazar el sistema industrializado, sino buscar la autonomía respecto a este, lo que es posible arte-sana-lizando inmersos en ámbitos de comunidad. Nuestro tiempo es el tiempo no de lo grande, sino de lo pequeño y bien proporcio-

nado. Es la hora de una dimensión apropiada para hacer “artes” capaces de reengarzar lo técnico y económico a la abundancia, a la suficiencia del conjunto de la vida. Es un tiempo para retornar a un tamaño y un diseño comunitario que haga posible la desglobalización, la descentralización política, el decrecimiento, la disminución de la desigualdad, la producción y consumo local por fuera de la dependencia de los combustibles fósiles y la creación de economías solidarias y territorializadas.

* * *

Propongo estas cinco claves teóricas para el buen diseño de procesos agroecológicos. El asunto es imaginar cómo liberar la *potentia* colectiva del mundo de las mercancías y hacerla circular en comunidad mediante el principio de la suficiencia y la donación. Emanciparnos del *homo economicus* que ha paralizado nuestra potencia vital incorporándola al mundo del capital, para recuperar la capacidad autónoma de hacer de forma común. Cambiar las masas empobrecidas como resultado de la individualización y el despojo de la *potentia* del proyecto moderno, por multitudes potentes de *homo habilis* que en sus encuentros alegres reencuentran lo que son capaces de hacer. Estamos comprendiendo la transformación a través de la revitalización del poder de una *multitud*, cuya forma es la de una red rizomática que se expande mediante la creación de vínculos que hacen posible ejercer el poder interior y emerger diversos modos de arte-sana-lización capaces de desmontar el modelo industrial.

Son cinco claves que, como veremos en la siguiente sección, ofrecen una visión panorámica para comprender la infraestructura de las *multitudes agroecológicas*, y los modos de trabajo de vanguardia que están creando los pueblos en sus ingeniosas formas de hacer la emancipación. §

A man with a beard and glasses is smiling, looking down. He is wearing a dark shirt. The background is a dense, textured surface of crumpled, light-colored paper or fabric, creating a complex, layered effect. The overall color palette is muted, with shades of beige, brown, and grey.

2. Haciendo potencia, tejiendo multitud

La agroecología ha ganado cada vez más aceptación en múltiples organizaciones populares del campo y la ciudad. En particular, La Vía Campesina Internacional —el movimiento social más grande de la historia de la humanidad, que en 81 países agrupa a 182 organizaciones cuyos miembros representan más de 200 millones de personas— defiende la agroecología como el medio para alcanzar la soberanía alimentaria y el buen vivir de los pueblos. Esta organización, que reúne a campesinos y campesinas, pescadores artesanales, pastoralistas nómadas, pueblos indígenas, agricultores urbanos y jornaleros sin tierra, ha insistido en el carácter revolucionario de la agroecología, pues su empeño es transformar, de forma radical, tanto el sistema agroalimentario global como muchas realidades adversas que enfrentan las comunidades. El propósito de la agricultura campesina agroecológica consiste en desafiar las estructuras del poder, defender el territorio, crear enlaces de unión entre las clases populares del campo y la ciudad, y generar procesos descolonizadores y despatriarcalizadores. Es una lucha cuyo propósito es realizar una insurrección agroecológica anticapitalista de base campesina e indígena que ponga en las manos de los pueblos el control de los medios de producción, entre los cuales los más importantes son la tierra, el agua y las semillas (LVC, 2011, 2015, 2018).



Las organizaciones que hacen parte de La Vía Campesina proponen un proyecto político “de vida” en oposición a los “proyectos de muerte” del sistema capitalista, en particular los relacionados con el agroextractivismo, la minería, el acaparamiento de tierras, del agua y las semillas. Un proyecto desplegado a través de la defensa de los modos de vida campesinos, la reforma agraria integral, la lucha contra el colonialismo y el patriarcado, y, como asegura Valentín Val (2021), mediante la conformación de un nuevo metasujeto colectivo histórico: *el campesinado agroecológico*. Corresponde a una construcción emergente que, siguiendo a Val, ha venido a resignificar y actualizar, en pleno siglo XXI, las concepciones tradicionales de la Agri-Cultura milenaria como modo de producción y de vida, pero ante todo como una apuesta política. La construcción de este campesinado agroecológico se ha vuelto, de hecho, una prioridad en la mayoría de organizaciones articuladas en La Vía Campesina, y de sus procesos colectivos en escalas locales, nacionales e internacionales (Martínez-Torres y Rosset, 2014). Es necesario aclarar que, como continúa Val, no se trata de experiencias no contradictorias. En la vida real están colmadas de contradicciones y retrocesos. No debemos idealizarlas. Sin embargo, es importante analizar con muchísima atención los procesos sociales de vanguardia que están realizando los pueblos campesinos alrededor del mundo; el tipo de poder social que están construyendo a partir de sus arquitecturas, sus metodologías y la conformación de ensamblajes campo-ciudad con los cuales fluyen valores de uso, sentidos, afectos, significados y bienes producidos de forma agroecológica.

Este capítulo está inspirado por la metodología más poderosa inventada por los pueblos rurales en el mundo: la metodología de Campesino a Campesino. Una forma de trabajo que aglutina muchas de las claves descritas en el apartado anterior. Sigo a Val *et al.* (2021), quien ha mostrado de qué modo Campesino a Campesino es un dispositivo que al menos tiene tres funciones: la primera, ensamblar las tres dimensiones inseparables de la agroecología: la técnico-productiva, la político-organizativa y la ontológico-epistémico-vivencial; la segunda, articular territorios ma-

teriales e inmateriales, y la tercera, contribuir a la reconstrucción colectiva de subjetividades desde las distintas epistemes campesinas. Se trata entonces de un complejo dispositivo que fusiona agroecologías, territorios y subjetividades, y que es, sin lugar a dudas, la herramienta más eficaz de los pueblos para crear *multitudes agroecológicas*.

Campesino a Campesino es una forma de trabajo de las organizaciones del campo que, más allá de la dicotomía entre lo público y lo privado, apuesta a la regeneración y creación del ámbito de lo común. Es un dispositivo que adopta la forma de la multitud gracias a un movimiento social internacional aglutinador de singularidades sociales en lucha, así como de una multiplicidad de organizaciones populares que en sus encuentros coordinan acciones comunes. Pero además Campesino a Campesino es un vehículo tejedor de procesos que trascienden lo humano: una política popular multicuerpos y multiespecie, que incorpora la pregunta por cómo habitar-entre-otros-seres. Es un proceso colectivo que, a través de encuentros alegres y composiciones de cuerpos que aumentan la potencia común, intenta tejer un buen con-vivir-junto-a-otros, no como un objetivo planificable, sino como una actitud frente al mundo que nos excede.

Propongo pensar los procesos sociales y políticos de las *multitudes agroecológicas* en la hondura de Campesino a Campesino, no solo por su capacidad de realizar una insurrección de los saberes subyugados; también porque sus enseñanzas pueden extrapolarse a un sinnúmero de acciones para el movimiento agroecológico a fin de trascender el ámbito de la producción y expandirse a la ciudad. En palabras de Hardt y Negri (2011), el dispositivo, visto en una perspectiva muy amplia, como veremos, es una herramienta fundamental para organizar el éxodo de la esfera del capital y realizar un cimarronaje *in situ*, a través de un proyecto político de tejer multitud.



El secreto encanto de Campesino a Campesino

Campesino a Campesino es una metodología de compartición de saberes agroecológicos que inició en Chimaltenango, Guatemala, en la década de 1970 con indígenas kakchiqueles (Holt-Giménez, 2006). Su principio es simple: un campesino o campesina, a quien se le llama promotor o promotora y ha probado con éxito en su parcela alguna práctica agroecológica que resuelve un problema específico, recibe a otras campesinas o campesinos con el mismo problema, de manera que, mediante su propia vivencia, promueve la emulación de su experiencia con sus vecinos. La metodología funciona porque los campesinos pueden constatar con sus propios sentidos los resultados obtenidos, y porque la vivencia en la parcela estimula su creatividad e imaginación. Una vez que regresan a su parcela ponen en práctica a pequeña escala el saber aprendido, probando si la práctica del promotor funciona en sus propios contextos. El método pedagógico es atractivo porque los campesinos no aplican una copia exacta de lo aprendido en el intercambio; el objetivo es que cada familia vaya encontrando soluciones según su propia realidad. El principio consiste en que no puede aplicarse la misma receta a circunstancias diversas; lo mejor es detonar la creatividad para que cada quien innove y obtenga lo mejor de acuerdo con sus propias condiciones ecológicas y sus recursos a mano.

Una de las características de Campesino a Campesino es su capacidad de funcionar de modo pausado y persistente, introduciendo una a una las prácticas agroecológicas, empezando por las más sencillas hasta llegar a las más complejas. Sin darse cuenta, sin abrumar con muchas prácticas de entrada, poco a poco la familia convierte su finca a la agroecología, y con su buen ejemplo estimula a más familias a vivir agroecológicamente. La manera de hacerlo es compartiendo principios ecológicos y no recetas, de tal modo que las campesinas y los campesinos que deseen emprender la transformación sean activos experimentadores e in-



novadores. Así, la parcela se convierte primero en un laboratorio y luego en una escuela en donde se expande la multiplicación, de forma semejante a como inició la emulación.

Esta sencilla pero poderosa metodología irradió, gracias a los exiliados guatemaltecos —quienes huían de su país en el contexto de la guerra—, a organizaciones campesinas e indígenas comunitarias en México, así como a otros lugares de Honduras, El Salvador, Nicaragua y Bolivia. En cada espacio los promotores campesinos refugiados siguieron enseñando y aplicando la metodología acompañados por diversas oenegés. Pero fue en Nicaragua donde el modelo pudo crecer con mayor rapidez en el contexto organizativo gestado durante la revolución sandinista. Para darse una idea de la expansión del movimiento, entre 1995 y 2012, el movimiento había llegado a quince mil familias en todo el territorio nacional (Vásquez y Rivas, 2006). Esto fue posible porque Campesino a Campesino ganó sistematicidad y organicidad en el marco de la Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos (UNAG). Allí consolidó una red internacional que llegó a tener proyectos en Brasil y Perú a través de la organización Pan para el Mundo, la cual se expandió a Cuba durante la crisis del Periodo Especial de los años noventa.

En aquellos años, Cuba experimentaba una aguda crisis alimentaria como resultado de la caída del bloque socialista y la intensificación del bloqueo. La isla se había especializado en la producción de caña de azúcar y tabaco, era dependiente de la importación de alimentos, maquinaria, repuestos e insumos agroquímicos de los países socialistas, y había apostado a una industrialización y urbanización que había erosionado su autosuficiencia alimentaria (Machín *et al.*, 2010). Por fortuna, parte del campesinado tradicional había sobrevivido a la fiebre modernizadora del socialismo productivista, lo que fue la base para emprender una transición agroecológica cuyo propósito sería otorgarle soberanía alimentaria al pueblo cubano. Es en ese contexto en el que llegó Campesino a Campesino a través de la Asociación Nacional de Agricultores Pequeños (ANAP). Esta organización del

campesinado cubano realizó primero un par de experimentos piloto en algunas provincias del centro del país, y en 2001, como respuesta a los impresionantes resultados obtenidos, asumió el Movimiento Campesino a Campesino como eje central de su actividad. Gracias a ello fue posible un crecimiento espectacular: de 216 familias en 1999 el movimiento creció hasta abarcar 110 mil familias en 2009; un tercio del campesinado cubano (Machín *et al.*, 2010). Hoy la ANAP estima que 170 mil familias campesinas —cerca de la mitad de los campesinos del país— se encuentran practicando la agroecología como resultado de este movimiento (Roque, 2020). Pero el impacto es aún mayor, como sostiene Val (2021), si se considera el efecto en las familias que, aunque no participan directamente en Campesino a Campesino, han incorporado prácticas por los procesos espontáneos de emulación.

En Cuba se le hicieron notables mejoras al proceso mediante una organicidad que incluye, además de los promotores y facilitadores —que ya existían en Nicaragua—, a coordinadores en el municipio, así como cuadros que se encargan de diversos trabajos en las cooperativas. Ha desarrollado además estrategias como el inventario de prácticas y saberes, el diagnóstico participativo rápido, la clasificación de fincas en varios niveles, y círculos de interés y aulas externas como espacios de formación organizados en torno a una temática específica, entre otras innovaciones. Asimismo, ha vinculado su metodología a escuelas campesinas, universidades y otros organismos públicos (Rosset y Val, 2018; Val, 2012). Todas estas mejoras cubanas, que le dieron mucha más sistematicidad a la metodología, han nutrido el dispositivo organizativo de La Vía Campesina Internacional y sus procesos orgánicos de cooperación Sur-Sur, convirtiéndose en un fenómeno global de formación e intercambio en materia agroecológica. A través de múltiples espacios de encuentros realizados principalmente en el Centro Integral de Formación “Niceto Pérez García”, Campesino a Campesino se ha diseminado a otros países.

Sobresale la colaboración entre la ANAP y la União Nacional de Camponeses de Mozambique, una organización campesina con

más de 150 mil miembros y cinco mil asociaciones campesinas, que ha adoptado la metodología con las mejoras cubanas y ha sabido adaptarla a su propio contexto, con resultados muy interesantes en todo el país, sobre todo en las provincias de Nampula, Niassa y Maputo (Val, 2021). También podemos citar el caso del asentamiento Santana del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST) en Brasil, otro “hijo” de estos intercambios cubanos que está ampliando su proceso de Campesino a Campesino al resto del estado de Ceará (MST-CE, 2019). Asimismo, el dispositivo se ha articulado con distintas escuelas de formación como los Institutos Latinoamericanos de Agroecologías (IALA) y más de 40 escuelas campesinas agroecológicas en todo el mundo (Rosset *et al.*, 2019). No cabe duda que Campesino a Campesino, además de ser una metodología que usa una “pedagogía de la experiencia” (Barbosa y Rosset, 2017), es todo un dispositivo que, como sostienen Val *et al.* (2019), moviliza a escuelas de formación y encuentros internacionales, en una coalescencia de procesos cuyo propósito es la creación del *campesinado agroecológico*.⁸

-
8. Existen varias investigaciones que documentan con detalle la metodología de Campesino a Campesino en distintos contextos. La más conocida sobre su nacimiento en Guatemala y su expansión a Nicaragua es la de Holt-Giménez (2006). Pero hay otros documentos sobre la experiencia nicaragüense como el informe de Vásquez y Rivas (2006), y más recientemente el informe de Saavedra *et al.* (2017). En México están los trabajos de Ramos-Sánchez (1998), que sistematiza el caso de Vicente Guerrero en Tlaxcala, y de Royero-Benavides *et al.* (2019), dedicado a Cedecam en la Mixteca Alta oaxaqueña, así como la compilación de varios casos de Boege y Carranza (2009) y la tesis sobre la ARIC Independiente en las cañadas de Ocosingo, Chiapas, realizada por Marco Miranda (2019). Sobre Cuba sobresale la autoinvestigación de la ANAP (Machín *et al.*, 2010), el estudio etnográfico de Val (2012), un texto reciente que actualiza las cifras (Roque, 2020) y la escuela multimedia campesina disponible en internet: <https://agroecologia.espora.org/>. La investigación en Mozambique fue documentada en una tesis doctoral de Valentín Val (2021), mientras que la experiencia en el asentamiento Santana de Ceará está sintetizada en MST-CE (2019) y Fernandes *et al.* (2021). Para Mina Gerais, en Brasil, está la tesis de doctorado de Pedro Abreu (2018), y la experiencia de la metodología en la Vía Campesina Internacional está relatada en Val *et al.* (2019) y Rosset y Val (2018). Briesca (2017), por su parte, reúne varias experiencias de Campesino a Campesino en Honduras, Burkina Faso y Ghana.

Mi tesis es que Campesino a Campesino es una excelente muestra de cómo, una vez que cambian el régimen de la escasez por el horizonte de la suficiencia, los pueblos pueden crearse procesos sociales y políticos emancipadores. Recordemos que para este régimen vivimos siempre en una situación de *falta*, en una condición de *carencia*, pero no solo de bienes y servicios, sino también de saberes y capacidades que deben suplirse con servicios profesionales. Fue con este supuesto como se expandió la revolución verde en los pueblos del mundo. El punto de partida era que la agricultura tradicional era improductiva, poco rentable y perpetuadora de la pobreza y el subdesarrollo. Lo que debía hacerse era crear programas y proyectos públicos y privados para que el campesinado adoptara los paquetes tecnológicos elaborados por las corporaciones y los centros de investigación. Dado que el campesinado estaba siempre en *falta* se creía —y aún se cree— que este era el que tenía “los problemas” y los expertos “las soluciones” (Illich, 2016). El raciocinio basado en la escasez del extensionismo clásico, por medio del cual se llevaron a los campesinos las tecnologías del agronegocio, era que el verdadero conocimiento, el útil, el productivo, era siempre el creado en las universidades y en los departamentos de investigación de las corporaciones, y que los profesionales y los técnicos extensionistas serían los encargados de “transferir” el saber a sus clientes y beneficiarios (Giraldo y Rosset, 2021).

Las prácticas y rituales de extensión agrícola usados para expandir la revolución verde se sostienen en la clásica metáfora “del tubo” de la comunicación de masas basada en la “transmisión” de información (Maturana y Varela, 1994). De acuerdo con esta forma de entender la comunicación hay un emisor, de un lado, y unos receptores, del otro, de modo que lo comunicado se desplaza por “un tubo” para unir a las dos partes. Las tecnologías del agrocapitalismo funcionan del mismo modo: hay unos emisores o creadores activos de las tecnologías; unos usuarios o destinatarios pasivos, y quienes hacen la función “del tubo” son los profesionales educados en las facultades de agronomía y otras carreras agropecuarias, pues su papel es llevar las tecnologías a

los agricultores a través de los servicios de extensión técnica. Se trata, por supuesto, de un diseño piramidal, como veíamos en el capítulo anterior, en donde “arriba”, en la punta de la pirámide, se encuentran las empresas y universidades —los emisores activos—, en el medio los profesionales —el tubo—, y en la base los campesinos —los receptores pasivos del saber—. Es un diseño jerárquico y vertical hecho de tal modo que el conocimiento se “transmite” de arriba abajo, pues en la cúspide están los que “tienen” el saber y en la base quienes lo “necesitan”.

Esta forma de entender el mundo es el sostén sobre el que se conciben los programas y proyectos del desarrollo rural. El orientador es la premisa de que los campesinos necesitan justamente lo que los servicios profesionales, los programas, proyectos y empresas tienen para ofrecerles (Escobar, 1998). Así se diseñan toda suerte de programas públicos y proyectos financiados por organizaciones civiles e internacionales, con los que se delega a los profesionales la autoridad de diagnosticar una necesidad y de prescribir un remedio para corregir una carencia identificada (Illich, 2016). En las manos de los profesionales que inventan programas estatales y de los vendedores de productos de la industria de los agroquímicos y servicios veterinarios, queda la decisión sobre aquello considerado “anormal” y la “cura” para sanar la supuesta anormalidad. En el curso de más de medio siglo de historia de desarrollo rural esta empresa significó para los pueblos campesinos la anormalización de sus prácticas, su agricultura y sus modos de vida, a los cuales se les declaró una guerra, una cruzada para que dejaran atrás sus prácticas subdesarrolladas, y se insertaran al mundo moderno y su plétora de tecnologías modernizantes.

El efecto de esta máquina desarrollista ya lo sabemos: terminó por incorporar a los pueblos a las estructuras jerárquicas de dominación y control, continuó educando en la creencia de que los pueblos serán salvados de una condición indigna llamada pobreza con la intervención de un benefactor, y creó un efecto incapacitante al convertir a las comunidades en adictas de los medios institucionalizados que imputan carencias y recetan soluciones.

Inhabilitó la creación autónoma de satisfactores de vida, privó de la imaginación colectiva para que los pueblos definan sus propios medios y fines, enseñó a depender de servicios profesionales que hacen a los pueblos vulnerables del saber experto, y aletargó el disenso político una vez que se ofrecen ciertas dádivas mientras se sigue reproduciendo el sistema (Illich, 2006; 2016). Lo que ocurrió con los dispositivos coloniales en los que el experto es quien dice a los demás lo que deben hacer, y en los que se ve al campesinado y a los pueblos indígenas como necesitados de la ayuda del técnico, es el bloqueo de la iniciativa, la imaginación política, el protagonismo, las capacidades de invención y las prácticas campesinas (Giraldo y Rosset, 2021).

¿Qué es lo que hace Campesino a Campesino? Regresar las cosas a su lugar. Reinventar de una manera organizada y sistemática el diálogo de saberes que han practicado los pueblos durante milenios. Y para ello parte de la *suficiencia* y no de la escasez como los programas y proyectos del desarrollo. Cuando se parte de la escasez es necesario dotar al necesitado de lo que carece, pero cuando el proceso surge de la suficiencia lo que debe hacerse es encontrar la capacidad interior de los pueblos, liberarla de las estructuras de dominio e impulsarla de forma que fluya libremente para construir una *potentia* común. Es un modo de trabajo muy diferente, porque en lugar de iniciar con un catálogo de deficiencias, en vez de diagnosticar la patología, o peor, de empezar con carencias imputadas, se parte de la identificación de *riquezas en el territorio*. El método del inventario de prácticas y saberes, basado de forma implícita en el horizonte de la suficiencia, identifica las riquezas ocultas. El supuesto es que no todos los saberes han sido remplazados por las prácticas de la agronomía y la zootecnia convencional, sino que hay saberes tercios y persistentes: una riqueza escondida que toca identificar. ¿Cuál es la tarea? Que la misma organización elabore un inventario de esas riquezas dispersas y fragmentadas —un saber aquí y otro saber allá— y las ponga en diálogo mediante intercambios y encuentros.⁹ Así, se pone un conocimiento aislado en contac-

.....
9. Una buena exposición del inventario de prácticas y saberes de la me-

prisión de la *potestas* para componer multitudes potentes. Decía Spinoza que no se sabe qué es lo que puede un cuerpo, pues en el cuerpo se halla una potencia cuyos límites son desconocidos. Con Campesino a Campesino se demuestra que es posible constituir una *potentia* común por la cual pueda pasarse del régimen de la escasez al horizonte de la suficiencia. Si este sistema ha creado una muchedumbre individualizada de pobres modernizados, desprovista de medios y adicta a las necesidades externamente creadas, el dispositivo hace posible el ejercicio directo del poder, una vez que reconoce lo que es común entre un cuerpo y otro, mientras va creando vasos comunicantes para que la abundancia de saberes y prácticas sea bien disipada. De esa manera se tejen nuevas concatenaciones, se acumulan *potentia* y nuevas formas de comunalidad: una muestra de que cuando muchos se ponen mutuamente de acuerdo y armonizan sus corazones, las fuerzas se unen y crean más potencia que si cada uno siguiera individualizado.

Insisto, Campesino a Campesino no parte de la carencia ni de la *falta*, sino del criterio de la donación en la que con generosidad y gratuidad se pueden dar unos a otros. En vez de ver a los pueblos como pobres y necesitados de proyectos externos, de tecnologías descontextualizadas, y sedientos de lo que el saber experto tiene para extenderles, en esta metodología la idea es identificar cuáles son los saberes que siguen vivos, no solo agrícolas, sino también los gastronómicos, los médicos, los de construcción vernácula, por nombrar unos cuantos. Hallar cuáles conocimientos tiene una persona, cuáles otra, y mediante una buena planificación realizar intercambios para que circule la riqueza inmaterial dentro de la misma comunidad. El principio es que todos pueden dar, ofrecer y disipar en comunidad. Partir de la intensidad de los saberes populares para tejer la riqueza más grande de los pueblos: *la riqueza de las relaciones*.

En Campesino a Campesino lo que se comparte son prácticas sencillas de conservación de suelos y agua, diversificación, aprovechamiento de plantas, control ecológico de insectos, uso

de plantas medicinales, energía alternativa, construcción vernácula, transformación y conservación de alimentos, entre muchas otras prácticas. Con ello se fortalece la fertilidad del suelo y se aumenta la exuberancia de los cultivos, se diversifican los alimentos, y se recupera la capacidad de sanar, habitar, transformar e intercambiar. El propósito es que al poner en marcha las prácticas una a una las parcelas se beneficien de las interacciones sinérgicas en sistemas agroecológicos plenamente integrados y complejos, pero que además se reaprendan las artes olvidadas y nuevos oficios. Esto es hacer circular los saberes mediante una acción centrífuga cuya dirección es siempre disipar, dar, ofrecer, redistribuir, y no acumular de forma privativa. Cualquiera que sea la práctica, la cuestión es cómo ofrecer a un compañero o compañera un conocimiento, lo que significa partir de la abundancia y no de la escasez. Comprender que los pueblos son ricos, solo que es una riqueza dispersa que requiere de dispositivos de descubrimiento, valoración y articulación.

Decíamos en el capítulo anterior que el lenguaje es aquello que ofrece unidad a la multitud; que la comunicación era el vector que permite que los cuerpos se conecten unos con otros. Campesino a Campesino es un dispositivo cuyo vehículo es la oralidad, la facultad de comunicarse con un lenguaje sencillo y práctico, cara a cara, durante los intercambios. Es una comunicación polifónica en la que los muchos en tanto muchos son a la vez emisores y receptores: un verdadero diálogo capaz de comunicar una enorme cantidad de información técnica, organizativa y política. Valentín Val, un extraordinario investigador de esta metodología, suele asegurar que hay además mucha información no verbal durante las visitas y los talleres, una comunicación performativa cuyo vehículo es el afectivo: una inter-empatía en la que los campesinos captan y comunican una información que excede lo técnico. Hay en realidad una cantidad de flujos semióticos que funcionan de forma afectiva mediante palabras, signos, gestos, manos y el resto del cuerpo; una ramificación multívoca de símbolos que une a los cuerpos y que actúa sobre las condiciones materiales de existencia de los campesinos. Y es que la función del lenguaje no es solo

servir de canal de información; también hay una función ilocutiva (Austin) por la que se hacen cosas con palabras, como el hacer actos micropolíticos con prácticas semióticas.

Para mí, uno de los acontecimientos más importantes que genera esta metodología es crear a través del vector de la comunicación polifónica diseños rizomáticos. Tejer una arquitectura en red en el que saberes separados unos de otros y cuerpos dispersos se enlazan entre sí. Una vez que se identifican saberes agroecológicos situados y se cruzan durante los talleres y encuentros, se van creando ensambles complejos sobre los cuales circulan saberes y códigos inmateriales y materiales. Campesino a Campesino es un diseño comunal para la autonomía, como diría Arturo Escobar (2019), un diseño descentralizado y horizontal en el que se distribuyen múltiples inteligencias que gracias a la experimentación recuperan o crean nuevos conocimientos a partir de vínculos soportados en la gratuidad, la amistad y el servicio. El cimiento que da lugar a que los saberes puedan fluir y ponerse en tensión es la arquitectura social que va hacia los lados, que extiende sus hilos de forma telúrica, y que posibilita el fluido de ideas y aprendizajes colectivos. Los procesos agroecológicos emancipadores, a diferencia de los diseños verticales que van de arriba abajo, funcionan con base en la autoorganización, y su poder reside no en la suma de las familias campesinas individuales, sino en la emergencia de potencia común que surge durante las interacciones.

Mediante estos novedosos ensamblajes los pueblos intercambian saberes, y re-encuentran soluciones concretas a problemas concretos, liberándose de las potencias inhibidas por los efectos paralizantes del régimen de la escasez, abriendo la posibilidad a la imaginación, a la capacidad de crear nuevos conocimientos, de experimentar, poner bajo el control social los sistemas de producción y consumo, y recrear nuevas maneras de r-existir, de ser, de habitar y soñar. De lo que se trata finalmente es de autonomía. No solo la autonomía alimentaria, a la que a menudo solemos restringir el ámbito de acción de la agroecología. La agroecología y sus saberes asociados son fundamentales, además, para recuperar

la autonomía para sanar, vestir, intercambiar, transformar, construir. Es decir, más que alimentos, la agroecología también es una lucha por recuperar la independencia de instancias heterónomas, y de los sistemas políticos, industriales y económicos sobre los cuales no tenemos ningún control, lo que en otras palabras significa regenerar la autonomía en salud, la autonomía para arroparse, la autonomía para habitar bajo techo, la autonomía económica, la autonomía energética, la autonomía política, la autonomía ontológica y epistémica, la autonomía de semillas, tierra, agua, forrajes y un largo etcétera.

El capitalismo es una máquina que despoja las facultades de autoprovisión, de producir la vida por la propia cuenta y nos incorpora a distintos tipos de monopolio. Una lucha política anticapitalista, por tanto, implica luchar por el control social de los medios de producción, pero también recuperar la capacidad de los pueblos de usar los recursos disponibles, reavivar las relaciones humanas, la ayuda mutua y la solidaridad para la reproducción autónoma de la vida. Lo que es importante subrayar es que la agroecología de los movimientos sociales no solo ha aportado una visión ecológica de la agricultura; además es creadora de procesos sociales que resuelven problemas más allá de los técnicos. Incentiva la creatividad, recupera la habilidad de las comunidades de usar los recursos disponibles, regenera la cooperación y la reciprocidad, despierta capacidades individuales dormidas por la revolución verde y el régimen de escasez, permite recobrar la imaginación colectiva, la capacidad de crear nuevos conocimientos, de experimentar, y de fomentar inteligencias ampliamente distribuidas.

Mediante un diseño comunal que crea rizomas campesinos, permite que los pueblos recuperen su capacidad de “hacer” de modo común. Que se vaya en una vía opuesta a las jerarquías mediante la creación intencionada de procesos horizontales de largo aliento a través de la gratuidad, el placer de compartir y reflexionar colectivamente. Con estos diseños se reaviva la trama de relaciones humanas, la potencia de actuar en el territorio, creando, poco a poco, *multitudes agroecológicas*.

Más allá de las tecnologías: la agroecología profunda

Campesino a Campesino, a diferencia del extensionismo clásico, no inicia en una universidad con desarrollos técnicos que, vía profesionales, serán difundidos en el campo en búsqueda de su “apropiación”. Ese es un sentido común que orienta a los técnicos egresados de programas universitarios, quienes elaboran ecotecnologías como estufas ahorradoras, hornos ecológicos o letrinas secas para las comunidades, tecnologías que, aunque muy bien elaboradas, cuando se “llevan” a sus destinatarios finales son rápidamente desechadas o incluso nunca utilizadas. Lo mismo ocurre con las parcelas demostrativas, las cuales suelen estar muy bien hechas, pero que al ser ajenas a las realidades locales no generan el ánimo de la emulación. Entonces los técnicos se preguntan: si las ecotecnologías están tan bien ideadas, si las parcelas modelo han demostrado resolver tantos problemas ¿por qué es tan difícil la transferencia tecnológica? La respuesta que enseña Campesino a Campesino es más sencilla de lo que parece: la agroecología y las herramientas mencionadas no son un conjunto de tecnologías sino *formas de vida*, y las formas de vida no pueden ser “transferidas” a través de servicios ofrecidos por los expertos. Los técnicos contratados por programas y proyectos infrecuentemente cultivan la tierra ni crían animales, no tienen estufas ahorradoras en sus casas ni baños secos. ¿Cómo podrían “transferir” lo que no viven?

La agroecología, como los virus, crece por contagio a través de un vector llamado *deseo* y no por un proceso de difusión, extensión o transferencia tecnológica. La multiplicación ocurre cuando se logra *contagiar el deseo* consciente de vivir de manera agroecológica. En Campesino a Campesino quienes promueven las estufas ahorradoras, los baños secos, la construcción en tierra y las prácticas agroecológicas, tienen estufas ahorradoras, cuentan con baños secos, viven en casas construidas con paredes de tierra y habitan la agroecología. El vecino ve la estufa y se antoja de vi-

vir con una estufa similar, come platillos diversos y le dan ganas de sembrar nuevas variedades e intercambiar semillas; observa la diversidad en la siembra y los abonos orgánicos que lo hacen posible y le apetece la letrina seca para tener suficiente abono para que en su parcela la vida florezca. Todo se realiza contagiando a través de los propios sentidos, una vez se despierta el deseo de vivir —que no de producir— de una cierta manera. ¿Qué suele pasar con los proyectos y programas clásicos de las oenegés y los gobiernos? Son ejecutados con la lógica del dinero, convirtiendo valores de uso en valores de cambio. Se otorgan subsidios, insumos, animales y materiales para construir infraestructura. Estas prácticas crean simulaciones porque impulsan a que se desee no *una forma de vida*, sino el recurso que viene aparejado con los proyectos o los programas. Campesino a Campesino, al contrario, es exitoso porque la familia promotora tiene una manera de vivir que despierta el deseo de otros, un efecto que con dificultad puede darse desde proyectos foráneos de transferencia de tecnología que se mueven bajo la lógica de la escasez y las necesidades externamente creadas.

El dispositivo Campesino a Campesino es, ante todas las cosas, un *diálogo de vivires*. Un diálogo enraizado en la vida cotidiana que pone a los mundos en relación por medio de un vínculo entre distintas formas de vida. Lo que se pone en diálogo en los talleres trasciende el logos de quienes dialogan, va más allá de las razones y las tecnologías que se ponen en contacto (Esteva, 2019). Son modos de vivir los que se encuentran, y en el acto mismo del habla y la experiencia directa, inspiran y convocan a los campesinos a ser transformados por la experiencia ajena. El diálogo de vivires nos pone en otro tono distinto al pensamiento económico basado en la escasez, porque más que compartir un modo de producción, se está poniendo en conversación un modo de transición hacia otras formas de ser, sentir y pensar de los campesinos. Recupera un vínculo con el territorio distinto al que había enseñado el agronegocio y sus tecnologías ecodidas. Regenera la comunidad, y reengarza un proceso ontológico del ser campesino a partir de una agroecología respetuosa con la Madre Tierra.

Hay sin duda malentendidos productivistas sobre Campesino a Campesino, muy permeados por la vertiente académica agroecológica de la agroecología. Este no es un modelo de extensión rural ni de transferencia tecnológica, sino un proceso de transformación que moviliza aspectos espirituales, formas de pensar, emociones y muchos otros elementos inmateriales. El diálogo de vivires es un diálogo ontológico entre modos de vivir que pone en fricción y contacto modos de vida. Quizá nunca sea suficiente repetir que los procesos agroecológicos emancipadores no pueden basarse en el productivismo. Una afirmación difícil de entender para las agroecologías superficiales que siguen permeadas por el sentido de la escasez y la racionalidad económica orientada a la maximización de productividades sobre lo cual se edificó el pensamiento agronómico (Giraldo y Rosset, 2021). Para mí, en cambio, la agroecología es una *afectividad ambiental* (Giraldo y Toro, 2020). Un entramado donde confluyen aspectos ontológicos, epistémicos, éticos y estéticos. Un atractor que reencuentra cómo re-habitar amorosamente el lugar, y que tiene una capacidad muy grande de movilizar sentires y sensibilidades y crear una ecología deseante.

Campesino a Campesino enseña que la multiplicación ocurre despertando el deseo. No por culpa ni haciendo sentir mal a la gente, sino porque muestra una buena vida en un entorno reverdecido, en un ambiente vitalizado, en el que se comen alimentos diversificados, en el que se vive de una forma muy distinta al sistema de muerte y endeudamiento del modelo agroindustrial. Todo funciona por contagio, por una redirección del deseo, porque la agroecología, si es buena y bella vida, es comida mucho mejor y más diversificada, es vivienda más térmica y bella, es vida en un paraíso muy distinto al entorno que produce el sistema basado en el irrespeto a la Madre Tierra (Giraldo y Toro, 2020). El dispositivo muestra que es posible hacer brotar un apetito de vida; tejer por medio de un *diálogo de vivires* una ecología deseante que libere el deseo de la jaula capitalista, y hacerlo circular de manera disipativa en urdimbres campesinas. Decíamos que la agroecología ha venido a actualizar la ontología relacional de las Agri-Cultu-

ras ancestrales, pero también a nutrir de sentido, de corazón, de deseo de vida a las agroecologías más recientes, como la practicada por neorrurales o agricultores urbanos, y la de campesinos que han redescubierto el significado profundo de su hacer—que emerge cuando las personas se articulan a movimientos sociales y a colectivos— en el que la vida cobra otro sentido (Giraldo y Rosset, 2021).

Las agroecologías profundas saben que no puede trabajarse desde el productivismo tecnológico, sino desde el deseo, la cultura y la espiritualidad. De hecho, en las organizaciones populares antes de cada taller o de cada clase en las escuelas se inicia con una “mística”, que difiere según las características culturales de cada pueblo, pero que tiene en común la creación de una atmósfera emotiva, forjadora de identidades, que recuerda de forma permanente el sentido de la lucha, y que teje a las personas en vínculos mucho más estrechos que si las relaciones se crearan en exclusiva por motivaciones productivas (Giraldo y Rosset, 2021). Durante los *diálogos de vivires* hay, claro está, una práctica agroecológica que entra en diálogo, pero también hay una comunicación sutil, sensible, afectiva, que moviliza, que incorpora al cuerpo en su conjunto, que reaviva los sentidos. Como suele recordar Valentín Val, la potencia de Campesino a Campesino no está en la comunicación técnica, sino en la comunicación subrepticia de fondo que está mediada por la oralidad y la experiencia directa en un ambiente agroecológico que afecta, que habla a los sentidos, que dice más que lo técnico. Esto es lo que hace que la agroecología no sea una matriz tecnológica, sino un diálogo entre formas de vida, en el que el diálogo trasciende la conversación entre humanos para incluir a la parcela y el territorio vivo (Giraldo y Rosset, 2021).

Precisamente la metodología Campesino a Campesino recupera la oralidad y la experiencia directa en la forma de aprender, con lo cual se reaprende el arte de interactuar con el propio cuerpo, de aumentar la confianza en los sentidos y de dialogar con la naturaleza. Campesino a Campesino recobra, como dice Abram

(2012), la reciprocidad entre la lengua y el paisaje; la solidaridad entre la oralidad y la parcela. Una *potentia* común en donde se reencarna la conciencia propia de la oralidad, retornando a una tierra viva en búsqueda de sus enseñanzas para sostener la vida comunitaria. Entonces más que una oralidad humana, parafraseando a Abram, en la agroecología reverbera la voz del lugar, el habla del suelo, la lengua de la ecología territorial. Lo que hace la oralidad en conjunción con la experiencia directa de los sentidos es reinterpretar los gestos del mundo, como si cada movimiento de la parcela y el paisaje tuviera un significado. Se trata de entender que los lugares nunca son escenarios mudos, sino que ellos mantienen una capacidad expresiva, y lo que debe hacerse es primero escuchar los sentidos expresados por el mundo para luego traerlos al habla a través de saberes ambientales prácticos que se ponen en diálogo.

En las comunidades de aprendizaje de Campesino a Campesino hay toda una red de relaciones que vincula a cuerpos con otros cuerpos a través del lenguaje. Pero es un lenguaje inseparable de los patrones de la ecología del lugar, indisociable de la vitalidad expresiva de la parcela y el territorio. En la pedagogía agroecológica el paisaje es un detonador de la memoria, un evocador de algún recuerdo perdido de los pueblos. Hay algo que no se aprende, sino que pareciera que se recuerda: como un despertar de la memoria que trae a la consciencia un saber largamente olvidado. En realidad, es la tierra la que se expresa, y el habla humana tan solo es un vehículo que simboliza, articula e interpreta la lengua de la tierra; la expresión verbal sirve como un entonador, como un instrumento que sintoniza a las personas y el lugar habitado.

Esta forma de trabajo hace que se reaprenda el arte de la Agri-Cultura como un arte de cultivar y habitar la tierra (Giraldo, 2013). Un arte que funciona no por un plan preestablecido ni por recetas técnicas, sino por medio de un tipo de improvisación que consiste en el arte de componer arreglos estéticos en el lugar tutelados por los sentidos campesinos. Son la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto las herramientas corporales que ayudan a com-

prender cuáles son las buenas composiciones que deben hacerse en el lugar, en la medida en que ellos ofrecen la orientación sensible para saber que algo marcha bien cuando se ve bien, cuando se escucha bien, cuando huele bien, cuando sabe bien. La agroecología es el arte de saber diseñar ambientes para la vida, y para ello no hay mejor guía que los sentidos, la sensibilidad y la afectividad ambiental. Saber que se está haciendo un buen arte por el hecho de estar conducido por la belleza de los patrones naturales. Con la agroecología los agricultores reaprenden el oficio de interpretar el paisaje en el cultivo y de leer el conjunto de relaciones ecosistémicas para hacerlos significativos en el diseño de ambientes creados para el habitar (Giraldo y Toro, 2020).

De nuevo: mucho más que tecnologías, la agroecología es una ética de la vida, una estética en la que se acopla el propio cuerpo con los demás cuerpos entre los cuales se habita, por medio de una elección de lo atractivo, y de ese modo saber qué es lo que conviene a la vida. Hemos señalado en nuestro anterior libro, *Afectividad ambiental*, que estos tiempos sombríos requieren recuperar la sensación de qué es lo apropiado para el lugar gracias a que los sentidos así lo indican; que estamos en un momento histórico que demanda regenerar el sentido de la proporción, de lo bello y el sentido de lo que “está bien” una vez que volvemos a confiar en la orientación de la vida misma. Precisamente eso es lo que se hace en la multiplicación de la agroecología, pues una vez que campesinas y campesinos ponen en práctica los saberes uno a uno en la parcela, lo que sigue es dejarse guiar por la estética de la vida y por la intuición de que los diseños para el habitar son convenientes porque así lo indica la lengua de la vida misma: un lenguaje emitido por la tierra que ha sido captado y entendido a través de los propios sentidos.

Pero además de saber transformar el lugar de forma amorosa hemos insistido en que la estética de vida tiene una capacidad muy grande de transformar el cuerpo, de polinizar amorosamente a las personas. La estética de vida transforma el cuerpo, porque el acto mismo de afectar los ecosistemas también significa ser

afectado por la creación de un lugar intervenido según los patrones y ciclos vitales. En ese aspecto la agroecología profunda es creadora de cuerpos, de afecciones, de subjetividades y no solo de un modo de producción. Decíamos que la agroecología tiene una dimensión ontológica —como hemos discutido con detalle en trabajos anteriores (Giraldo, 2013; 2018; Giraldo y Toro, 2018)—, una dimensión espiritual y ontológico-política que se articula con la dimensión técnico-productiva (Val *et al.*, 2019). De ahí reside la potencia movilizadora de la agroecología, que hace que la gente viva una agroecología con raíces profundas, no motivada por proyectos y programas de gobierno ni por modas de mercados de élite, sino porque la agroecología es un proyecto que tiene una inmensa capacidad de transformar corazones, de crear subjetividades, y de reinsertar la cultura al orden ecológico del lugar habitado (Giraldo y Rosset, 2021).

A ese respecto vale la pena decir que la producción agroecológica además de material es inmaterial. Una producción biopolítica que tiene inmensas capacidades de desobjetivizar las lógicas capitalistas de los cuerpos de las personas —no solo los de agricultores, como veremos— y con ello ir a contravía del régimen afectivo creado por el sistema agroindustrializado. Como ha descrito la teoría posestructuralista y feminista, una lucha revolucionaria no puede circunscribirse solo a relaciones de fuerza perceptibles, sino debe darse también en el terreno imperceptible del deseo, el cuerpo, y los afectos contaminados por el capitalismo. Eso es lo que hacen las agroecologías emancipadoras: una lucha que se da además en la autonomía por la producción de subjetividades. Por eso más que inmaterial, el deseo, la desobjetivación y las relaciones afectivas tejidas en los entramados de Campesino a Campesino son una poderosa fuerza material, pues al mismo tiempo que es el sostén de la reconversión de los territorios hacia lugares reverdecidos, es el motor que induce a la regeneración comunitaria, y la creación de una conciencia colectiva de lucha en torno a múltiples proyectos políticos para la reexistencia de los pueblos.

Diseños organizativos como policultivos

Ya hemos hablado de la dimensión técnico-productiva y de la ontológico-vivencial. Ahora nos ocuparemos de la político-organizativa: el sostén que hace posible poner en práctica metodologías del buen vivir como Campesino a Campesino, pero también procesos más amplios más allá del intercambio de saberes y de vivires. Cualquiera que sea el caso, ya sea cooperativas, asociaciones, organizaciones campesinas, asambleas comunitarias, redes entre agricultores, coaliciones, plataformas, coordinadoras, movimientos sociales, sindicatos agrarios, colectivos de mujeres y jóvenes rurales, organizaciones indígenas, escuelas agroecológicas, bachilleratos, normales, comunidades eclesiales de base, asociaciones civiles, comunidades intencionales, redes de consumidores o de agricultores urbanos, la idea es tejer procesos basados en la organicidad existente y en la posibilidad de organizarse en nuevas instituciones. Es el tejido organizativo el suelo fértil donde pueden circular aprendizajes, diálogos de vivires, significados, horizontes políticos de lucha, bienes alimentarios y no alimentarios. Como insiste Peter Rosset, una familia que practica la agroecología pero que no pertenece a alguna red organizativa con dificultad podrá estimular que otras familias emulen su ejemplo. Tampoco podrá enlazar su producción con mercados territoriales, ni defender el territorio o conquistar políticas públicas favorables (Rosset y Altieri, 2017). Por eso no existen *multitudes agroecológicas* sin organicidad y sin instituciones autónomas. En el caso de Campesino a Campesino el armazón sobre el cual puede llevarse a cabo el dispositivo es una expresión organizativa local. El ejercicio es encontrar las condiciones específicas locales sobre las cuales pueda tejerse el proceso de multiplicación; soportarse en el tipo de organización preexistente y fortalecer la densidad del tejido organizacional a través del dispositivo.

Los diseños políticos de las *multitudes agroecológicas* funcionan mediante la autoorganización y la capacidad de las comunidades de dar sostén estructural a la imaginación colectiva, a la

dispersión del poder, y a la creación de puentes para intercambiar valores de uso de forma autónoma. Se trata de diseños y ensamblajes organizativos que se asemejan a los diseños ecológicos en las parcelas, pues su riqueza y poder residen en la diversidad, la interacción y la conformación de sistemas complejos. Ello no quiere decir que no existan algunas centralizaciones. En las organizaciones hay líderes, comités con responsabilidad, cabezas voceras y mando. Todos ellos, sin duda, componentes jerárquicos. Es importante entender, como ya mencionábamos, que las formas rizomáticas del ensamblaje político coexisten con las formas arborescentes (Woods *et al.*, 2013). La clave es la capacidad para que el funcionamiento en lo esencial sea heterárquico, de modo que exista una mezcla de múltiples acciones cooperativas según los códigos establecidos por la misma red, y evitar así concentraciones en nodos específicos. Muchas organizaciones de amplio alcance, como detallaremos en el siguiente capítulo, son multiescalares, multiestratégicas y multiterritoriales. Su fortaleza es la de constituirse como redes e interredes que saben combinar la movilización descentralizada, horizontal y espontánea, con el orden, la planificación y las decisiones que se toman en las instancias jerárquicas.

Aun entendiendo esta combinatoria entre componentes jerárquicos y horizontales, no se debe perder de vista la importancia del poder social que puede emerger en arquitecturas rizomáticas, en las que se hilvanan nodos descentralizados y en las que numerosos agentes actúan en territorios diversos. Así como la agroecología crea una ecología en la parcela, también trenza una ecología social, policéntrica y multisituada. Categorías de la complejidad tales como autoorganización, no linealidad, imprevisibilidad, caos, atractores, no jerarquía, redes, bifurcaciones, retroalimentación o emergencia, resultan de mucha utilidad para comprender los ensamblajes complejos de las *multitudes agroecológicas*. Se trata de ramificaciones y estructuras capilares, que si bien muchas veces se fincan en organizaciones formales, gracias a dispositivos como Campesino a Campesino dan forma a entes autónomos, descentralizados y espontáneos. Ciertamente: existen in-

teligencias centralizadas planeando y ordenando acciones, pero también hay muchos aspectos no sujetos a controles centralizados. En este aspecto, agentes heterogéneos, gracias a su capacidad de hacerse en red, se entrelazan entre sí conformando un sistema dinámico y multisituado, cuyo funcionamiento se explica por los aprendizajes colectivos, flujos de información y creatividad que surgen “en” y “a través de” la densidad de las interacciones sociales.

Los movimientos agroecológicos que se oponen al agronegocio están creando un tipo de organización no lineal, emergente y ampliamente descentralizado que desafía las fuerzas homogeneizantes del sistema piramidal gobernado por el mercado. No hay otra forma de hacerlo. Como subrayaba Foucault (1994), las resistencias deben ser tan móviles, tan nómadas, tan productivas, tan inventivas, tan distribuidas, como es el poder al cual nos oponemos. De ahí la importancia de entender las arquitecturas rizomáticas y reticulares, los diseños pluriversales que están creando los procesos agroecológicos, y comprender la inmensa capacidad de las redes de crear formas creativas e imaginativas de poder político autónomo. La fuerza de todo proceso es precisamente su habilidad de funcionar por su estructura plástica y abigarrada. Por tal razón, la agroecología difícilmente podrá convertirse en un fenómeno de multitudes si no se crean estructuras organizativas que aglomeren acciones multisituadas; si no se crean estéticas sociales que, como en las parcelas agroecológicas, realicen superposiciones enmarañadas y confusas para los ojos del capital: más gustosos del orden en vez del caos; más cómodos con las jerarquías que lidiando con las heterarquías.

Cómo aseguran Hardt y Negri (2011), el proceso del éxodo de la esfera del capital debe acompañarse de un proyecto organizativo encaminado a crear comunalidad. El cimarronaje *in situ* es un escape de los tentáculos del sistema, que funciona en forma creativa, ingeniosa, móvil, más que reactiva y estática. Es *in situ* porque implica la reapropiación natural y cultural de los territorios, y la recuperación de saberes escondidos en los pueblos, los

cuales son liberados y puestos en circulación para entreverar intercambios entre personas, pero también entre entidades no humanas, en el mismo territorio habitado. Silvia Rivera-Cusicanqui (2018) habla de la estética *chi'ixi* como un abigarramiento en el que se entreteje una zona de contacto en donde confluye lo heterogéneo, lo múltiple, lo enmarañado. Pues bien, la trama de las *multitudes agroecológicas* es como el *chi'ixi*: un espacio de fricción donde se organizan encuentros diversos, que en lugar de buscar la centralización, están orientados a formar la aglomeración de elementos heterogéneos en matrices abigarradas. Lo mismo los policultivos que los diseños políticos para la emancipación: heterárquicos, plurales, múltiples, horizontales. Un tipo de diseño de las organizaciones populares donde reside la fuerza política destituyente y constituyente.

¿Cuál son los principios clave aquí? Construir procesos horizontales y no jerarquías, así como fortalecer la organicidad y pensar en procesos colectivos y no en proyectos individualizados (Giraldo y Rosset, 2021). Estos aspectos son muy importantes para las agroecologías emancipatorias, pues la construcción de una potencia organizativa como la antes descrita solo es posible a condición de que logre escaparse de todo intento de organización exterior. Debe recordarse que tanto los programas de gobierno como los proyectos de organismos civiles o internacionales tienden a imponer estructuras organizativas diseñadas y decididas por las burocracias. El problema es que cualquier intento de organización por agentes externos, como oenegés, fundaciones, instituciones internacionales, universidades, entidades religiosas, partidos políticos o instituciones estatales, no hace más que corromper los procesos de autoorganización, al intentar organizar la vida de sus beneficiarios por medio de la creación de valores de cambio, y la generación de dependencias respecto de los programas y proyectos. En realidad no hay forma de que la agroecología tenga potencia emancipadora si no se fortalecen las propias organizaciones y si no hay resistencia a la imposición de modos organizativos desde el exterior. La clave —y en esto es muy importante insistir— es la siguiente: que

todo el proceso tenga el protagonismo y esté bajo control del campesinado y de la comunidad más amplia que participa en la multiplicación agroecológica. En otras palabras: la organización no puede venir de agentes externos. ¿De qué se trata entonces? De autoorganizarse, autoorganizarse y autoorganizarse. De que los pueblos conduzcan sus vidas y tomen sus propias decisiones políticas y acuerdos en procesos deliberativos; de la capacidad de los pueblos de crear y fortalecer sus propias organizaciones, de gestionarlas en libertad con su propias condiciones, usos y costumbres, estrategias de cooperación y comunicación.

Las organizaciones populares inventan sus propios conceptos como la comunalidad, el nosotrear, la crianza mutua, el co-razonar, las redes de cuidado, la juntanza, la juntura o las transicionadas, que no son simples formas de hablar, ni adornos del discurso, sino nociones que expresan cómo los pueblos buscan autoorganizarse y crear formas políticas organizativas desde los múltiples abajos. Sea un nombre u otro, la cuestión es cómo las organizaciones están creando formas de “lo político” que más allá de la forma-Estado, respondan a otros modos, como es la forma-comunidad, la forma-cooperativa o la forma-movimiento sociales. Es por medio de estas “formas” como los pueblos han impulsado la agroecología, logrando, aunque no sin conflicto y sin contradicciones, mantenerse a distancia de la regulación por agentes externos, mientras hilvanan tejidos descentralizados que favorecen los intercambios materiales e inmateriales de manera autónoma.

En efecto, cuando existe una buena capacidad de autoorganización es posible cambiar la correlación de fuerzas con las instituciones estatales. Así, se deja de otorgar a los burócratas o gobernantes de turno el poder de gestionar la vida de los pueblos. Debe entenderse que la autonomía en la mayoría de las experiencias no significa rechazo al Estado, sino una nueva relación en donde los colectivos organizados y bien politizados asumen el poder de crear otro tipo de vínculo con las instituciones dominantes: un vínculo orientado a cambiar la relación de fuerzas de

modo que las organizaciones logren, en la medida de lo posible, subordinarlas, hacerlas responder a su propia agenda; ponerlas a funcionar bajo sus propios términos. El principio consiste en que las propias organizaciones hagan uso de las instituciones estatales cuándo dicho uso fortalezca de manera concreta los procesos de emancipación, autonomía y sus procesos de largo aliento. Sin embargo, este esfuerzo requiere de un proyecto político, y de una capacidad autónoma de organizarse, pues esta es la principal herramienta y fuerza con la que cuentan los pueblos para llevar a buen curso sus propios esfuerzos.

La autogestión y autogobierno tienen una característica importante: la capacidad de la organización de dispersar de forma permanente el poder y la habilidad de mantenerse bajo ciertos límites dimensionales. Un buen ejemplo de la capacidad de mantenerse “a la medida” es la Tosepan Titataniske en Puebla México: una red de cooperativas con una enorme capacidad para saber identificar el momento en el que un crecimiento significa la creación de una nueva cooperativa, de manera que siempre sabe mantenerse en una proporción adecuada. Tan compleja es la estructura organizativa de esta red que, para mantener su vida organizativa y facilitar el flujo de información entre todos los espacios cooperativos, realiza alrededor de quinientas reuniones mensuales en asambleas regionales (Ramírez, 2017). Un caso similar es el de Cecocoesola en Venezuela, una cooperativa conformada por 23 mil familias que también dispersa el poder a través de tres mil reuniones al año (Correa, 2020). Es precisamente esta facultad organizativa lo que permite a las estructuras organizativas mantener la democracia directa. Aunque a menudo en las expresiones organizativas existe una tendencia de intentar acaparar el poder y centralizar las decisiones por parte de cierto tipo de liderazgos, el éxito organizativo depende de diluir la tensión para saber reacomodarse y volver a dispersar el poder entre las bases.

Es importante aclarar que autogestión y autogobierno no significa que las organizaciones no puedan entrelazarse con aliados externos. De hecho, las organizaciones y experiencias agro-

ecológicas saben establecer vínculos con oenegés, universidades, aliados individuales, entidades religiosas y con amigos dentro de estructuras de poder y el Estado. El secreto de una buena alianza de colaboración es la *cooperación para la autonomía*: una forma de enlazamiento que, como asegura Arturo Escobar en diálogo con Gustavo Esteva (2016, p. 24), cambia la lógica “nosotros los que tenemos” y “ellos los que necesitan”, por un sentido común en donde todos los nodos están del mismo lado. Este precisamente ha sido el tipo de colaboración que ha logrado contribuir a la interautonomía con aspectos específicos que las organizaciones de base no logran cubrir por su propia cuenta (Mier y Terán *et al.*, 2018). Cuando la colaboración ocurre de este modo, los aliados deben comprenderse como parte del rizoma, como un nodo más de una trama común, y no como un eslabón piramidal y jerárquico que viene a “ayudar” al necesitado. Un buen aliado renuncia a organizar a la gente, a desarrollarla y concientizarla, y más bien aprende a moverse con ella, a enlazarse con los organizados y apoyar las luchas agroecológicas como luchas comunes en contra de los proyectos de muerte del capital.¹⁰

El acompañamiento de aliados tiene como fin articularse en las relaciones espontáneas e intencionadas entre personas, enlazarse a redes que distribuyan el poder, alienten el acceso a saberes y bienes comunes, y colaborar con ciertas capacidades limitadas y bien acordadas para que las mismas comunidades, colectivos, redes y organizaciones dirijan de modo colectivo sus propias condiciones de existencia.

10. Al respecto, el subcomandante Marcos dijo alguna vez a quienes querían “ayudar” al EZLN en Chiapas: “Si quieren ofrecer algo de ayuda a estos pobres indios que luchan contra el mal gobierno, gracias... pero no gracias. No queremos o necesitamos su ayuda. Sin embargo, si sienten que nuestra lucha es también la suya, por favor vengan. Hay una gran cantidad de cosas que necesitamos discutir [...] y hacer juntos” (citado en Escobar y Esteva, 2016, p. 27).

Pedagogías campesinas revolucionarias

Si la organización es la estructura sobre la cual la agroecología se expande, las pedagogías son las que aceleran el proceso. Campesino a Campesino puede pensarse como una pedagogía crítica del ejemplo o de la experiencia enraizada en el lugar. Pensemos en nodos dispersos aunque reunidos en una organización. En ausencia de un proceso pedagógico enfocado a la multiplicación será muy difícil ampliar el poder de alcance de las ecologías de vivires. Por eso si la organicidad es el sostén, el armazón, el esqueleto sobre el cual los flujos agroecológicos pueden circular, la pedagogía es la herramienta que une, la mielina que junta, la argamasa que ensambla a los actores organizados.

Entre los actores que hacen parte de los nodos del rizoma campesino en los procesos intencionados de expansión de la agroecología, se cuentan las escuelas de formación en agroecología. Hay múltiples espacios educativos en los territorios que forman los liderazgos clave cuyo papel es contribuir a la territorialización agroecológica. Estas escuelas, como aseguran Rosset *et al.* (2019), vistas en una perspectiva amplia, hacen parte del dispositivo Campesino a Campesino. El objetivo de estos espacios es formar cuadros que sepan articular el componente técnico-productivo con el político-organizativo. Decíamos con Val *et al.* (2019) que uno de los propósitos de La Vía Campesina es forjar un sujeto sociohistórico denominado *campesinado agroecológico*, capaz de liderar las enormes transformaciones por las que lucha el movimiento campesino. Pues bien, las escuelas campesinas y, en general, los procesos de formación en agroecología de este movimiento campesino internacional, se orientan a realizar un relevo generacional en el campo mediante la formación de líderes altamente politizados y con herramientas ecológico-productivas e ideológico-políticas para revertir relaciones de poder asimétricas, promover cambios estructurales, movilizar la lucha, así como defender, descolonizar y despatriarcalizar los territorios (Rosset *et al.*, 2019).



Las organizaciones campesinas, por medio de estos espacios formativos, a veces ofrecen grados formales como bachilleres, normalistas, técnicos e ingenieros, pero también hay casos en donde la formación de las juventudes funciona sin títulos oficiales. Sea un caso o el otro, el propósito es fomentar intelectuales orgánicas de modo que los movimientos, redes, y demás expresiones organizativas cuenten en su base con facilitadores idóneos para llevar a cabo procesos transformadores. Más que espacios para formar individuos que salgan a competir en el mercado laboral, las escuelas y sus pedagogías generan colectividades articuladas a sus comunidades. Varios de los espacios están, de hecho, bajo control comunal, de manera que la escuela tiene la función de servir como articulador de las experiencias colectivas. La importancia de tener escuelas propias se debe a la decisión de hacer funcionar espacios autónomos en contravía de la educación paralizante oficial que enseña a la niñez y a los jóvenes a sentir vergüenza por ser campesinos, que reproduce la colonialidad del sistema burgués basado en la individualización y la competencia, y que funciona de manera análoga al orden instituido.

No se trata de formar sabelotodos que reproducen el régimen de la escasez de muchos de los técnicos que una vez egresados pretenden enseñar a los campesinos a ser campesinos, y que reproducen el extensionismo convencional. Por el contrario, estos espacios tratan de buscar la riqueza de la comunidad, revalorar el conocimiento propio, regenerar y socializar conocimientos autóctonos. Estas escuelas tienen el fin de que las comunidades de aprendizaje reencuentren y recreen saberes pertinentes, culturalmente apropiados y contextualmente situados. En lugar de una educación descampesinizante, los espacios de formación agroecológica, mediante pedagogías críticas y vivenciales, crean saberes colectivos comprometidos con la lucha campesina, favorecen procesos de largo aliento, pues su papel es transformar realidades socioterritoriales y reconstituir los territorios aquejados por los proyectos de muerte del capital. Varios de los lugares de formación, como lo son los cuarenta institutos campesinos de La Vía Campesina Internacional, se crearon para responder a los

requerimientos de las organizaciones, a través de un equilibrio entre los conocimientos técnicos, la facilitación de procesos, el análisis crítico del contexto, y un encuentro de distintas epistemologías donde se ponen en diálogo saberes modernos y ciencias originarias y ancestrales.

Estos espacios pedagógicos creados por movimientos sociales hacen de la experiencia pedagógica un instrumento de la lucha al formar, como decía Sartre, sujetos colectivos “para sí”; es decir: cuerpos sociales militantes encargados de dar buen curso al proyecto de la multitud. Los movimientos sociales están usando sus escuelas para servir como articuladores de territorios y acelerar los procesos de transformación agroecológica (McCune *et al.*, 2017). El objetivo es crear espacios para que los jóvenes permanezcan en las comunidades y asuman el liderazgo orgánico de organizar el proyecto de la transformación. Muchas de estas juventudes politizadas asumen el papel en su comunidad de dinamizar, catalizar, enlazar saberes situados y valores de uso, mediante múltiples estrategias de educación popular tomadas, en el caso latinoamericano y la mayoría de las veces, de la pedagogía de la liberación de Paulo Freire y la pedagogía de clásicos como Vigostky. Existe en estas escuelas “tiempo escuela” y “tiempo comunidad”, de modo que los estudiantes no se desvinculen de los territorios de los cuales provienen.

Durante el “tiempo escuela” todo es colectivo, nada es individual: un ejercicio político y pedagógico cuyo fin es escaparse del propósito de la educación burguesa de reproducir la sociedad industrial y patriarcal, y formar “individuos” que egresarán para ser parte del orden establecido. De manera muy diferente a esta lógica, las escuelas agroecológicas de los movimientos sociales son, en sí mismas, ambientes educativos que tienen el objetivo de servir como atmósferas de la emancipación. Cada momento que transcurre en la escuela es una pedagogía de lo común. Ya sea en la mística de la mañana, en la discusión de lecturas, en los debates de clases, en los talleres, en el trabajo doméstico, en las labores agroecológicas, en el trabajo con comunidades periféri-

cas al espacio físico de la escuela, en el deporte, o en la organización de las labores escolares en donde se ensaya la democracia directa; todo, cada instante, cada actividad, es diseñado como un espacio pedagógico que reproduce esos otros mundos deseados que se intentan construir. Así por ejemplo, no hay trabajadores asalariados, sino que el trabajo social necesario es realizado por la misma comunidad educativa de manera rotativa, incluyendo el trabajo de cuidados, lo que resulta fundamental para la pedagogía despatriarcalizadora. Estas concentraciones en la escuela que pueden variar entre setenta y noventa días, se alternan de forma equitativa con el “tiempo comunidad”, periodo durante el cual se realizan investigaciones útiles para los procesos agroecológicos, las organizaciones locales y las agendas de los movimientos. El objetivo es que las juventudes tengan un aprendizaje multiterritorial, en el que se insertan las comunidades de las cuales provienen para la formación pedagógico-política.

Estas pedagogías crean, mediante procesos colectivos, los cuadros que realizarán el trabajo hormiga en los territorios y el trabajo político de los movimientos sociales. El objetivo ya lo sabemos: formar un sujeto agroecológico territorializado y politizado, con apego al lugar, con afecto profundo a la tierra, y con herramientas pragmáticas, técnicas y sociales, que sirvan para dar orientación al proyecto político emancipatorio. Formar a los *homo habilis* que escaparán del *homo economicus* del mundo industrial, y facilitarán procesos para que los pueblos hagan fluir sus haceres y toda su *potentia* interior.

La circulación de valores de uso rur-urbanos y el fortalecimiento de lo común

Los procesos sociales agroecológicos no se limitan a la producción, sino que abarcan además el intercambio y la creación de economías distintas a las capitalistas. Aunque, sin duda, muchas

de las experiencias de comercialización usan el dinero, tratan de distanciarse de la relación mediatizada por los dispositivos monetarios en la que cada aspecto del mundo queda atrapado en el mundo de las mercancías. La agroecología campesina privilegia, en primer lugar, la producción para el consumo propio, pero también la circulación de valores de uso entre agentes cercanos mediante sistemas basados en la reciprocidad y la colaboración. Las *multitudes agroecológicas* promueven economías solidarias y cooperativas que, en lugar de funcionar motivadas por la ganancia y por las leyes de la oferta y la demanda, se movilizan para satisfacer la reproducción de la vida según los códigos establecidos por la misma comunidad (Gutiérrez y Salazar, 2015). En la agroecología se han creado múltiples estrategias para compartir los bienes del trabajo en circuitos cortos y redes territoriales. Ejemplo de ello son el trueque y la ayuda mutua, los mercados locales alternativos, las canastas, las redes de comercio justo y consumo responsable, los sistemas de certificación participativa basados en la confianza, entre muchas otras. Todos estos arreglos son formas de intercambio en relaciones cara a cara, con bajo consumo energético, y en el que los alimentos y otros productos alimentarios, no suelen despersonalizarse, sino que mantienen el sentido y el significado dado más allá del valor de cambio (Gutiérrez y Salazar, 2015).

Los mercados locales alternativos buscan la creación de intercambios favorables y recuperan el sentido político de lo local (Roldán-Rueda *et al.*, 2018). Son espacios que privilegian la reproducción de la vida y no la acumulación, y por tanto predominan valores basados en la cooperación libre, horizontal y la autonomía (Gracia, 2014). Hay sin duda experiencias muy interesantes de mercados agroecológicos. Sin embargo, aún es un enorme reto superar los mercados elitizados y generar vínculos con sectores populares de la ciudad, no solo para que los alimentos sanos y nutritivos sean un derecho para el conjunto de la población; también porque la agroecología puede llegar a ser un medio muy importante para la creación de economías solidarias con población precarizada y desempleada que habita en los cinturones de miseria de las ciudades.



En este último aspecto me quisiera concentrar. Recordemos el argumento que hemos venido siguiendo desde la introducción: las ciudades son una fuente inagotable de lo común (Hardt y Negri, 2011), y es precisamente esa enorme riqueza de trabajo/energía la que expolia el capitalismo. Este sistema cada vez más deja de ser de producción para convertirse en uno parasitario y rentista que extrae la riqueza de la comunidad para hacerla privativa de unos pocos. Una de las consecuencias de este modo de acumulación es la creciente incapacidad de generar empleos, pues, en su versión neoliberal, el capitalismo es cada vez más un modelo basado en el despojo. El precariado, en ese contexto, se convirtió en la clase por antonomasia de la era neoliberal. Esto significa que la gente, sobre todo en el Sur global, cansada de buscar empleo estable, o bien se autoexplota individualmente para ganarse la vida cada día, o se emplea de forma precarizada con salarios de miseria, o se mantiene frustrada en estado permanente de “desempleo”.

El problema, como insistía Iván Illich, es la pobreza modernizada que hizo incuestionable la verdad de que en las ciudades no existe otro modo de vivir. Volvió imposible controvertir la lógica según la cual si habitas en la ciudad, o te vuelves “emprendedor” —el discurso neoliberal— o consigues un empleo que te permita comprar lo necesario para tu cotidianidad. Este es el sentido común del sistema industrial que destruyó los valores de uso y los convirtió en valores de cambio. En lugar de que la gente dedique su tiempo para satisfacer la vida con su propio trabajo y teja vínculos con la comunidad cercana, se ve obligada a vender su fuerza de trabajo, de modo que con el dinero conseguido compre todo lo requerido para su cotidianidad. De este modo los valores de uso se reemplazan por mercancías, lo que significa que las personas habitantes de la ciudad se hacen absolutamente dependientes del dinero para vivir.

Hoy asistimos a una situación muy complicada para las mayorías, pues las condiciones que antaño les permitían a las personas devengar un salario que luego sería cambiado por bienes y

servicios industriales desaparecen con celeridad, al tiempo que los ambientes conviviales que permitían a los pueblos solventar lo requerido para vivir sin la mediación del dinero hace tiempo se han esfumado. Dicho en otras palabras: la certidumbre de que no hay otra forma de vivir en la ciudad privó a las mayorías de su facultad de invertir su tiempo en la creación de valores de uso y las constriñó a un trabajo asalariado que hoy pocos pueden encontrar. Estamos ante un escenario profundamente hostil, pues los pobres modernizados de nuestra era ya no tienen el modo de comprar esos bienes y servicios, y además han sido obligados a destinar la mayor cantidad de su tiempo en actividades al mismo tiempo no retribuidas y estériles en términos de subsistencia, lo que acontece al unísono que los medios que les permitían vivir de manera mercantilizada ya no existen en su entorno (Illich, 2021).

¿Cuáles entonces la alternativa? Volver a crear las condiciones para vivir sin la mediación del dinero, y con ello salir de forma colectiva de las lógicas del capital. Escapar de sus tentáculos; emprender un éxodo, un cimarronaje *in situ*, y la manera de hacerlo es, como dice Raquel Gutiérrez (2020), reapropiarse de la riqueza común: reorientar “para sí” esa riqueza común hoy expropiada por el capital. Recuperar el trabajo/energía que se disipa hacia las manos de unos cuantos, y hacerlo circular revitalizado en flujos sociales del hacer. Crear espacios de libertad en donde las personas puedan fugarse de los grilletes de las mercancías y emprender arreglos de creación de lo común. Entender que pobre no es quien carece de dinero, sino quien se mantiene desposeído de relaciones comunitarias que le permitan crear y compartir valores de uso en vínculos cercanos.

Quiero nombrar dos ejemplos urbanos que esclarecen bien cómo es posible hacer eso que hoy a muchos les suena imposible. El primer ejemplo es el del trueque. Existen muchos espacios en los cuales las personas practican la reciprocidad con intercambios sin mediación monetaria. Se trata de experiencias en las que, como veíamos con Bataille (1987), lo importante es dar, ofrecer, disipar. Hay quienes incluso han creado el método del “regalo”:

un intercambio indirecto que sigue la lógica que le expresó Fabiola Cruz, una de las organizadoras del tianguis Truequero, en Oaxaca, a Juan Carlos Rocha: “Llévate lo que quieras, yo no tengo problema, que al fin de cuentas si uno da por acá, le regresa por allá” (Rocha *et al.*, 2019, p. 76). Este caso en el que se *da* sin espera de retribución, muestra de forma muy bella cómo dar con generosidad crea abundancia para todos. Rocha relata también el caso de “Cochera en Servicio”, una experiencia truequera en la que se comparten las cosechas caseras, y que sigue el principio “comparte tu abundancia, toma lo que necesitas”. Así lo explica Gabriela León, fundadora del proyecto: “Colocamos sobre las mesas frutos, hortalizas, semillas, flores, tierra de composta, lombrices, herramientas, y cada quien toma lo que quiera” (p. 76). Se trata de un caso que, como decíamos en el anterior capítulo, se basa en la confianza de que la vida te da con generosidad y que esa generosidad hay que cultivarla y compartirla. Gabriela lo dice con contundencia: “El trueque ayuda a comprendernos desde la abundancia y no desde la escasez” (p. 79).

En el trueque lo más común, sin embargo, no es esta estrategia de donativos, sino la búsqueda de que ambas partes queden satisfechas con el intercambio: un acuerdo entre dos personas en el que se realiza un cambalache de productos o de servicios que no pasan por el valor de cambio. Existen experiencias de todo tipo como lo es el trueque de productos, el banco del tiempo, y distintas estrategias creativas por medio de las cuales las personas intercambian sin mediación monetaria. El trueque directo, sin embargo, suele dificultarse, porque “si alguien tiene un producto y quiere el tuyo, pero tú no estás interesado en el suyo, el intercambio ya no se hizo”, me explica Claudia Caballero, fundadora del tianguis Mixhuca en Ciudad de México.¹¹ Las monedas comunitarias eliminan este obstáculo porque hacen innecesaria la coincidencia entre dos personas. Su función es facilitar múlti-

.....

11. Debo la información sobre monedas comunitarias y las redes de multitrueque a Claudia Caballero, quien ha sido mi maestra en este tipo de experiencias.

ples trueques y con ello recuperar la función original del dinero: la facilitación de intercambios en una comunidad. La moneda comunitaria es un vale basado en la confianza en el que se organizan una red de “prosumidores”: personas que producen lo que necesita la comunidad y consumen lo que la comunidad produce. En la experiencia del tianguis Mixhuca, pero también en diversas ferias campesinas, a cada prosumidor se le dota de una cierta cantidad de moneda que funciona como un crédito comunitario. ¿Por qué crédito? Porque los vales deben regresarse cuando la comunidad lo determine. De modo que si a cierta persona se le dan cien vales al final del ciclo debe devolver los cien vales que le fueron entregados. Al recibir los vales todos los integrantes de la red se comprometen a aceptar los vales del grupo como pago. No tiene sentido acumularlos, pues su función se limita a la realización de trueques indirectos. Lo importante es entender que lo que tiene valor no es el vale en sí mismo, pues el vale es solo un papel impreso basado en la confianza cuyo fin es circular lo máximo posible para intercambiar aquello que estimen necesario los miembros de una comunidad.

Quienes integran una red de multitrueque se escapan, como los cimarrones, del sistema económico capitalista, puesto que crean espacios de liberación mediante redes de interdependencia. Las monedas comunitarias —de las cuales se han documentado al menos seis mil experiencias alrededor del mundo— recuerdan que el dinero no es un fin, sino un medio de intercambio que permite hacer fluir valores de uso. Con los vales impresos por redes de truequeros, las personas se fugan de las lógicas mercantiles, mientras crean vínculos comunitarios y autosuficiencia colectiva, pues la idea de la red es que la comunidad produzca lo que la comunidad necesita. De hecho, a menudo las redes de multitrueque realizan mapeos para identificar el tipo de oferta existente y las necesidades de la comunidad, para saber si lo que requiere la comunidad se produce en el territorio. Si el sistema capitalista crea relaciones sociales egoístas, competitivas y especulativas, el multitrueque teje relaciones de confianza, reciprocidad, apoyo mutuo, solidaridad y colaboración. El trueque, como



aseguran Rocha *et al.* (p. 82), “invita a producir más y comprar menos, sustituir productos industriales por productos locales, limitar los bienes y servicios que requieren dinero, reutilizar los objetos, recuperar las capacidades productivas y fortalecer una red de reciprocidad que permita el intercambio de la producción, el trabajo y los conocimientos”.

El caso del trueque nos ayuda a pensar cómo sacar el alimento de las lógicas capitalistas. Decíamos con Moore (2020) que vivimos en el fin de la naturaleza barata, y que ello incluía el fin de la comida barata acompañado de una crisis de desempleo. La respuesta ante un escenario como este no puede ser distinta a la capacidad de tejer comunidad y crear lo común. Las ciudades, asegurábamos, son espacios fecundos para la producción del común, el problema es que esos comunes son capturados e incorporados por el sistema capitalista mediante el despojo. La tarea entonces es reapropiarse de lo común, recuperar el tiempo y el trabajo para crear valores de uso que se intercambian en redes expansivas de encuentro. *Homo habilis* que redescubren lo que son capaces de hacer en comunidad, a través de la elaboración creativa de bienes y servicios útiles y artefactos artísticos y poéticos.

Imaginar un proyecto agroecológico basado en el multitrueque podría dar algunas luces de cómo abastecer de comida a sectores populares de las ciudades, y crear redes rur-urbanas de intercambio sin la mediación del dinero capitalista. Los productos agroecológicos pueden ser además el sostén de procesos autónomos localizados de arte-sana-lización comunitaria que vayan en una vía distinta al sistema agroalimentario globalizado. En lugar de comida industrializada y de otros productos no alimentarios, bienes artesanales que se elaboran e intercambian con bajo gasto energético y que dinamizan sistemas basados en la suficiencia y la donación. Manufacturas alimentarias y no alimentarias de base agroecológica transformadas a través de saberes locales y la fuerza de trabajo enfocada en crear valores de uso en vez de valores de cambio. Economías solidarias autónomas articuladas mediante un sistema ingenioso de reciprocidades de intercambio

de productos y servicios entre campo y ciudad. Imagino espacios de liberación en donde se desenajene y se desprivatice el alimento y se creen, en cambio, capacidades constituyentes para que las redes se sostengan autónomamente por fuera de las lógicas de la acumulación capitalista.

Escribo estas líneas y me hago muchas preguntas: ¿será acaso posible que trabajadores precarizados, así como los desempleados del nuevo milenio, se organicen en redes de intercambios de prosumidores y entren en bucles de retroalimentación positiva que potencien los flujos del hacer? ¿Podremos escapar del despojo de la riqueza común creando estructuras de reciprocidad autónoma que en los encuentros acrecienten el fluido de valores de uso en sus interacciones cotidianas? ¿Seremos capaces de cambiar el reino de la necesidad y la escasez por una economía del don que comparte la abundancia de la comunidad mediante sistemas no monetizados y con ello arrebatar la comida al sistema basado en la acumulación?

Permítanme describir el segundo ejemplo que deseo mencionar y que, me parece, muestra bien cómo crear potencia de la multitud en la ciudad. Hablo de los modelos de producción social del hábitat. Existen varias experiencias en Latinoamérica que han logrado instituir procesos alternativos al modelo de vivienda controlado por el capital, creando alternativas de autoproducción de casas y apartamentos, al tiempo que construyen comunidad, autonomía y producción de lo común (HIC-AL,2017). En particular destaco la experiencia de la Federación Uruguaya de Cooperativas de Vivienda por Ayuda Mutua (Fucvam): una iniciativa que ha logrado autogestionar vivienda para veinte mil familias uruguayas y que se ha expandido a otros países de la región. La Fucvam promueve la creación de cooperativas de personas que construyen sus viviendas por medio de la ayuda mutua y la propiedad colectiva. El sistema funciona de la siguiente manera: cada familia aporta veinte horas de trabajo a la semana, de modo que todos trabajan en la construcción de todas las viviendas, las cuales se distribuyen por sorteo al final de la obra. Al final cada miembro

adquiere un contrato de uso de la vivienda, pero es la cooperativa la propietaria del inmueble, así como de todo el parque de viviendas y áreas comunes. Si una familia abandona su unidad le es reembolsado el pago por las horas trabajadas y la cooperativa reasigna la casa o el apartamento a otro miembro. La finalidad es que el derecho a la vivienda sea un derecho y no una mercancía (HIC-AL,2017).

Menciono este modelo porque muestra cómo existen ensayos de autogestión comunitaria que logran crear común por fuera de la lógica del capital; cómo la gente puede destinar su energía/trabajo “para sí” mediante arreglos cooperativos, y cómo es posible reapropiarse de la abundancia socialmente generada mediante dispositivos comunales que priorizan el interés colectivo. La producción social del hábitat urbano es un buen ejemplo de maneras en las que la liberación de los flujos de trabajo concreto, la circulación del hacer colectivo, y el trabajo cooperativo, pueden lograr el disfrute directo de los valores de uso (Gutiérrez, 2020). Hay muchas experiencias que enseñan el modo en que la gente, al organizarse de forma colaborativa, produce de forma libre, y por su propia cuenta, el valor de uso de habitar bajo techo, a partir de intercambios recíprocos de su fuerza de trabajo sin mediación de valores de cambio. Además de la autoproducción de vivienda, experiencias como la descrita crean otro tipo de riquezas como mecanismos de autogobierno, fortalecimiento de la autonomía, intercambio de saberes que aseguran la calidad y la durabilidad de las obras, regeneración de los ámbitos comunitarios, y creación de espacios comunitarios de encuentro.

Varias experiencias de producción social del hábitat¹² siguen principios de permacultura urbana en donde se construye con arquitectura bioclimática, paneles y calentadores solares, sistemas de recolección de agua pluvial, biofiltros para aguas grises, biodigestores, baños secos, techos vivos, estufas ahorradoras, así

.....

12. Véase el libro *Utopías en construcción* (HIC-AL, 2017) en el que se relatan treinta experiencias de producción social del hábitat que involucran alrededor de sesenta mil familias en toda América Latina.

como utilización de sistemas locales de construcción como baja-reque, adobe de tierra, madera, piedra o bambú. Estos materiales y ecotécnicas ofrecen autonomía relativa a los habitantes, pues desconectan a las personas de sistemas heterárquicos como la red de alcantarillado, el acueducto y el tendido eléctrico, así como de la minería extractiva. Pero además, y esto es lo más importante para la agroecología, los proyectos integrales y comunitarios del hábitat crean huertos, establecen espacios para el intercambio de semillas locales, levantan invernaderos comunitarios, destinan espacios para mercados, disponen talleres para la transformación artesanal de productos, panaderías y tiendas, y en general, crean sistemas agroecológicos enfocados a crear, de manera paulatina, autonomía alimentaria a sus habitantes (HIC-AL,2017).

Creo que experiencias como estas dan una idea más clara de cómo es posible socavar el régimen de la escasez en la ciudad, pues, como decía Iván Illich, vuelve a poner verbos intransitivos —comer, habitar, intercambiar—, en donde el régimen de la escasez puso sustantivos —alimentación, vivienda, economía— entendidos como necesidades universales provistas por el mercado o el Estado. Parte de la abundancia de las relaciones —muchos construyendo las viviendas de muchos— en vez de partir de la *falta*, de la carencia individualizada, que debe ser llenada por instituciones financieras y por el concurso de las leyes mercantiles de la oferta y la demanda. El principio lo hemos mencionado: ofrecer, disipar el excedente, dar centrífugamente, pues otros, con quien establezcamos vínculos, estarán en la misma disposición de redistribuir su propio excedente, estableciendo de tal forma una relación basada en la multirreciprocidad. Se trata de diseñar ambientes hechos de tal modo que faciliten la recepción del excedente y la abundancia de los miembros; espacios que sepan juntar a quien dona y a quien recibe. Diseños comunales capaces de fundarse en el exceso y no en la escasez, en la riqueza de las relaciones humanas y en la abundancia frugal de las tramas de vida.

Hemos visto con Campesino a Campesino cómo la tarea es identificar la riqueza existente en la comunidad, y ponerlos a cir-

cular en espacios de encuentro. Pues bien, siguiendo esa enseñanza, ¿no podríamos producir abundancia común si, como hemos aprendido de esta metodología, creamos espacios de artesano a artesano, de cocinero a cocinero, de permacultora a permacultora, de sanadora a sanadora, de partera a partera, y así sucesivamente? Si, como enseña Foucault, hay una estrecha relación entre poder y saber, ¿no podríamos recuperar la *potentia* común de la multitud a través de la capacidad de hacer dialogar los saberes subyugados que existen en la ciudad? Estamos imaginando cómo crear una estrategia que evite que la comunidad sea fagocitada por el capital, y que los sectores populares se reapropien de la riqueza común liberada de las estructuras de dominación.

Requerimos crear nuevos urbanismos basados en el común, en donde la agroecología tiene una importante participación, pues da la posibilidad no solo de alimentarnos, sino de dotar materias primas para vestirnos, plantas para sanar y mantenernos saludables, y de ofrecer diseños permaculturales para tejer autonomía. En un contexto de crisis capitalista, de descenso en la disponibilidad energética, de emergencia de pandemias, y de cambio climático, no hay otra salida que no sea salir del gigantismo industrial produciendo en pequeña e intensiva escala valores de uso que circulen de manera abierta en rizomas comunales. En la ciudad, una respuesta —como veremos en los siguientes capítulos— tendrá que ser la migración urbano-rural mediante procesos de recampesinización. Aunque las megalópolis sean francamente inviables, eso no significa que debemos ignorar la ciudad; al contrario, debemos disputársela al capital que la ha construido para la libre circulación de mercancías, y no, como dice Arturo Escobar (2019) para la libre circulación de excedentes recomunalizantes y relocalizantes. Requerimos regenerar territorios urbanos como espacios vivos que permitan crear la *potentia* de la multitud, mediante una política de “abajo” que apueste a procesos populares de autogestión, autoorganización y revitalización de riquezas; relaciones que permitan crear el barrio como máxima expresión de lo común en la ciudad.

En las urbes necesitamos fugarnos, con nuestras “artes” sanadoras, del sistema industrial que nos hace incapaces de percibir con nuestros propios sentidos los efectos ambientales de nuestras acciones cotidianas. Por eso la multiplicación de espacios truequeros donde prime la reciprocidad, el apoyo mutuo y la colaboración, que nos permita reencontrar saberes para la agroecología urbana, la medicina herbolaria, la economía solidaria, la construcción vernácula, la recolección de agua lluvia, la elaboración de jabones con aceite, la conservación y transformación de alimentos de forma artesanal, el reúso de materiales reciclados, el diseño de huertos verticales, así como otros muchos oficios olvidados, permitirá hacer un poder destituyente y constituyente que libere las potencias comunales inhibidas por el salario, el trabajo abstracto y el régimen de la escasez. De lo que se trata es de crear barrios ecológicos, comunitarios y productivos, con mano de obra recíproca, cooperativas de crédito, asociaciones de ahorro, redes de cuidado infantil, centros de reutilización de residuos comunales, y en general, regímenes comunales en los que el acceso, control y flujo de los bienes comunales y los valores de uso, estén en manos de la misma comunidad.

Una de las urgencias más apremiantes para estos tiempos de profundo peligro es la capacidad de crear espacios donde reine la hospitalidad para el encuentro de valores de uso invendibles, y de saber mantenerlos proporcionados, guardando sus límites entre su tamaño y su forma. Organizar ambientes simples pero mentalmente intensivos para la re-arte-sana-lización comunitaria. Este empeño, por supuesto, excede por mucho el ámbito de acción de la agroecología, pero, en mi opinión, no puede hacerse sin la agroecología. Al menos no si se quiere crear acontecimientos realmente transformadores que involucren enlazamientos rur-urbanos basados en la multireciprocidad.

C

Retomemos: la principal forma política de las *multitudes agroecológicas* es la forma-comunidad, la forma-cooperativa y la forma-movimiento sociales. Tanto en el campo como en la ciudad, los pueblos han creado sus propias estrategias para territorializar la agroecología, crear autonomía, tejer relaciones sociales de otro tipo y, finalmente, hacer multitud. La clave es emanciparse del régimen de la escasez, liberando la *potentia* colectiva para hacerla circular en comunidad y recuperar, de este modo, la capacidad comunitaria de hacer “para sí”. En este capítulo aseguramos que Campesino a Campesino es, a la fecha, la estrategia más importante para este empeño político. Gracias a esta metodología las organizaciones han logrado encontrar la riqueza dispersa de la comunidad y enlazarla mediante rizomas expansivos de encuentro, creando así comunidades que saben estimular la creatividad, encontrar soluciones a problemas comunes, fortalecer la ayuda mutua, y ejercer su poder interior. Aseguramos además que la metodología debe comprenderse de una manera amplia, incluyendo la conformación de espacios educativos autogestivos para formar los liderazgos orgánicos que facilitarán el diseño, movilización y conformación de las *multitudes agroecológicas*. También subrayamos que es necesario comprender que estos procesos se fortalecen y crean tejidos relacionales más densos y profundos cuando se apoyan en la cultura propia, la espiritualidad y en la afectividad ambiental.

Asimismo dijimos que la agroecología tiene que superar el ámbito de la producción y crear intercambio de valores de uso desprivatizados. Aunque ya lo ha hecho mediante diversos arreglos de mercados anidados de corto recorrido, consideramos fundamental multiplicar el multitrueque como un modo que permita crear líneas de fuga de la esfera del capital, de modo que la agroecología sirva para alimentar a sectores populares al tiempo que va conformando economías territorializadas basadas en la suficiencia y la donación. Creemos, de hecho, que la agroecología podría ser parte del sostén de redes rur-urbanas de arte-sana-lización comunitaria que hagan posible desmontar el sistema industrial constituido. Las formas de trabajo que han inventado

los pueblos para territorializar la agroecología dan importantes pistas de cómo construir diseños en la ciudad basados en los saberes subyugados, en la riqueza de la comunidad, que permitan a los sectores urbanos crear diseños comunalizantes de autonomía barrial. Estamos convencidos de que las lógicas de trabajo enseñadas por Campesino a Campesino podrían expandirse a las ciudades para componer procesos de escape *in situ* de las mediaciones económicas capitalistas y su modelo industrial de producción, distribución y consumo.

Espero que el marco teórico esbozado en el capítulo anterior haya ofrecido la posibilidad de comprender de mejor modo, como hicimos en este, “el cómo” de la territorialización agroecológica: la infraestructura inmaterial que, de manera invisible, hace posible la materialidad de las *multitudes agroecológicas*; las experiencias visibles y realmente existentes en el mundo que describiremos a continuación. §



3.

Bloques agroecológicos e intersecciones de lucha de los pueblos

Mucha gente pequeña, en muchos lugares pequeños, cultivarán huertos (milpas y chagras)... que alimentarán al mundo.

GUSTAVO DUCH

La agroecología se ha venido posicionando de manera rápida como una propuesta política que busca hacer parte constitutiva de las transiciones civilizatorias. La emergencia sanitaria por la pandemia del covid-19 no hizo sino reiterar esta urgencia. De ahí la inmensa pertinencia de reflexionar sobre el estatuto de una agroecología política emancipadora, capaz de crear las transformaciones radicales que demanda una civilización que se acerca peligrosamente al colapso. Este compromiso ético invita a la creatividad, a la imaginación colectiva; nos llama a construir una política propia que ayude a diseñar y acompañar procesos realmente transformadores. En el caso del programa político que en este libro hemos denominamos *multitudes agroecológicas*, la idea no es partir desde cero, al contrario: el objetivo es crear procesos emancipadores inspirados en aquellas experiencias que, desde hace años, e incluso décadas, vienen creando fisuras en los intersticios del sistema, reverdeciendo los territorios y creando relaciones sociales de otro tipo. Hablo de miles, quizá decenas de miles de experiencias concretas, la mayoría pequeñas, que han dejado atrás el modelo de la revolución verde y han emprendido la reterritorialización de una Agri-Cultura ecológica conforme a los ciclos de la vida y a las condiciones materiales y simbólicas de existencia de los pueblos. La política de las *multitudes agroecológicas* es una heterotopía construida con acciones

concretas realizadas en el aquí y el ahora, que se nutre del pasado, y se proyecta hacia un futuro en disputa con los proyectos de muerte del capital.

Utilizar la palabra *multitud* quizá suene exagerado. ¿Cómo hablar así si la mayoría de esas experiencias son reducidas en términos cuantitativos? ¿No será que los casos que hoy podemos nombrar son bellos y plausibles, pero sin la capacidad de disputar la hegemonía al modelo agroalimentario contemporáneo? Se podría objetar que las experiencias existentes son apenas minúsculos ensayos, pequeñas desviaciones permisibles para el sistema; reducidos oasis en el enorme desierto de la necropolítica del progreso. Estas impugnaciones tal vez puedan tener algo de verdad. Aun así, considero importante entenderlas desde otro punto de vista para efectos de nuestro proyecto. En lugar de reducidos e insignificantes casos aislados, las *multitudes agroecológicas* podrían apreciarse como una tormenta compuesta de una infinidad de gotitas, que solo en su conjunto pueden percibirse como tormenta. O quizá mejor: en vez de pensar cada experiencia desligada de las demás, nuestro proyecto político tendría que percibir la enorme cantidad de experiencias como una constelación que únicamente puede entenderse como constelación, cuando percibimos el cielo tapizado de una multiplicidad incontable de pequeños puntitos de luz.

Entendemos la política agroecológica hecha de una revolución múltiple, heterogénea y plural. Una proliferación de torrentes agroecológicos diseminados en diversos espacios rurales y urbanos. Múltiples esfuerzos colectivos que se saben en simultáneo con otros esfuerzos colectivos. Muchas iniciativas, cada vez en más lugares, que agregan territorialidades agroecológicas a un movimiento cuyo fin es torcerle el brazo al sistema agroindustrial constituido. Pensamos en un proyecto político descentralizado, disgregado y atomizado, que va multiplicando nuevos nodos de un rizoma expansivo y ganando más territorios para la vida. Soñamos un proyecto político que ejerce su propio poder mediante un movimiento hecho de millares de organizaciones, colectivos,

plataformas, redes, escuelas, mercados, barrios, comunidades alrededor del mundo, que toman como bandera de lucha la autonomía territorial, y la agroecología como medio, en una propagación centrífuga y multisituada de revoluciones moleculares. Es así como ya funciona el movimiento agroecológico y como pienso que debe crecer: como un magma compuesto de una multiplicidad de voluntades que rompen el muro del capitalismo abriéndole grietas con sus flujos sociales del hacer (Holloway, 2011).

Lo que debemos construir en el seno del movimiento agroecologista es una revolución intensiva y localizada, sustentada en la heterogeneidad biocultural y la autonomía de la multitud. Hacer emerger una revolución agroecológica inventiva, creativa, plástica y nómada; una revolución de los pueblos que se hace autopoieticamente gracias a las múltiples posibilidades de conexión y retroalimentación positiva de territorios que se encuentran y crean en sus redes *potentia* común. Inventar una revolución que, con probabilidad, no será grandilocuente ni de golpe; será, en cambio, silenciosa: una gesta emancipadora que garrapatea en los subrepticios del sistema. Una revolución que tendrá acontecimientos macropolíticos con conquistas específicas en los aparatos de poder, pero ante todo será tejida al nivel de la micro e infrapolítica de manera persistente, terca y callada. No será una revolución que cancele lo existente. No buscará la destrucción radical del pasado para iniciar desde cero. Se constituirá con procesos plurales que, con creatividad y sabiduría, sepan conservar lo mejor de la herencia ancestral y hacerla fluir para nutrir de innovaciones la revolución en estos tiempos aciagos.

En este capítulo pretendo mostrar una visión panorámica del tipo de poder agroecológico multitudinario que ya se viene tejiendo en el mundo, y del cual partimos para empuñar el proyecto político de las *multitudes agroecológicas*. Haré uso de la clasificación propuesta por Tlacael Rivera-Núñez (2020) en la que se distinguen tres bloques agroecológicos: las agroecologías del retorno, las agroecologías emergentes y las agroecologías históricas. Finalizaré mencionando cómo los bloques agroecológicos

podrían articularse de manera más orgánica con los feminismos campesinos, indígenas y populares, y con los movimientos étnicos, los de ecología política contra el despojo, los obreros de clase y con los levantamientos populares masivos de nuestro tiempo. La pregunta es cómo crear una potencia política que al mismo tiempo que sea dispersa, no pierda su capacidad de actuar de forma silenciosa e invisible, y que tenga la fortaleza para hegemonizar sus posiciones en las instancias que gobiernan la agricultura en el mundo y en el conjunto de la sociedad.

Las agroecologías del retorno

A este primer bloque de experiencias, Rivera-Núñez (2020) lo denomina agroecologías al límite, aunque yo prefiero llamarlo *agroecologías del retorno*. Se trata de experiencias que surgen en procesos de crisis agudas. Estos acontecimientos, con frecuencia abruptos, abren posibilidades inimaginadas; emergen de un momento a otro como una suspensión imprevisible del orden vigente, y marcan la necesidad de transitar a la agroecología a través de acciones colectivas, no desde la nada, sino gestadas en el seno de las experiencias que ya estaban ocurriendo en la sociedad. Tal vez estas sean las agroecologías más visibles en el contexto del muy probable colapso energético, la crisis de los combustibles fósiles, la agudización de los efectos del cambio climático, la emergencia de nuevas pandemias y las contradicciones internas del capital.

También hay irrupciones agroecológicas en contextos de crisis crónicas. Algunas surgen por efectos ambientales de los monocultivos o como resultado de desastres que hacen evidente la vulnerabilidad de los sistemas agrícolas simplificados ante la fuerza de la naturaleza. Hay casos que emergen luego de conflictos socioambientales derivados de la instalación de megaproyectos de minería, hidrocarburos, presas, acaparamiento de tierras, y por los distintos efectos del despojo territorial que des-

piertan repertorios de movilización social en los que suele estar incluida la agroecología. Existen además experiencias que surgen motivadas por el deterioro de la salud, como la intoxicación por agrotóxicos, patologías dérmicas, cánceres y otras enfermedades crónicas asociadas a los insumos químicos y a la alimentación industrializada. Otras más que afloran como respuesta ante crisis económicas, y, en los movimientos más politizados, se pueden nombrar las que emanan como hartazgo colectivo de la dependencia, o como modo de resistencia ante las políticas y modos de producción del desarrollo capitalista, el despojo y la globalización neoliberal (Giraldo, 2018). Cualquiera que sea el caso, la búsqueda de la agroecología, en este bloque, es una respuesta ante una crisis específica lo que motiva a emprender el retorno.¹³

No es fácil emprender un esfuerzo de mapeo general de los procesos colectivos del retorno existentes, pero una manera de hacerlo es clasificándolos por su tamaño y escala. En el movimiento agroecológico tenemos experiencias locales y comunita-

-
13. Aun así, la crisis no es suficiente. Vemos que la crisis está presente de muchos modos en todos los lados, y a pesar de esto no ocurren cambios transformadores. Como hemos mostrado en un análisis de algunos de los casos más emblemáticos del mundo, es necesario que existan otros elementos para activar procesos de territorialización agroecológica. Como mostramos en el capítulo anterior, la agroecología puede expandirse cuando es impulsada por movimientos sociales. Aunque los aliados, como oenegés, gobiernos y otros sectores pueden contribuir con recursos clave y ayudar a crear ambientes apropiados, los procesos de territorialización de la agroecología más exitosos en el mundo suelen ocurrir cuando existe la presencia de fuertes estructuras organizativas que, en confluencia con estrategias pedagógicas tipo Campesino a Campesino, ayudan a que agricultores y agricultoras abandonen las prácticas de la revolución verde y reconozcan en sus propias parcelas la eficacia de las prácticas agroecológicas. Este tipo de procesos acumulan fortaleza cuando se crean espacios de aprendizaje para formar a juventudes tanto en el ámbito productivo como en el de la facilitación de procesos sociales, cuando las mujeres asumen el liderazgo y se avanza en la despatriarcalización de los territorios, y cuando se crea un discurso sustentado en la cultura y la espiritualidad de cada lugar. Por su parte, el ámbito de acción se expande cuando se establecen economías solidarias y se conquistan políticas favorables que extienden las oportunidades (Mier y Terán et al., 2018).

rias, otras regionales, también hay redes multiterritoriales, algunas de alcance nacional, y varias plataformas internacionales de coordinación e incidencia. Iniciaré por los casos más locales para ir aumentando el nivel de incidencia geográfica.

Para empezar hay que decir que existe una cantidad no estimada de casos agroecológicos pequeños, que son a menudo invisibles y dispersos. Desde principios de la década de 1970, empezaron a dar “la vuelta” muchas comunidades que advirtieron los enormes peligros que traían las tecnologías de la revolución y el sistema agroindustrial basado en el monocultivo comercial. Acompañadas, la mayoría de las veces, por organizaciones civiles y por entidades de carácter religioso, se empezaron a contar en cada vez más lugares casos en los que grupos de familias campesinas y redes locales emprendían un retorno a sus sistemas agrícolas tradicionales como respuesta ante alguna crisis singular. En Latinoamérica, es necesario subrayar el papel que en dicho proceso jugó la teología de la liberación y la teología india, así como las metodologías basadas en la educación popular de Paulo Freire y la Investigación-Acción-Participativa de Orlando Fals Borda. Fue mediante los métodos basados en la reflexión-acción-reflexión, el ver-juzgar-actuar, la liberación del oprimido, y la investigación para la transformación comunal, que las organizaciones locales empezaron a diseñar modelos pedagógicos cuyo propósito fue hacer que el territorio recordara antiguas prácticas, revalorara sus cosmovisiones y los pusiera en diálogo con nuevos conocimientos. El concepto de *diálogo de saberes* emergió como base que sustentaría la construcción territorial del conocimiento, el cual se apoyó en formas de organización preexistentes, como fueron las asambleas comunitarias, los ejidos, las juntas de acción comunal, las cooperativas, los sindicatos agrarios y las organizaciones eclesiales, por nombrar algunos ejemplos del contexto latinoamericano.

Es difícil nombrar experiencias de este tipo dada la cantidad y diversidad que podrían destacarse. Tenemos noticia de muchas de ellas por los reportes de trabajo de organizaciones no gubernamentales.

mentales, aunque es necesario mantener distancia crítica y tratar de no contar las experiencias con la mirada de los proyectos de las oenegés, y hacerlo, en cambio, desde el prisma de las organizaciones de base. El problema es que en casos locales muchas veces la única fuente de información es la de estas organizaciones. Teniendo en cuenta esta advertencia quisiera nombrar algunos ejemplos.

El primero es el caso de Vecinos Mundiales en Honduras, una oenegé que reportó trabajar en 2015 con más de 1400 familias ubicadas en 65 comunidades con la metodología Campesino a Campesino (Escoto y Brescia, 2017). También está el de la Asociación Nourrir Sans Détruire de Burkina Faso, la cual aseguró haber organizado 221 escuelas de campo lo que significó a la postre que cerca de tres mil hogares adoptaran la agrosilvicultura y prácticas agroecológicas asociadas. Fue a partir de esta base que empezaron a organizarse intercambios tipo Campesino a Campesino para que otros aldeanos aprendieran de los agricultores más aventajados. Según la asociación, más de mil personas de sesenta aldeas actúan hoy como promotores voluntarios y prestan apoyo a quienes inician en la agroecología (Fatoumata y Bourgou, 2017). Asimismo, un proyecto similar en el norte de Ghana realizado por el Centro de Conocimiento Indígena y Desarrollo Organizativo (CIKOD), enfocado a la agroforestería, mencionó que en 2015 contó con una base de 157 promotores agroecológicos (Guri y Banuoko, 2017), mientras que, en 2014, la organización haitiana Partenariat pour le Développement Local aseveró que para ese entonces colaboraba con 17 organizaciones campesinas que agrupaban a más de veinte mil agricultores en transición a la agroecología (Jean Baptiste y Briesca, 2017). En el libro *Al andar se hace camino* se describen varias experiencias vinculadas a la pastoral social, como la del Movimiento Campesino en Tacaná, San Marcos, Guatemala; el de Procondema, en el sur de Honduras —que en el año 2000 trabajaba con 123 comunidades rurales y 1400 familias campesinas—; y el de la diócesis de Ipiales al sur de Colombia que reportó trabajar para ese mismo año con doscientas familias (Rodríguez y Hess, 2000).

Experiencias como las mencionadas en realidad existen en abundancia. Estos son apenas algunos ejemplos de las experiencias locales y comunitarias que han sido acompañadas por distintas organizaciones civiles. Desde la década de 1970 han proliferado ensayos de promoción agroecológica por parte de asociaciones civiles, aunque no siempre usando el nombre “agroecología”. Múltiples oenegés, a lo largo y ancho de los territorios del Sur global, han ayudado a conformar una constelación de experiencias de transformación agroecológica. De hecho, puede asegurarse, que para el movimiento agroecológico fue crucial el papel desempeñado por estas organizaciones, entre las que cabe destacar, en el contexto latinoamericano, a ASP-TA en Brasil, Cipav en Colombia, y las oenegés que pertenecieron al Consorcio Latinoamericano sobre Agroecología y Desarrollo (CLADES). A pesar de este reconocimiento, es necesario decir, de forma crítica, que los empeños locales que aún impulsan las oenegés en todo el mundo, siguen permeados por las lógicas nocivas del desarrollo, el régimen de la escasez y el extensionismo clásico. No han sido pocos los procesos que sucumbieron por la forma de pensamiento basada en la lógica de los proyectos, y su esquema de trabajo en el que una oenegé consigue fondos de diversas fuentes para luego ofrecer apoyo técnico y financiero a campesinos, a veces a través de sus organizaciones y otras de manera individualizada.

El problema de esta forma de trabajo es lo que con Peter Rosset denominamos la “proyectitis”: una patología del desarrollo que consiste en la inercia que produce la creencia según la cual las transformaciones agroecológicas no pueden hacerse de otro modo si no se entra en un ciclo de proyecto. El ritual es bien conocido: una oenegé donataria atiende la convocatoria de un donante, escribe una propuesta de acuerdo a los términos de referencia, y, si sale favorecida, recibe el dinero, contrata personal profesional cuyo trabajo es realizar las actividades comprometidas, y al final escribe un informe de gestión para mostrarle a sus financiadoras los inmensos logros conseguidos y la necesidad de darle continuidad a su proyecto. Con este ciclo, las oenegés quedan presas de los proyectos, de los candados para usar el dinero, de las

cargas burocráticas, de la precariedad e inestabilidad laboral con la que a menudo deben contratar a sus técnicos, de los indicadores, y, en general, del régimen de la escasez que viene asociado a este tipo de intervenciones del desarrollo rural. En el terreno, lo que suele suceder —y por desgracia las excepciones son pocas— es que al final del ciclo del proyecto, cuando se acaba el dinero y los técnicos dejan de llegar, la situación vuelve al estado anterior: la infraestructura se abandona y deteriora, los animales regalados terminan en la sopa, y las personas acaban como empezaron, o incluso peor, pues se les ha estimulado el deseo de seguir siendo beneficiarias de proyectos similares y se les ha educado en la necesidad de la ayuda institucional y la asesoría técnica para emprender sus propios procesos (Giraldo y Rosset, 2021).

A pesar de tantos años de fracasos con este tipo de intervenciones, las cosas siguen funcionando de esa manera. Un artículo reciente en Senegal muestra con particular dramatismo la dependencia del país de la financiación externa y de los proyectos de las oenegés para promover la agroecología. Aseguran cómo en los últimos cinco años si bien han florecido en el país cientos de iniciativas piloto, son experiencias amarradas al dinero que llega al país con la cooperación internacional (Bottazzi y Boillat, 2021). Asimismo, un reporte de la oenegé Groundswell describe un proyecto financiado por la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) realizado entre 2016 y 2017, cuyo fin fue promover innovaciones agroecológicas en más de nueve mil hogares de 148 aldeas de Malí, Senegal y Burkina Faso (Bruil y Gubbel, 2019). Esta experiencia ejemplifica el modo de trabajo que sigue haciéndose en los países del Sur global, y da más elementos para pensar cómo el contexto africano tiende a ser exageradamente dependiente del modelo basado en la “ayuda para el desarrollo”. Además de la dependencia, hay evidencia de la manera en que los proyectos agroecológicos de las oenegés acostumbran ignorar las prácticas y saberes locales, mientras promueven recetas foráneas. Un caso bien documentado sobre el territorio maya-achí en Guatemala puede encontrarse en los textos de Einbinder y Morales (2020) y Einbinder *et al.* (2019, 2022).

Es cierto que algunas oenegés están cambiando sus métodos, y en lugar de poner a los profesionales a visitar parcelas una a una para prestarles asesoría técnica, empiezan a adoptar el método de las *escuelas de campo*, en el que el proyecto promueve intercambios entre campesinos en alguna parcela local. El problema es que aunque estas escuelas emulan algunas buenas prácticas de la metodología Campesino a Campesino, no están dirigidas por organizaciones de base, sino por las oenegés promotoras de los proyectos, lo que significa que una vez que el ciclo del proyecto termina los intercambios no vuelven a realizarse.

A pesar de esta aguda crítica al modelo oenegero, debe decirse que afortunadamente existen aprendizajes y que hay organizaciones que si bien dependen de las financiadoras, han desarrollado buenas maneras de colaborar para la territorialización agroecológica. También es importante mencionar que hay un “arte de la resistencia” (Scott) de las comunidades para saber jugar las simulaciones a las que los someten los proyectos, mientras usan los recursos para encauzar sus propias agendas. Valentín Val (2021), en su estudio de Mozambique, documenta cómo existe una agroecología para mostrar a las oenegés, que las comunidades mozambiqueñas denominan “agroecología para inglés ver”. Se trata de un tipo de *performance* en el que las comunidades, de modo teatral, muestran en las visitas cómo preparan bocachis —abonos orgánicos—, biopreparados y repelentes naturales —prácticas que han aprendido en los talleres de los proyectos, pero que no usan en sus *machambas* (así llaman a sus policultivos)—, y que sirven como una suerte de coreografía para captar recursos dado que la agroecología se ha convertido en uno de los objetivos de las agencias de la cooperación internacional para el desarrollo. Para estas comunidades la agroecología se asocia con prácticas foráneas que demandan mucho tiempo y materias primas, aunque, en realidad, sostiene Val, su agricultura tradicional es profundamente agroecológica, por lo que quizá —digo yo— parte de los recursos externos puedan ser utilizados para sostener sus prácticas ancestrales.

Es probable que las oenegés diseñen proyectos que obligan a la gente a realizar estas simulaciones porque es lo mejor que pueden hacer con las creencias y el orden colonial que las sostienen, la estructura piramidal en la que actúan y la multiplicidad de entornos administrativos de los que dependen. Sin embargo, cuando hay otra correlación de fuerzas, las organizaciones dejan de otorgar autoridad a los promotores de estas iniciativas para gestionar sus vidas, y adquieren el poder para subordinarlas y poner a las oenegés al servicio de su propia agenda y según sus propios términos (Giraldo y Rosset, 2021). El objetivo es que las mismas comunidades, colectivos y organizaciones dirijan de modo colectivo sus propios procesos, y que hagan uso de los proyectos solo como complemento para realizar acciones que demandan ciertos recursos. Un extraordinario caso de enlazamientos de este tipo es el de la asociación civil Desarrollo Económico y Social de los Mexicanos Indígenas (DESMI) y sus proyectos agroecológicos con las comunidades autónomas zapatistas en Chiapas.

Si bien las experiencias locales y comunitarias siguen sustentándose en el protagonismo de los proyectos y los técnicos, cuando las organizaciones campesinas y los movimientos sociales han asumido la agroecología como parte de su agenda, han terminado por rebasar, por mucho, la escala territorial de incidencia de las organizaciones civiles. Esto nos permite pasar a un segundo bloque de experiencias con mayor alcance territorial, como son los procesos regionales constituidos por una cooperativa o por una coalición de organizaciones campesinas en un mismo territorio.

Existen formas asociativas que a menudo se conforman para facilitar la comercialización de la producción agroecológica de sus miembros, y que de forma usual adoptan la filosofía cooperativista. Entre los ejemplos de cooperativas de gran calado está el caso ya citado de la Tosepan Titataniske en Puebla, México, la cual reúne a 34 mil familias. En específico, el sistema agroforestal *kuojtakiloyan* —que en lengua náhuatl significa “bosque que produce”— es un sistema agroecológico que integra una amplia variedad de plantas silvestres y cultivadas, entre las que se en-

cuentran cafetales, especies frutales que le dan sombra al café, pimienta, crianza de abejas y milpa. La cooperativa Maseual Xicaualis, parte de la Tosepan, acopia y comercializa para el mercado nacional e internacional alrededor de 400 toneladas anuales de café orgánico, 75 toneladas de pimienta, derivados de la miel, así como diversos productos de higiene personal, cosméticos y medicinales de origen natural (Ramírez, 2017). Otro ejemplo de una cooperativa regional de gran alcance es el arroz agroecológico del MST del estado de Rio Grande do Sul. Según esta organización campesina, en 2017, 116 familias distribuidas en 22 asentamientos de 16 municipios del estado, sembraron cinco mil hectáreas y cosecharon 27 mil toneladas de grano (MST, 2017). Un caso más que vale la pena mencionar es el de la Alianza, en el estado de Laras, Venezuela, una cooperativa que agrupa a más de un centenar de campesinos que abastecen de alimentos agroecológicos a Cecosola, uno de los mercados cooperativos de mayor relevancia de Latinoamérica (Domené *et al.*, 2020).

En las experiencias regionales también se cuentan las experiencias ampliamente territorializadas por su capacidad de hacer confluir múltiples actores que trabajan por la agroecología en una misma región. Un caso de este tipo es el de la península de Yucatán en México, que debe resaltarse por el sistema de la milpa agroforestal itinerante practicado por cientos de miles de personas, así como por la presencia de organizaciones melipolicultoras que agrupan a 60 mil familias mayas, y una multiplicidad de organizaciones mayas, escuelas agroecológicas, guardianes de semillas, ferias y diversas oenegés. Otro ejemplo lo representa Chiapas, en donde existen 120 cooperativas de café orgánico que agrupan a 31 mil familias, en su mayoría indígenas tzeltales y tzotziles (Martínez-Torres, 2006). A estas cooperativas hay que agregar la experiencia agroecológica de las comunidades zapatistas, que gracias a su red de promotores agroecológicos han logrado avanzar en la construcción de la soberanía alimentaria de las bases de apoyo, particularmente en sus trabajos colectivos (Hernández *et al.*, 2020). En este estado confluyen además varias escuelas campesinas agroecológicas, redes de mercados, muchísi-

mas oenegés, y diversas organizaciones indígenas promotoras de la agroecología, de las cuales vale la pena resaltar la Asociación Rural de Interés Colectivo Independiente (ARIC-ID) y su proceso de Tzeltal a Tzeltal (Miranda, 2019), los Cuidadores y Cuidadoras de la Madre Tierra, en Bachajón (Álvarez, 2019), así como la red de escuelas campesinas, la pastoral de la Madre Tierra, y la red mayense de guardianes y guardianas del maíz. La emergencia de esta constelación de experiencias debe explicarse, en gran medida, por el papel de la teología de la liberación y del obispado de Samuel Ruiz García, pero también por una historia muy particular en donde influyó el desmantelamiento de instituciones estatales encargadas de la comercialización del café, el surgimiento de redes de mercado justo, la influencia de muchas organizaciones civiles, la historia organizativa de los pueblos indígenas y sus agroecologías históricas, la influencia del pensamiento maoísta, y el cambio social y político que desde 1994 significó para la región el alzamiento armado del EZLN.

Otros ejemplos que podemos nombrar es el de la región achí en Guatemala, en donde a pesar de las acciones perniciosas de las oenegés, se ha sistematizado un proceso agroecológico que alcanza a 25 comunidades y más de 600 miembros (Eibender *et al.*, 2019, 2020), o en China, el del Nuevo Movimiento de Reconstrucción Rural: un movimiento crítico del modelo desarrollista que cuenta con más de 300 cooperativas campesinas que llevan a cabo proyectos de base de agricultura comunitaria (Alcock, 2018). También está la experiencia del café y los sistemas agroforestales del Movimiento Agroecológico de Zona da Mata de Minas Gerais (Botelho *et al.*, 2016), constituido por una compleja red de diversos actores, como organizaciones eclesiales de base, sindicatos de trabajadores rurales, organizaciones de la comunidad indígena purí y grupos quilombolas, cooperativas, el movimiento por la educación del campo, el movimiento por la conquista conjunta de tierras, instituciones académicas, centros de investigación y diversas oenegés (Dourado, 2021). En Colombia, por su parte, destacan los esfuerzos agroecológicos de las zonas de reserva campesina (Acevedo-Osorio y Chohan, 2020) y los territorios agroali-

mentarios del Coordinador Nacional Agrario (CNA) (Salamanca, 2019).

En ocasiones, las coalescencias y redes funcionan de manera multiterritorial. Es el caso de las experiencias de resguardo e intercambio de semillas nativas, que se han conformado o fortalecido como respuesta ante los procesos de acumulación por despojo de semillas. Un caso icónico es el movimiento por la defensa del maíz en México, conformado a partir de 2001 cuando se comprobó la contaminación transgénica de los maíces nativos, al tiempo que se promulgaron varias leyes que favorecían descaradamente a las corporaciones. Estos acontecimientos generaron un levantamiento de resistencia que se consolidó con la Red de Defensa del Maíz, constituida por más de 300 organizaciones campesinas e indígenas, en una coalición que catalizó repertorios de acción colectiva, como la creación de las redes de guardianes por medio de las cuales se llevan a cabo acciones colectivas de conservación, defensa y rescate de semillas locales mediante diagnósticos, inventarios, mejoramiento participativo y resguardo, en casas donde los campesinos pueden acceder a distintas variedades, así como la realización de distintas ferias en las que se dan distintos tipos de intercambios de la agrobiodiversidad (García y Giraldo, 2021). Otro caso semejante es la Red de Semillas Libres de Colombia, que surgió como rechazo y rebeldía frente a una resolución estatal que criminalizaba el resguardo de semillas tradicionales, y que enlazó a ochenta organizaciones campesinas, indígenas y oenegés en seis regiones de este país (García *et al.*, 2021). En esta categoría también pueden nombrarse organizaciones multiterritoriales asentadas en espacios discontinuos, por ejemplo Enlace de Agentes de la Pastoral Indígena (EAPI) perteneciente a La Vía Campesina México, que, a través de la pastoral de la tierra, agrupa a 250 comunidades indígenas y campesinas de siete regiones mexicanas, creando en cada caso un centro de formación agroecológica.

Un grupo de experiencias territoriales y multiterritoriales que vale la pena resaltar es el de los colectivos y comunidades que

retornan a la agroecología en tanto dispositivo de defensa territorial frente a proyectos que amenazan sus condiciones de vida, como las inversiones en megaminería, pozos petroleros, presas, termoeléctricas, parques eólicos, construcción de autopistas, instalación de turismo depredador, y en general, ante los diversos tipos de infraestructura promovida por los Estados en alianza con el gran capital. Cada vez en más lugares los pueblos cuestionan en sus asambleas los proyectos del despojo territorial, al tiempo que critican en lo que han devenido sus sistemas agrícolas. Para ellos no es coherente rechazar un determinado proyecto y seguir usando agroquímicos y los monocultivos. El retorno a la agricultura tradicional es una respuesta política para crear autonomía, y una herramienta para crear comunalidad mediante la recuperación de trabajos colectivos, estrategias de reciprocidad, recuperación y compartición de semillas campesinas, y la creación de distintos dispositivos de encuentro que sirven tanto para las acciones agrícolas como para crear repertorios de juntanza para hacer comunidad. Un ejemplo de este tipo de respuestas altamente politizadas y que buscan la defensa del territorio y la autonomía a través de la agroecología, entre muchas otras estrategias, es la de los pueblos que pertenecen al Congreso Nacional Indígena en México.

Ya hemos nombrado las experiencias locales y comunitarias, las regionales y las multiterritoriales. Vamos ahora con las que tienen un nivel de incidencia nacional. La más importante en esta categoría es la de la ANAP en Cuba. Por medio de las cooperativas campesinas que la conforman, han logrado realizar la transformación más espectacular que haya tenido un país hacia la agroecología, la cual, como contamos en el capítulo anterior, inició durante la crisis del periodo especial de los años noventa y continúa cada vez más fuerte. No es poca cosa decir que en la actualidad casi la mitad de los campesinos en Cuba esté en un proceso de reconversión agroecológica, con 170 mil fincas incorporadas al movimiento. Y ello sin contar los predios periurbanos que son parte del programa de agricultura urbana que detallaremos más



adelante.¹⁴ El MST es otro caso importante de las experiencias de incidencia nacional. Considerado como uno de los movimientos sociales más importantes del mundo, esta organización agrupa a 350 mil familias —alrededor de millón y medio de personas—, que han realizado ocupaciones de tierras, y que se distribuyen en miles de campamentos y asentamientos rurales. El MST asumió desde el año 200 la agroecología como directriz, y aunque es cierto que todavía existe distancia entre el discurso y la acción (Borsatto y Souza-Esquerdo, 2019), hay excelentes experiencias en varios asentamientos, sobre todo en Paraná, Santa Catarina, Ceará y Rio Grande do Sul. Algunos asentamientos han avanzado más que otros, como el de Lapa en las inmediaciones de Curitiba (Forsetto y Assis, 2019), el de Santana cerca a Fortaleza (MST-CE, 2019) o el de Cunha en Brasilia (Almeida, 2014), entre muchos otros (Frade y Sauer, 2017). A pesar de que aún no existe una estrategia nacional para diseminar la agroecología, el movimiento sigue avanzando con grandes encuentros, ferias, centros de formación e investigación, con su reciente campaña en la que se propone sembrar un millón de árboles en los asentamientos de reforma agraria, y, en el nordeste, está empezando a tener buenos resultados con la metodología Campesino a Campesino que, esperamos, se convierta en el horizonte a seguir por todo el MST en los próximos años.

El caso agroecológico más grande del mundo en términos absolutos es el del movimiento de la Agricultura Natural de Presupuesto Cero en la India (ZBNF, por sus siglas en inglés). Documentado por Ashlesha Khadse, miembro de nuestro grupo de trabajo, esta experiencia constituye un caso impresionante por su rápido crecimiento. El movimiento, gestado en 2002, surge como respuesta ante los 300 mil suicidios campesinos que ocurrieron al sur del país, explicados por el desespero de los agricultores ante la imposibilidad de pagar los créditos contraídos para sostener

.....

14. A pesar de este inmenso avance, no puedo dejar de resaltar que la isla todavía importa el 70 por ciento de los alimentos que consume, lo que significa que el sistema agroalimentario cubano está lejos de alcanzar la autosuficiencia alimentaria con base en la agroecología.

el modelo agroindustrial. El ZBNF, promovido inicialmente por el gurú Subhash Palekar, es una apuesta agroecológica sin insumos comerciales, en el que se hace uso de biopreparados, cobertura vegetal, agroforestería, policultivos y control biológico de plagas. La transformación agroecológica encontró suelo fértil en los talleres organizados por la organización Karnataka Rajya Raitha Sangha (KRRS), miembro de La Vía Campesina. Gracias a esos encuentros a los que suelen asistir miles de personas, fue posible difundir las prácticas agroecológicas mediante un proceso espontáneo semejante a Campesino a Campesino. De manera muy acelerada, se creó una constelación de actores que incluye campesinos, voluntarios de sectores urbanos, escuelas agroecológicas como Amrita Bhoomi, oenegés y muchos otros aliados que hicieron de ZBNF un movimiento que se expandió al resto del país (Khadse *et al.*, 2018; Khadse y Rosset, 2019). No se sabe con certeza la cantidad de personas involucradas, pero todos asumen que son millones. Hay quienes se atreven a calcular que abarca a alrededor de veinte a treinta millones. El movimiento ha despertado tanto interés que en el estado sureño de Andhra Pradesh se lleva a cabo una política pública para diseminar las prácticas de ZBNF a más de un millón de agricultores, e incluso ha salido de la India, y ahora se expande a Sri Lanka a través del Movimiento por la Reforma Agraria Nacional (MONLAR) y a Nepal con la Federación de Campesinos de Nepal (ANPFA), ambas miembros de La Vía Campesina.

Por su parte, en Mozambique está el movimiento de Campesino a Campesino de la União Nacional de Camponeses (UNAG). Como contamos, es un “hijo” de la metodología latinoamericana, que ha logrado crear oasis agroecológicos en medio de los desiertos del agronegocio. La organización no cuenta con datos, pero el número de personas vinculadas puede estimarse usando el modelo basado en las corrientes de promoción agroecológica. Oficialmente se han formado 1200 promotores —uno por cada diez familias—, por lo que se podría estimar que hoy existen al menos doce mil personas en proceso de intercambios y transición agroecológica. En realidad son muchas más, dados los procesos espon-

táneos de emulación que se dan sin control centralizado y que hacen que la agroecología se expanda de manera impredecible (Val, 2021). También en África se encuentra el Foro de Pequeños Agricultores Orgánicos de Zimbabue (ZIMSOFF, por sus siglas en inglés), una organización que agrupa a diecinueve mil familias campesinas distribuidas en cuatro grupos regionales de todo el país que “practican la agricultura orgánica, tradicional y agroecológica” (LVC, 2015a p.13). Muchos de los miembros de esta organización eran antiguos campesinos sin tierra que primero ocuparon latifundios y luego conquistaron la reforma agraria en 2002. A través de procesos Campesino a Campesino, pero también de Comunidad a Comunidad, difunden prácticas de recolección y conservación de agua, cultivos de cobertura, abonos orgánicos, labranza mínima, sistemas agroforestales, policultivos, e intercambio y siembra de semillas tradicionales. La Escuela Agroecológica de Shashe, se ha convertido en un eslabón central para la formación de promotores agroecológicos que multiplican la agroecología en las tierras recuperadas (LVC, 2015a).

Podríamos nombrar otros casos en los que organizaciones campesinas están diseminando la agroecología, como la Asociación Nacional de Fomento de la Agricultura Ecológica en Honduras, la Asamblea de los Pobres en Tailandia, la Organización de Agricultura Ecológica Bocicuá en Puerto Rico, la Asociación de Trabajadores del Campo en Nicaragua, la Unión de Campesinos de Indonesia, entre tantos otros. Todos estos ejemplos son evidencia de que en el seno del movimiento campesino la agroecología se difunde, crece y se intensifica en cada vez más territorios.

Siguiendo el orden de escala, de lo local a lo internacional, pasamos ahora a las coaliciones transnacionales que unen a las *multitudes agroecológicas*. La más conocida, y la que hemos estado nombrando de forma reiterativa, es La Vía Campesina: una megaorganización que representa el movimiento internacionalista campesino, y que, como dijimos, reúne a más de 200 millones de campesinos y pueblos originarios de 81 países. Hay quienes sostienen que esta organización encarna la verdadera internacional



socialista. Fundada en 1993, esta organización se creó como una estrategia del movimiento campesino a escala global para promover una “vía campesina” en oposición a la “vía de los agronegocios” que destruye a los pueblos y a la Madre Tierra. La agenda del movimiento incluye el rechazo a las políticas neoliberales, la lucha por la tierra y la reforma agraria popular, la soberanía alimentaria, y, cada vez más, el feminismo y la conformación del campesinado agroecológico (Martínez-Torres y Rosset, 2010). Como dice Val (2021, p. 52), “su plasticidad estructural multiescalar, policéntrica y abigarrada habilita que La Vía Campesina esté al mismo tiempo, luchando por una declaratoria en la ONU, disputando el sentido de las políticas públicas con la FAO y los Estados burgueses, y construyendo procesos territoriales autónomos desde lógicas post-estatales y no capitalistas”. En este último aspecto, este mismo autor menciona que los espacios de articulación política como encuentros, eventos, talleres, realizados en espacios locales, nacionales e internacionales, y los procesos de solidaridad Sur-Sur, permiten entender que también hay procesos de Campesino a Campesino en otro tipo de escalas (Val *et al.*, 2019).

Aparte de esta organización pueden nombrarse muchas otras coaliciones internacionales que defienden la agroecología, como el Movimiento Agroecológico de América Latina y el Caribe (MAELA), la Réseau des Organisations Campesinas y de Productores de l’Afrique de l’Ouest (ROPPA), el Foro Mundial de Pescadores y Trabajadores de la Pesca (WFF), el Foro Mundial de Pueblos Pescadores (WFFP), la Alianza Mundial de los Pueblos Indígenas Móviles (WAMIP), la Coalición para la Defensa de la Agroecología (CAA), y agrupaciones científicas como la Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología (SOCLA) o la Asociación Brasileira de Agroecología (ABA). Todas estas coaliciones representan casos en los que procesos localizados y organizaciones situadas territorialmente se están ensamblando para conformar una lucha multisituada dispuesta a confrontar los medios de producción, el sentido común sobre la agricultura y los sistemas agroalimentarios, en



el que muchos nodos actúan en múltiples espacios, conformando una macroestructura política orientada a disputar hegemonía.

El conjunto de estas organizaciones conforman un internacionalismo agroecológico que funciona como una suerte de megasujeto campesino agroecológico (Val *et al.*, 2019): una multitud ensamblada en una arquitectura no lineal, en la cual múltiples acciones cooperativas e independientes, van creando una amplia dispersión del poder, que hace muy difícil la cooptación por las instancias piramidales y jerárquicas del agronegocio. El movimiento social agroecológico, a esta escala, puede percibirse como un tipo de articulación heterárquica cuyo propósito es cuestionar los monopolios y proponer un proyecto político por la vida. El poder político del movimiento social agroecológico, entonces, pende de un doble movimiento. Por un lado, de su potencialidad de articularse entre sí, conectar territorios materiales e inmateriales, crear procesos de colaboración, compartir sus saberes, metodologías de aprendizaje colectivo; y, por el otro, de su facultad de constituirse como una fuerza política capaz de crear sentido común en los aparatos de poder, como son los Estados y los organismos internacionales.

Agroecologías emergentes

El segundo bloque lo constituyen aquellos procesos que inventan agroecologías donde antes no existían, así como las que emergen reposicionadas en nuevas formas de lucha. En el primer caso, la inviabilidad de las ciudades, el hartazgo de la mala vida de las grandes urbes, los salarios escasos, las crisis económicas y políticas, y la creciente consciencia de la crisis civilizatoria, están motivando a una nueva generación a crear otros modos de vida de forma colectiva mediante movilizaciones de migración rural-urbana, o también por medio de la generación de agroecologías urbanas, y la articulación con redes de mercados situados



y territorializados. En el segundo caso, podemos ubicar los fenómenos de recampesinización, en los que personas motivadas por la inviabilidad ecológica y económica del modelo del monocultivo mudan hacia la agroecología. También se cuenta la agroecologización a través de procesos de educación formal y no formal para campesinos y no campesinos, y el de nuevas subjetividades emergentes en lucha como son las agroecologías feministas, las redes de migrantes o la comunidad LGTBQ+.

Iniciaremos con los neorrurales: un fenómeno que se remonta al movimiento de la contracultura *hippie* de la generación del 68. El neorruralismo es un movimiento global compuesto principalmente por clases medias urbanas que, como los colectivos que participaron y crearon comunidades durante la segunda parte del siglo xx, cuestiona el modo de vida de las sociedades modernas. La diferencia con sus antecesores es que emerge como respuesta a la crisis de la civilización y al declive energético, y además que toma la permacultura como su principal herramienta y filosofía de acción técnica y política. La permacultura de los neorrurales se basa en el diseño de hábitats ecoproductivos que sustentan a las familias involucradas. Gracias a esta propuesta, muchas personas que provienen de áreas urbanas, se escapan de la vida citadina para construir en el campo casas y parcelas integrales que reciclan nutrientes, siguen ciclos y patrones de la naturaleza y aprovechan al máximo la energía.

La experiencia más sobresaliente es el de las ecoaldeas: un experimento comunal que ha venido creciendo en los últimos años. Grupos de familias, conocidos o amigos toman la decisión de adquirir pequeños terrenos para construir sus casas y áreas comunes, y crear en estos espacios comunidades intencionales. Aunque el horizonte de los ecoaldeanos es devenir campesinos, muchas de las personas combinan actividades profesionales y de otro tipo con las propiamente agrícolas. El acceso a internet y las transformaciones del mundo del trabajo que trajo la pandemia del covid-19, ha facilitado que los aspirantes a neocampesinos combinen labores de la permacultura con el teletrabajo. También

es importante decir que las ecoaldeas tienen un fuerte sentido de la espiritualidad, por lo que muchas veces los vínculos que los unen están asociados a la ritualidad en las que suelen conjugarse diversas prácticas tipo *new age*. La Red Global de Ecoaldeas estima que existen quince mil proyectos de este tipo alrededor del mundo, pero es una cifra muy subestimada, dado que hay proyectos ecoaldeanos que pertenecen a otras redes o que se han edificado de manera silenciosa y aislada.

Para mí el fenómeno de los neocampesinos es de mucha importancia, no por sus números, hasta ahora modestos, sino porque muestra una vía concreta de desurbanización, desindustrialización y arte-sana-lización para quienes no encuentran posibilidades dignas de vida en las ciudades. Es cierto que es un fenómeno principalmente de clases acomodadas, pero eso no le quita mérito, pues es, a mi juicio, no solo una valiente decisión por la cual personas deciden optar por una vida sencilla alejada del mundo del consumo urbano, sino también porque es bueno verlas como experiencias que pueden orientar “la fuga” en un contexto de colapso civilizatorio. Hay que recordar que la migración urbano-rural ha sido el proyecto demográfico responsable de la enorme crisis ambiental en la que nos encontramos. Hemos creado megalópolis inviables en términos ecológicos y en lo relacionado a la vida asalariada e industrializada dependiente de mercancías. Por eso el camino de la neorruralización permacultural y agroecológica es imprescindible para adaptarnos a la crisis climática, energética, económica y al inminente colapso hídrico de algunas metrópolis. Las megaciudades construidas para la libre circulación de mercancías que crecieron de forma exponencial durante las últimas décadas son muy poco resilientes a las consecuencias generadas por su propio funcionamiento. Particularmente, para los sectores populares que emigraron del campo hace una o más generaciones, la posibilidad de permanecer en las urbes en un escenario de colapso es una quimera. El abandono de las ciudades para buscar otro tipo de vida en el campo es una ruta que no podemos obviar, por lo que la experiencia de los permacultores y sus comunidades intencionales es de vital importancia.

Aun así, no podemos olvidar que las ciudades existen, que ya están construidas, y aunque la campesinización agroecológica masiva es una ruta necesaria para aliviar la inviabilidad de las metrópolis, no puede ser el destino de todos. Sin duda, los cambios en los patrones de asentamientos y la migración urbano-rural son esenciales en tiempos de crisis sistémicas, pero también lo es la revitalización y agroecologización de las ciudades. Por eso es tan importante analizar cómo el proyecto de la permacultura irradia las áreas urbanas. Este ha sido el caso de los pueblos y ciudades en transición, los ecobarrios o los municipios pospetróleo, planteados de manera principal en el continente europeo. Se trata de incipientes pero promisorios empeños colectivos, cuyo propósito es adaptar poblaciones chicas y barrios con huertos, energías autónomas, mercados de cercanías y sistemas permaculturales en contextos urbanos. Las transformaciones civilizatorias demandan que los actuales espacios urbanos se rediseñen con sistemas de bajo consumo energético, con infraestructura hecha para la bicicleta, con espacios para la creación de economías lugarizadas y solidarias basadas en el horizonte de la suficiencia y de la escasez, y en el que la agroecología y la permacultura sustenten sistemas de hábitat hechos de tal forma que capturen y hagan recircular tantas veces como sea posible la energía solar.

Estos diseños para la transición civilizatoria son aún propuestas embrionarias. Del que sí tenemos noticia, y que pertenece a la categoría de las agroecologías emergentes, es del crecimiento de la agricultura urbana en todo el mundo. A pesar de que pueda creerse que la agricultura en las ciudades ha desaparecido, cada vez son más las experiencias de huertos, cría de alimentos, piscicultura y agroforestería en espacios no campiranos. De hecho, se calcula que entre el 15 y el 20 por ciento de los alimentos a escala global se siembran en las ciudades y sus periferias (Egerer y Cohen, 2020). Hablamos de alrededor de 800 millones de seres humanos en el mundo practicando la agricultura en áreas urbanas. Múltiples huertos ubicados en los patios traseros de las casas, en los techos, en los balcones y terrazas, en las paredes, y en espacios comunes como parques, invernaderos y huertos de

conjuntos residenciales, así como en los márgenes de las calles donde hay árboles frutales y huertas comunitarios, son ejemplos de cómo la agricultura urbana es una realidad en metrópolis, urbes pequeñas y pueblos (Degenhart, 2016). Ciertamente, es imposible abastecer a todas las urbanitas con alimentos producidos en sistemas agrourbano. Pero incluso así, la agricultura citadina es un complemento de la dieta que permite depender menos de la comida comprada y que resultará cada vez de mayor importancia en un contexto del fin de los alimentos baratos. También es cierto que entre más pequeñas y menos densificadas sean las ciudades, más se abre la posibilidad de crear espacios agroecológicos que permitan avanzar en la autonomía alimentaria de los vecinos. Dada la restricción de espacio en las metrópolis sobrepobladas es más fácil pensar en la agricultura urbana en poblados pequeños, lo que resulta de particular importancia para el proyecto político de las *multitudes agroecológicas*, pues en la actualidad dos tercios de la población urbana habita en aglomeraciones de pequeña y mediana dimensión (Smit *et al.*, 2001).

Asimismo, es necesario saber que la gente recurre a la agricultura urbana en contextos de crisis económicas agudas e inestabilidad política. Cuba es el mejor ejemplo de cómo la agricultura de ciudades puede ser fundamental en un contexto de colapso y de descenso en la disponibilidad energética. El Programa de Agricultura Urbana, Suburbana y Familiar, fundado durante el Periodo Especial, es prueba icónica de la importancia que puede llegar a tener este tipo de agricultura. Los datos de 2020 indican que en todo el país había un millón de patios y parcelas agroecológicas, de las cuales La Habana contaba con más de cien mil. En total, para ese año había más de 9 mil hectáreas dedicadas a la producción permanente de hortalizas, y 626 mil canchales de organopónicos, huertos intensivos y cultivos semiprotegidos (Minagricultura-Cuba, 2020). El caso venezolano es también un buen ejemplo de la manera en la que las crisis económicas y políticas inducen a que las urbanitas siembren donde puedan mientras truequean el excedente. Se estima que en 2021 había en todo el país más de 14 mil conucos urbanos que abarcaban un territorio de 17 mil hectá-



reas, y que producían 1.3 millones de toneladas de alimentos. Asimismo, hay huertos intensivos y organopónicos urbanos, que, en conjunto con los conucos, eventualmente, podrían llegar a cubrir el 20 por ciento de los alimentos de los venezolanos (Minppau, 2020). También durante la crisis de la pandemia por covid-19 en cada vez más lugares a lo largo y ancho de la geografía planetaria, empezaron a florecer huertos en soteas, patios, jardines y hasta en el interior de los departamentos, lo que evidencia, una vez más, que la agricultura urbana se convierte en una estrategia de supervivencia en escenarios de crisis agudas, como podría suceder si ocurriera un desplome abrupto de la economía capitalista.

Además de las mencionadas, en la actualidad existen otras experiencias de agricultura en las grandes megalópolis, como son los casos de las colonias agroecológicas de abastecimiento urbano de la Unión de Trabajadores por la Tierra en la provincia de Buenos Aires, los huertos de las favelas de Río de Janeiro, o las actuales doscientas hectáreas para agricultura en Seúl, y el plan municipal de formar un millón de agricultores urbanos en la capital surcoreana para el año 2024. A estas experiencias productivas de autoabastecimiento hay que agregar las redes de mercados agroecológicos de cercanías, las cuales son una muestra de las agroecologías urbanas desde el punto de vista del encuentro entre agricultores y consumidores. Gestionados a través de sistemas participativos y autogestivos de garantías, los mercaditos agroecológicos han venido constituyéndose como espacios de intercambio en las ciudades en los que confluyen consumidores conscientes, en su mayoría de clases privilegiadas. La Red Ecovida, en el sur de Brasil, es una de las más notables. Gracias a la conformación de una estructura horizontal en la que actúan diversos actores, se ha logrado crear y mantener cerca de 200 mercados locales que articulan a consumidores de las ciudades con más de 3500 familias agroecológicas (Perez-Cassarino y Ferreiera, 2013). Otros ejemplos son Agrosolidaria y los mercados agroecológicos de la Red Nacional de Agricultura Familiar en Colombia, que suman al menos 53 mercados campesinos y agroecológicos distri-



buidos en todo el territorio nacional,¹⁵ así como la Red Mexicana de Tianguis y Mercados Orgánicos, que en conjunto con otros mercados aglutinan alrededor de cien tianguis agroecológicos (Roldán-Rueda, 2020).

En la categoría de las agroecologías emergentes se cuentan los múltiples espacios de formación que están ayudando a que una nueva generación egrese para liderar el proyecto de las *multitudes agroecológicas*. Existen experiencias de educación formal, desde el nivel preescolar hasta el doctorado. Las escuelas del campo en Brasil, los bachilleratos agroecológicos y las normales rurales, son algunos ejemplos de la multiplicidad de espacios de formación agroecológica que han venido creándose en la educación básica. A nivel universitario hay movilizaciones que van desde las luchas del movimiento estudiantil por el cambio de los programas de estudio de las carreras agropecuarias, pasando por los programas de las universidades interculturales, hasta las nuevas carreras de ingeniería agroecológica, y los programas de maestría y doctorado que se inauguran todos los años en América Latina. La experiencia del programa de formación de grado en agroecología de la Universidad Bolivariana de Venezuela es un caso paradigmático de la importancia de la formación para el proyecto político de las *multitudes agroecológicas*. Entre 2004 y 2016, la carrera tuvo más de mil graduados que hoy lideran proyectos productivos agroecológicos en el campo y la ciudad, lo que ha sido especialmente útil en la expansión del creciente movimiento de agricultura urbana, y en la participación de los muchos avances legales e institucionales promovidos en la revolución bolivariana (Domené y Herrera, 2019). También podemos nombrar los 150 centros de estudios de agroecología establecidos en instituciones de educación superior en todo Brasil (Borsatto *et al.*, 2021), que se suman a programas similares que se inauguran de manera acelerada en toda la región, y a los ya mencionados Institutos Latinoamericanos de Agroecología ubicados en Brasil, Paraguay, Argentina, Chile, Co-

.....
15. Agradezco a Erika Franco, quien consolidó esta cifra en 2018.

lombia, Venezuela, México y Centroamérica, así como los centros agroecológicos semejantes en los cinco continentes. En cuanto a la educación no formal, hay muchísimos centros educativos agroecológicos, escuelas campesinas, diplomados y espacios de formación virtual, como el de la escuela agroecológica Alsakuy en Perú. Cualquiera que sea la experiencia, lo importante es darles importancia a las multitudes críticas formadas en estos espacios para alimentar la lucha política de la agroecología.

De otro lado, en las agroecologías emergentes están los procesos de recampesinización en los países del Norte global. Como ha sido descrito por Jan van der Ploeg (2010), el fenómeno se refiere a aquel movimiento cualitativo por el cual agricultores comerciales se reconvierten a la agricultura campesina para ganar autonomía. Ejemplos documentados de esta tipología de procesos es el de la organización vasca Euskal Herriko Nekazarien Elkartasuna, en la provincia de Vizcaya (Calvário, 2017), el de la constelación de actores agroecológicos en Andalucía, España (González de Molina y Guzmán, 2017), el de la cooperativa Bosques de Frisia en el norte de los Países Bajos (van der Ploeg, 2021), los huertos en Berna, Suiza, el movimiento de los okupas en áreas rurales, así como el de muchos otros casos que han venido sistematizándose en el continente europeo (van der Ploeg *et al.*, 2019). En Estados Unidos están los casos que van desde los granjeros agroecológicos en California (Guthman, 2000) o Vermont (Caswell *et al.*, 2021), a las experiencias agroecológicas populares de las trabajadoras y los trabajadores agrícolas y redes de migrantes en Florida y en las distintas coaliciones de las organizaciones de La Vía Campesina Norte América. En China, al margen de las políticas industrializadoras, viene emergiendo toda una generación de recampesinización agroecológica protagonizada principalmente por las juventudes (Tassin, 2021).

También podemos enumerar las nuevas subjetividades que están creándose, como es el caso de las agroecologías feministas (Siliprandi y Zuluaga, 2014). Inspiradas, especialmente, por el feminismo campesino, indígena y popular (Seibert, 2017), se han

creado redes de mujeres que, a través de vínculos de sororidad, crean huertos, talleres de transformación artesanal, escuelas de formación, y espacios de intercambio y apoyo mutuo de cuidados agroecológicos. Hay muchas organizaciones de mujeres campesinas promoviendo la agroecología, la mayoría de reducido tamaño, aunque hay organizaciones de mayor envergadura como la Asociación de Mujeres Campesinas de Corea del Sur, la Central de Cooperativas las Diosas de Nicaragua (Carrasco y Soto, 2020), o la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (Anamuri), en Chile, que aglutina a alrededor de siete mil mujeres de todo el país (Calitreo, 2020). Del mismo modo, en las ciudades existen colectivos feministas realizando agricultura urbana y suburbana. Un caso muy importante por su relevancia política para el movimiento autonómico es el de las mujeres kurdas en Rojava (Aslan, 2021). Más reciente, se han conformado agrupaciones de mujeres científicas como la Alianza de Mujeres en Agroecología, Ama-Awa (Zuluaga *et al.*, 2018), y, además de las organizaciones de mujeres, en los últimos han emergido organizaciones agroecológicas de la comunidad LGTBIQ+, que, a través del movimiento *queer*, han hecho confluir la diversidad genérica con la agricultura campesina.

Aunque es imposible hacer justicia a la multitud de procesos agroecológicos en curso, los ejemplos enumerados dan cuenta de una nueva generación de agroecologías que vienen originándose en el campo y la ciudad, y que revelan las constelaciones emergentes que abanderan la agroecología en el siglo XXI.

Agroecologías históricas

Hasta ahora hemos tratado la agroecología de los movimientos sociales: movilizaciones del campo y la ciudad que de manera intencionada emprenden la difícil tarea de verdear sus territorios mientras crean otros mundos posibles. Sin embargo, además



de estas agroecologías tenemos que contar las Agri-Culturas milenarias de los pueblos, las cuales no responden a la forma del movimiento social, pero se articulan mediante modos organizativos vernáculos (Rivera-Nuñez, 2020). Estas Agri-Culturas son las creadoras de prácticas agroecológicas y baluartes de la agrobiodiversidad y del enorme patrimonio biocultural en el cual se apoya el proyecto político de las *multitudes agroecológicas*. Aunque las agroecologías históricas no responden a expresiones que a primera vista podríamos pensar politizadas, como asegura Tlacaelel Rivera-Nuñez, la verdad es que ellas han logrado construir tácticas infrapolíticas (Scott, 1990) de acción colectiva desplegadas durante siglos, lo que les ha permitido sobreponerse a los embates históricos del colonialismo, el capitalismo globalizado y la maquinaria modernizadora desarrollista impuesta en Asia, África y Latinoamérica desde mediados del siglo xx. Se trata de una desobediencia silenciosa, terca y flexible, por medio de la cual han desarrollado a lo largo de los siglos mecanismos de resistencia biocultural mediante modos no directamente confrontativos (Rivera-Nuñez, 2020).

Las agroecologías históricas, como recuerda Rivera-Nuñez, suelen corresponder a los centros de origen de plantas cultivadas descritos por Nikolai Vavilov (1926), en los que, todavía hoy, existe una riqueza agrícola excepcional.¹⁶ Estos lugares, que mantienen paisajes de una belleza extraordinaria, son aún depositarios de una enorme biodiversidad genética de variedades y razas de plantas y animales domésticos, y producen gran parte de los alimentos de todo el mundo. Tras diez mil años de coevolución biocultural, los centros Vavilov en conjunto, con muchas otras áreas donde subsisten paisajes agroecológicos milenarios, son además

.....

16. Este agrónomo y genetista ruso propuso ocho centros de origen: 1) China; 2) India y región Indo-Malaya; 3) Asia Central, incluyendo Pakistán, Afganistán, Tajikistán, Uzbekistán y las montañas de Tanshán; 4) Cercano Oriente: Iraq, Irán, Turquía, Siria y Jordania; 5) Mediterráneo; 6) Etiopía, incluyendo Eritrea y Somalia; 7) Mesoamérica, y 8) los Andes: Perú, Ecuador, Bolivia, Chile, y la región subtropical del Brasil y Paraguay.

lugar de residencia de una enorme cantidad de culturas locales. Es bien conocida la estrecha correlación entre la diversidad cultural expresada en las 6700 lenguas que hoy se hablan en el mundo, y la diversidad biológica y agrícola. Los 370 millones de personas que forman parte de pueblos indígenas habitan en zonas con una enorme riqueza biológica y cultural (Toledo y Barrera-Bassols, 2008). El estudio de Garnett *et al.* (2018) documenta que hoy los pueblos indígenas habitan y tienen derechos de tenencia sobre nada más ni nada menos que la cuarta parte de la superficie terrestre, y que esa inmensa cantidad de tierra representa el 40 por ciento de las áreas mejor conservadas del mundo.

No se trata de áreas intocadas. Como veremos con detenimiento en el próximo capítulo, aunque estas áreas tan bien conservadas parezcan vírgenes, en realidad no existe ningún fragmento del planeta que no haya sido habitado y transformado por los seres humanos a lo largo de la historia. Los pueblos han transformado los ecosistemas y los han enriquecido, en gran medida, gracias a la agricultura. Quizás el mejor ejemplo que explica la correlación entre la manutención de la biodiversidad y la presencia de pueblos vernáculos, es la agricultura itinerante: un tipo de práctica biocultural que abarca hoy 280 millones de hectáreas (Heinimann *et al.*, 2017). La agricultura itinerante, conocida como de roza-tumba-quema, es un sistema cíclico que implica el clareo de áreas boscosas mediante el uso del fuego, seguido de periodos de cultivo y barbecho. Se trata en realidad de un sistema agroforestal en donde se practica la rotación de policultivos transitorios alternados con una serie de etapas sucesionales de vegetación boscosa (Thrupp *et al.*, 1997). La sucesión se refiere a las múltiples etapas de rebrote de la vegetación, en acahuales o en tierras adyacentes a las parcelas cultivadas. Así, coexiste la selva tropical con la agricultura, en un arreglo antrópico que incluye áreas forestales maduras y jóvenes en conjunción con sembradíos de policultivos, que ofrecen plantas útiles para los pueblos.¹⁷

.....

17. Un estudio en la selva amazónica encontró que el 84 por ciento de las plantas arbóreas de la Amazonía son útiles para las poblaciones lo-

Al final, las distintas fases de la sucesión ecológica del sistema tienen como resultado el enriquecimiento de la biodiversidad de los bosques, lo que significa que hay mucha mayor variedad de especies de plantas y animales en estos bosques intervenidos en comparación a si no existiera la agricultura itinerante.

Las agroecologías históricas, además de los paisajes tropicales, incluyen otro tipo de paisajes en zonas semiáridas y áreas montañosas. Cualquiera que sea la geografía donde se hayan instalado, son sistemas agrícolas caracterizados por su enorme diversidad vegetal y animal. Se calcula que los campesinos y pueblos vernáculos custodian y siembran siete mil especies de plantas cultivadas, entre las que se cuentan dos millones de variedades, principalmente razas locales. Asimismo, mantienen sesenta mil especies de plantas silvestres emparentadas con sus cultivos, crían 34 mil especies de ganado y cerca de nueve mil razas criollas (ETC Group, 2017). Entre los sistemas agroecológicos que han permitido albergar esta enorme biodiversidad están los policultivos y los arreglos agroforestales, cuya alta complejidad, uso de insumos endógenos, trabajo manual y animal, pequeña escala y uso de técnicas creadas y adaptadas a las condiciones culturales y ecológicas de cada territorio, han permitido que las personas agricultoras se beneficien de las interacciones ecológicas mientras amparan la biodiversidad del planeta. Existen paisajes agroecológicos impresionantes como los andenes andinos y las terrazas de arrozales inundados del sur y sureste de Asia, los subaks en la isla de Bali, las chinampas en la ciudad de México, los waru waru del lago Titicaca en Perú y Bolivia, los oasis de Maghreb en Argelia y Túnez, los sistema agrosilvopastoriles de los Alpes suizos, la agricultura de anillos concéntricos de los mossi en Burkina Faso, entre muchos otros (Toledo y Barrera-Bassols, 2008; Koohafkan y Altieri, 2010).

cales (Coelho et al., 2021), mientras que Ford y Nigh (2016) reportan que la selva de la milpa mesoamericana provee un 90 por ciento de vegetación aprovechable para los pueblos mayas.

El caso chino es muy ilustrativo de la persistencia de las agroecologías históricas. A pesar del impresionante y devastador crecimiento económico y la locomotora modernizadora de las últimas décadas, el país, con una población compuesta por 1400 millones de personas, cuenta aún con 240 millones de pequeños agricultores tradicionales, quienes siguen usando prácticas agroecológicas basadas en una experiencia que data de más de cuatro mil años de antigüedad (van der Ploeg y Ye, 2016). Solo en el caso del arroz, en la nación asiática hay al menos 75 millones de campesinos que siembran policultivos de arroz en pendientes, terrazas inundadas o en laderas que dependen de lluvias, en donde se practican múltiples composiciones de arroz que incluyen asociaciones con otros cultivos, peces y patos (Altieri, 2021).

De igual modo, es importante destacar el rol fundamental que juegan las mujeres en las agroecologías históricas. Su responsabilidad ancestral en los trabajos de los cuidados que incluyen la alimentación de familias y comunidades, entre muchas otras actividades, es fundamental para el buen funcionamiento de estos sistemas agrícolas milenarios. La decisión sobre qué plantas y variedades sembrar suele recaer en las manos de las mujeres. Ellas tienden a ser guardianas de la agrobiodiversidad, cuidadoras del agua y de pequeñas especies domésticas. En especial, los huertos familiares y la agricultura de traspatio son espacios controlados de manera privilegiada por las mujeres, los cuales suelen congrega cientos de especies de plantas domesticadas y silvestres que constituyen importantísimos reservorios de la agrobiodiversidad del planeta. Pero, por otra parte, las sociedades tradicionales han venido transformándose por los procesos de migración de varones, lo que ha resultado en el fenómeno de la feminización de la agricultura. En la India el 70 por ciento de las labores agrícolas hoy lo realizan las mujeres, quienes albergan el enorme acervo de saberes y prácticas de su milenaria agricultura. Su importante papel en las economías campesinas agroecológicas ha sido recientemente estudiado en Brasil usando una metodología de enfoque feminista. Sus conclusiones muestran que las mujeres pueden llegar a generar más valor al conjunto de la economía de la familia

en comparación con el trabajo realizado por los hombres (Rody y Telles, 2021).

Cualquiera que sea el caso, las Agri-Culturas milenarias de los pueblos constituyen el sostén de la alimentación mundial, y para nuestra exposición, son la base popular del proyecto político de las *multitudes agroecológicas*. Las agroecologías históricas no han sido completamente codificadas por el capitalismo globalizado y sus instituciones, y su fuerza radica, precisamente, en construir una política del margen, ingeniosa y plástica con las coyunturas políticas: una fuerza campesina e indígena potente, que ha permitido que estas agroecologías milenarias sigan siendo nuestras contemporáneas.

Las intersecciones de la lucha de los pueblos

Hemos realizado esta taxonomía para mostrar el tipo de agroecologías que existen alrededor del planeta. Espero haber sido persuasivo de que partimos de un poder popular que no puede menospreciarse. Millones de personas en el campo y la ciudad, con aliados de los más diversos sectores, todos reunidos, son la base de nuestro bloque histórico de lucha. Un bloque histórico que hemos diseccionado, para efectos heurísticos, en tres grupos: las agroecologías del retorno, las agroecologías emergentes y las agroecologías históricas. Hablamos de una fuerza política que toma la forma de un movimiento social multiescalar, multisituado y heterogéneo, compuesto de constelaciones de múltiples personas, colectivos y organizaciones, actuando aquí y allá, desde la diversidad y la diferencia. Un movimiento agroecologista disseminado en rizomas, retículas y líneas de fuga, que actúa, de forma privilegiada, mediante modos micro e infrapolíticos. De manera ghandiana estas multiplicidades encarnan el cambio que quieren ver en el mundo, y al mismo tiempo se configuran en organiza-



ciones más amplias para hegemonizar su proyecto de vida en las estructuras globales de poder.

Llegados a este punto es importante presentar una aclaración política. Vivimos en un imperio agroalimentario regido por una gobernanza compuesta por las corporaciones, las instituciones multilaterales y los Estados; principalmente aquellos que son centrales en la economía-mundo. Este régimen global e imperial de algún modo siempre ha sido globalizado. Sin embargo, en nuestros tiempos la situación es enteramente distinta. Desde hace décadas asistimos a un escenario de gobernanza imperial neoliberal del capitalismo globalizado en donde las naciones ya no tienen la soberanía que en algún momento pudieron tener. Sin duda, en el curso del crecimiento del capitalismo hubo un momento nacional que fue importante, pero en el presente las decisiones políticas decisivas ya no dependen de partidos, ni de gobiernos, ni de los colores de la democracia electoral. Los Estados nación, sobre todo los periféricos, hoy, más que nunca, están supeditados al tipo de decisiones que se tomen en la esfera imperial. Lo anterior significa que la sede del poder hoy ya no reside en los Estados. Aunque siguen existiendo, y en las instituciones estatales aún pueden producirse algunas reformas permisibles, un movimiento realmente anticapitalista no debe referenciarse en el poder estatal. Como aseguraba Wallerstein, y recordaba en algún momento el subcomandante Marcos, las transformaciones reales son las que van dirigidas contra el sistema en su conjunto. Por eso en vez de luchar por parches y enmiendas dentro del mismo sistema, es necesario aglomerar movimientos antisistémicos que enfrenten al sistema imperial. Y, como han venido sosteniendo Hardt y Negri, la multitud es la única forma adecuada para antagonizar con este modo de poder.

La idea es mantener la lógica de la revolución molecular al tiempo que de manera organizada se crea una estructura capaz de disputar la hegemonía en las esferas de la gobernanza imperial. Eso es lo que ha venido haciendo La Vía Campesina internacional: constituir un sistema plural que actúa en todos los frentes

de batalla; luchando por derechos campesinos, por la soberanía alimentaria y por políticas en la FAO, al unísono que mantiene su propia agenda en el seno las organizaciones que la conforman. Empero, y en esto se debe insistir, lo más relevante, lo realmente emancipador, no ocurre arriba, con conquistas en el seno de las instituciones del imperio, sino con movimientos y acciones pequeñas y bien proporcionados que se proponen agendas factibles de cumplir en territorios singulares, y que, como asegura Marcos: “aparecen como irrelevantes para el político y el analista de arriba”. La cuestión es entender que, como continúa el subcomandante zapatista: “la historia no se transforma a partir de plazas llenas o muchedumbres indignadas sino [...] a partir de la conciencia organizada de grupos y colectivos que se conocen y reconocen mutuamente, abajo y a la izquierda, y construyen otra política” (EZLN, 2007, p. 9). Esto es precisamente lo que viene ocurriendo en el movimiento agroecologista que hemos descrito con los ejemplos traídos de las distintas agroecologías.

Por supuesto, el nivel de avance es francamente insatisfactorio en comparación con la velocidad con la que corren los proyectos de muerte. Por eso es fundamental redoblar esfuerzos y hacer del movimiento agroecológico una fuerza aún más poderosa para desmontar el sistema instituido. Para ello la agroecología tiene que salir de casa, y engendrar un encadenamiento y una imbricación amplia y plural con otras fuerzas populares como el feminismo, los movimientos por la justicia ambiental y las luchas por la acumulación por despojo, los levantamientos antirracistas y descoloniales, las redes de desempleados, los movimientos de migrantes y organizaciones obreras. La agroecología debe converger con otras luchas insurreccionales intersectándose con ellas, en un encuentro con las diferentes movilizaciones de insubordinación, para crear juntos un cierto consenso de unidad que nos permita disputar la hegemonía, enriquecer sus agendas y enriquecernos con las suyas, y crear una multitud heterogénea antipatriarcal, antirracista, anticapitalista, anticolonial, antiliberal y antipredatoria. Es a partir de estos enlazamientos múltiplemente enriquecedores como podemos construir un poder destituyente,

inhabilitador de lógicas de dominación constituidas, y poderes constituyentes, dispuesto a estructurar relaciones sociales de otro tipo, en las que puedan ensamblarse aprendizajes, técnicas, pedagogías, discursos, sentidos, sensibilidades y espiritualidades.

La revolución avanza como hidra hecha una multitud de cabezas que saben intersecar sus agendas. Por eso la agroecología debe saber articularse y encontrarse con las agendas de otros movimientos. Más que una alianza o coalición para enfrentar “arriba” a un enemigo común, la idea es crear en los múltiples “abajos” eslabonamientos para crear común: para *hacer lo común*. La agroecología, en ese sentido, además de proveer elementos in-materiales supremamente ricos como la metodología de Campesino a Campesino y sus experiencias pedagógicas de formación del campesinado agroecológico, tiene para aportar una enorme contribución material, para sustraer los alimentos, fibras y otros bienes no alimentarios, de las lógicas del capital. La comida es fundamental para cualquier proceso insurreccional, pero también lo son las demás luchas que libran los pueblos. Estoy imaginando una red expansiva de encuentros entre el bloque histórico de lucha esbozado, y movimientos de trabajadores precarizados en la ciudad, luchas feministas populares, refugiados ambientales, pueblos afectados por el extractivismo en sus territorios, y muchos otros movimientos que luchan por la justicia de clase, la despatriarcalización, la desracialización y la justicia ambiental.

Esta imbricación insurreccional que teje desde el horizonte de la suficiencia, que regenera ámbitos de lo común, que ejerce el poder interior de la multitud, y que desindustrializa arte-sana-lizando en colectividad, requiere, no solo los elementos materiales mencionados, sino una lucha en el terreno cultural. Como aseguraba Gramsci con su tesis de las revoluciones pasivas, se requiere efectuar una proliferación de múltiples batallas cuyo propósito sea cambiar el sentido común sobre la agricultura y la alimentación, y arrebatarse así su hegemonía a la burguesía y a la metafísica occidental. La lucha por la hegemonía, en este sentido, no puede prescindir de la estética, de la espiritualidad, del lenguaje, de la

poesía, de la música, del mural. La idea es crear respuestas ingeniosas, creativas y subversivas en la esfera cultural, de modo que se vayan creando ecologías deseantes, y atmósferas de espacios alegres y festivos para que los pueblos sepan reencontrarse con aquello que pueden hacer y ponerlo a fluir en comunidad. §





4.

**Sin revolución
agraria no hay
reverdecimiento
del mundo**

Nuestro análisis político de la agroecología tiene el propósito de abonar al pensamiento sobre las transformaciones civilizatorias. En particular, el proyecto intitulado en este libro *multitudes agroecológicas* es una propuesta concreta ante la actual crisis sistémica cuyos efectos sociales, ambientales, políticos y económicos están aún por conocerse. Nuestra civilización moderna, presuntuosa y optimista de su despliegue tecnológico, no ha dimensionado la magnitud a lo que nos estamos enfrentando. El informe publicado en 2021 por el Panel Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático (IPCC), asegura que el ritmo de calentamiento planetario es tal que no hay precedentes de un proceso similar en al menos los últimos dos mil años, y asegura que si las emisiones de gases con efecto invernadero siguen creciendo al mismo ritmo que hasta ahora, a finales de este siglo se llegaría al fatal incremento de 3.2 grados centígrados (Arias *et al.*, 2021). Se trata de una cifra alarmante, pero que todavía no le dice nada a las mayorías, en buena medida debido a que la gobernanza imperial ha vendido la idea de que es posible que el nivel de calentamiento se quede por debajo de los dos grados si emprendemos una supuesta descarbonización del capitalismo y una electrificación de toda la matriz energética. Una promesa técnica imposible de cumplir.



Nuestra civilización industrial se edificó sobre la base de combustibles fósiles no renovables, los cuales permitieron que esta enorme, contaminante y térmica sociedad capitalista emergiera. Por eso es una mentira asegurar que se puede sostener a esa misma civilización industrial en crecimiento perpetuo tomando como base las fuentes renovables. Debe comprenderse que, como asegura Luca Ferrari (2021), el capitalismo globalizado se basa en complejas cadenas de suministro que atraviesan el mundo de lado a lado gracias a los derivados del petróleo. Pero no existe ninguna alternativa viable a la transportación pesada y marítima basada en diésel.¹⁸ Asimismo, como continúa este geólogo (Ferrari, 2021, párrs. 11-13): “[toda] la infraestructura para aprovechamiento de las fuentes renovables depende de los combustibles fósiles: desde el concreto y el acero de una torre eólica, la minería de minerales estratégicos para los paneles solares, los aerogeneradores y las baterías; los materiales plásticos incluidos en miles de productos. Nada de esto sería posible sin el petróleo y el carbón. Además, por su intermitencia y baja concentración, los sistemas eólico y solar necesitan de 50 a 70 veces más espacio que los combustibles fósiles para obtener la misma cantidad de energía”. En otras palabras: cualquier falsa solución basada en fuentes renovables centralizadas y monopolizadas nos lleva, invariablemente, a más consumo de fuentes fósiles que calientan más la atmósfera, y que

-
18. El hidrógeno verde se presenta como una solución para el transporte pesado terrestre y marítimo, la maquinaria agrícola, y como herramienta tecnológica para suplir la energía que no puede electrificarse. El problema es que el hidrógeno es un vector, no una fuente en sí misma, lo que significa que requiere de una transformación —electrólisis y licuado— que deriva en una pérdida energética de alrededor del 70 por ciento. En otras palabras: es muy poco eficiente, pues requiere de mucha energía para producir poca energía. Tan demandante de energía “verde” es que se requeriría hacer crecer ocho veces la generación renovable del planeta entero solo para energizar su transformación y almacenamiento. Esto, por supuesto, es imposible de realizar por la limitación de espacio y la falta de disponibilidad de materias primas, y también indeseable por la abundancia de agua que necesitaría y la contaminación que esta locura generaría. Los detalles de estas estimaciones pueden consultarse en Prieto (2021).

además estimulan más extracción de minerales como el litio, cobre, cobalto, níquel, zinc, cadmio y tierras raras, y generan mayor acaparamiento de tierras.

Para quedarse en los 1.5 grados se requieren reducciones rápidas, sostenidas y a gran escala, cosa que no ocurrirá, dado que el problema no son las fuentes fósiles, sino el capitalismo en sí mismo y su régimen industrial, su adicción energética y su megalomanía de pretender seguir creciendo de manera infinita en un planeta finito. Si no empuñamos una lucha distinta a la que nos vende el sistema, nos esperan los peores pronósticos, como ya se ha hecho costumbre desde que se publicó el primer informe del IPCC, lo que nos obliga a volver a la cifra alarmante de los 3.2 grados y el anuncio sobre la probable inhabilitabilidad del planeta en el año 2050. Aún no nos hemos hecho una idea de lo que este calentamiento catastrófico significaría en términos de olas de calor extremo, precipitaciones intensas, sequías profundas, ciclones tropicales devastadores, elevación del nivel de los océanos, pérdida irreversible de diversidad biológica, inhabilitabilidad de vastas regiones, nuevas enfermedades y una afectación dramática de la disponibilidad de alimentos, en donde los empobrecidos modernos serán los más afectados (Arias *et al.*, 2021). Ya hemos entrado en una época que he llamado en otro trabajo *la era de la supervivencia* (Giraldo, 2014), pero todavía no hemos reparado en ello, y en cambio seguimos viviendo como si los aerogeneradores eólicos, los paneles fotovoltaicos, el hidrógeno verde, los carros eléctricos o la geoingeniería a gran escala, pudieran salvarnos de los caprichos del capitalismo globalizado. No hay ninguna solución viable para descarbonizar el capitalismo. El capitalismo ecocida es lo que es y no puede enmendarse a sí mismo.

Quiero ser enfático en que no puede haber una salida factible de este atolladero infernal si no iniciamos una transición civilizatoria basada en la energía derivada de la fotosíntesis. Por eso el gran proyecto del siglo XXI tiene que ser un cambio profundo de una civilización basada en la industria impulsada por la energía fósil, a otra civilización sustentada en la transformación de la ra-

diación solar en biomasa. La reverdización del mundo es la única alternativa posible a la crisis ambiental y la única forma viable de adaptación profunda a los efectos del cambio climático. Y ello no se logrará con el mismo régimen industrial que nos trajo a esta locura, que amenaza nuestra supervivencia y la de muchos de los demás seres de la Tierra, sino con otra afectividad ambiental que nutra y alimente a la vida a través de la transformación de la energía del sol en materia orgánica. Como dice Enrique Leff (2004), de lo que se trata es de reconstituir el orden de la biosfera incrementando las fuentes creativas de la naturaleza. Nuestro designio no es necesariamente el incremento entrópico que hace imposible la vida como hoy la conocemos. Tenemos la posibilidad de crear mundos difíciles de imaginar para el habitante urbano moderno, pero que han sido realidad para los pueblos que, como describimos en la sección anterior, han sabido habitar conforme a las condiciones ecológicas de nuestro majestuoso planeta vivo. Este empeño político radical no será posible con los parches de las geopolíticas del desarrollo sostenible ni el capitalismo verde, sino con una apuesta profunda de cambio civilizatorio en el que tendremos que reaprender a habitar amorosamente una tierra que hoy ocupamos violentamente con los artefactos monstruosos de la hipertrofia tecnológica que amenazan con volverse en nuestro sino.

Es en este orden de ideas donde es necesario subrayar que la urgente transición civilizatoria de la que hablamos no puede prescindir de las *multitudes agroecológicas*. No solo porque permite hacer una transformación de la matriz energética actual impulsada en energías fósiles por un entramado energético de base orgánica, sustentado en plantas e interacciones ecológicas mediante la creación de jardines agroforestales. También porque en un contexto cada vez más difícil para la consecución de salarios, el proyecto agroecológico buscará la creación de espacios comunes locales, y de pequeña escala, en los que circulen bienes rur-urbanos basados en la suficiencia y la donación. Además, porque en un escenario irreversible de cambio climático y descenso de la disponibilidad energética, la única manera viable de alimen-

tar a los seres humanos será a través de la agroecología, y especialmente, de la agroforestería. Menos evidente pero no menos importante, porque sus procesos sociales ponen el acento en la autonomía como base de la desindustrialización. Con un esfuerzo de tal tipo, como hemos visto hasta acá, es posible recuperar las capacidades de habitabilidad autónoma de los pueblos, hacer circular valores de uso recomunalizantes; mientras recuperan su creatividad y habilidad de usar los recursos disponibles, revitalizan sus riquezas relacionales, la potencia para actuar juntos, su capacidad de crear nuevos conocimientos, de experimentar y de fomentar inteligencias ampliamente distribuidas. Y por último, porque la agroecología nos pone a tono con una afectividad ambiental capaz de generar las transformaciones ontológicas, éticas, epistémicas y estéticas que están en el corazón de la gravísima crisis de nuestro tiempo.

Se trata de una alternativa completamente distinta a la promocionada por el capitalismo verde. Una propuesta en la que la base energética de mayor intensidad tendrá que ser la fotosíntesis de las plantas verdes, lo que significa, a la postre, un drástico descenso del consumo energético. Una civilización que no prescinde de fuentes renovables para alimentar la autonomía de las viviendas, pero que lo hace de manera descentralizada, artesanal y apenas como complemento de la energía que se transforma por la biodiversidad y la creatividad de la vida en forma de alimentos, madera, fibras, y de su aprovechamiento de acuerdo con la inmensa creatividad cultural. Pensamos en otra manera de habitar, suave en tecnologías, pero intensiva en los saberes y prácticas de la diversidad biocultural y en la creatividad de los pueblos. Una civilización que ya tiene sus primeros ensayos en las ciudades y barrios en transición, los municipios pospetróleo, los ecobarrios, pero también en toda la constelación de experiencias descritas en el apartado anterior.

Lo que sostenemos en este capítulo es que esta iniciativa no puede hacerse sin la lucha por la tierra y el territorio. Tenemos que desalambrar la tierra para poder verdearla de manera amo-

rosa. En un contexto cada vez más difícil para la consecución de salarios y aumento del costo de alimentos y energía, la lucha de clases girará en torno la generación de común, la construcción de comunidad y la conquista de autonomía. Pero esta lucha solo puede darse sobre la base de un territorio. Por eso la tierra y la agricultura recobrarán la importancia que habían tenido en el largo conflicto de clases librado por los pueblos durante tantos siglos. Los empresarios lo saben bien, y por eso no debe extrañarnos que hoy Bill Gates sea la persona con la mayor cantidad de tierras agrícolas en Estados Unidos.¹⁹ Y es que la tierra es fundamental para el capitalismo porque permite controlar lo mismo el suelo para la agricultura, que el agua, el subsuelo para los minerales, el aire y la biodiversidad, mientras que para los pueblos lo es porque significa el sustento sin el cual se hará más difícil la supervivencia. Cierto: hoy vivimos en un aletargamiento de la lucha de clases. No tienen ni el ritmo ni la intensidad que tuvieron en los dos últimos siglos. Pero es una situación que, sospecho, está por cambiar. Lo importante es entender que las formas de las luchas de clases surgirán transformadas en una proliferación de antagonismos que buscarán arrebatar la hegemonía en lugares muy diversos, quizá menos centradas en el control de los aparatos estatales, y más en la multiplicación de esfuerzos singulares, en donde los pueblos intentarán ya no cambiar el mundo, sino hacerse uno nuevo en sus territorios de vida.

Por eso la importancia de detenernos en el tema de la tierra. Quisiera, no obstante, hacer antes un comentario sobre la posibilidad de verdear nuestra casa común a través de la agroecología. ¿Será eso posible? ¿Acaso los seres humanos no somos en sí mismos devastadores de los ecosistemas? ¿No se ha demostrado lo suficiente que somos un obstáculo para la vida en la tierra? Creo relevante emprender una revisión de aquel relato según el

.....

19. La incursión de este multimillonario al régimen alimentario corporativo no es una excentricidad. El presidente de Liberty Media, el fundador de CNN y el hombre más rico del mundo, el director ejecutivo de Amazon, Jeff Bezos, son los mayores terratenientes en ese país.

cual los seres humanos somos inevitablemente devastadores. Si no impugnamos esta creencia, seguiremos siendo presas del nihilismo apocalíptico que traza la autoextinción como el ineludible destino de todos.

Los bosques y los jardineros agroforestales

Existe una narrativa dominante que pone a los seres humanos como irremediables destructores. Para este tipo de historia ambiental todas las sociedades humanas han tenido que arrasar sus espacios naturales para lograr reproducirse. Este discurso sostiene que la diferencia con nuestro tiempo, es que la extensión y la velocidad de destrucción nunca rebasó la capacidad regenerativa del planeta, y que, por tanto, la reproducción humana pudo continuar sin mayores obstáculos. El relato sigue una noción de paraísos prístinos a los que llegan los humanos para devastarlos con su armadura técnica. Quienes siguen este orden discursivo coinciden en señalar la aceleración de la destrucción planetaria durante la invención de la agricultura. En su criterio, los seres humanos, a partir del periodo neolítico, comenzamos a descomponer las relaciones ecológicas de manera dramática y a alejarnos de los ciclos que regulan el equilibrio ecosistémico. Fue gracias a la revolución agrícola que se multiplica la población, nos convertimos en sedentarios y se crean las ciudades, evidencia de cómo los seres humanos incrementamos, desde entonces, el proceso de sometimiento de una naturaleza virgen para ponerla a nuestro servicio.

El problema de este discurso es que, además de construir una representación lineal de la historia, narra la historia a través de los lentes de nuestro presente. Imagina que todas las comunidades humanas han sido ecodidas como la actual, y toma esa certeza como punto de partida para escribir una historiografía



ambiental. También en los últimos años ha emergido otro discurso completamente opuesto que sigue la imagen roussoniana del buen salvaje verde. Esta otra narrativa sigue la afirmación según la cual, hasta antes de los procesos de la colonización europea, los habitantes originarios habían vivido en perfecta armonía con la naturaleza. Herederos de esta tradición, aun hoy los pueblos indígenas cultivan una espiritualidad telúrica de respeto con todos los seres vivos. Pero esta última versión es igual de problemática por ser ahistórica, por hacer del pasado un refugio idílico que esencializa a unas comunidades imaginarias, a las que se adjudica ser depositarias de un mítico pasado ancestral, y por ello encargadas de empuñar la responsabilidad de convertirse en las verdaderas salvadoras del planeta frente a las amenazas de la modernidad capitalista. Las cosas, sin embargo, son más complejas de lo que aseguran ambos relatos. Los seres humanos no somos ni ecodidas incorregibles ni existen pueblos que hayan permanecido en una situación estática de armonía ancestral. Cada pueblo, cada comunidad, cada territorio y cada cultura han tenido que crear condiciones específicas para aprender a habitar en las tramas vitales en cada momento histórico según sus recursos a mano.

En esta sección quiero concentrarme en problematizar el primer relato. En específico, aquella afirmación de que los pueblos con la invención de la agricultura iniciaron la larga odisea suicida a la cual nos enfrentamos. El error de una historiografía de tal tipo puede explicarse al menos por tres motivos. El primero, porque no es agroecológica. Construye una historia tomando como base heurística la agricultura de monocultivo. Una vez que toma esta manera de sembrar como referencia, es comprensible que considere a la agricultura como la causante de la desarticulación de las cadenas tróficas, pues supuestamente los agricultores, al seleccionar las especies más beneficiosas para su sustento, terminaron por afectar toda asociación vegetal y a considerar las plantas inútiles como malezas y a los insectos como plaga. Esa, en efecto, es la historia de la agricultura comercial capitalista, pero no la de las Agri-Culturas milenarias, como tan bien se ha esforzado por describir la ciencia agroecológica. El segundo factor que



explica por qué se sigue tomando como cierta la narrativa del periodo neolítico como origen de la “fragilidad ambiental de la cultura” (Ángel-Maya, 1995), puede encontrarse en el hecho de que las fuentes de donde se toman esos datos suelen provenir de imaginarios eurocéntricos. Como explican Ford y Nigh (2016), para el pensamiento europeo la agricultura equivale a campos surcados y pastizales sin árboles: un sinónimo de terrenos rectangulares y arables. El pensamiento eurocéntrico tomado de molde para evaluar a todos los pueblos, no puede concebir a agricultura y bosques como perfectamente compatibles, ni el uso del fuego como no destructivo. Y tercero, porque este discurso omite la enorme cantidad de información científica que ha surgido en los últimos años, la que demuestra con datos arqueológicos, antropológicos, paleoecológicos, climatológicos y edafológicos, que no existen en realidad selvas tropicales prístinas; que no hay eso de bosques intocados por la mano de mujeres y hombres. Al contrario: muchas de las selvas del mundo son una creación humana, y esa creación, en gran medida, se le debe a la agricultura.

Asimismo, existe evidencia de varios otros cambios en el planeta realizados por los seres humanos que han devenido en el incremento de la diversidad del planeta. Muchas agroecologías históricas del Paleártico, África Subsahariana, América del Norte, Indomalaya y Australasia han creados ambientes antrópicos que en lugar de destruir han enriquecido los nichos ecológicos. En todo el orbe existen muestras de la relación benéfica de la agricultura para los ecosistemas. Entre ellas pueden contarse la desviación o transformación del cauce de ríos, lagos, humedales y áreas costeras, para obtener agua para prácticas de agricultura, acuicultura, pesca o uso doméstico, lo cual ha dado origen a nichos ecológicos para diversas especies. La creación de suelos antropogénicos mejorados mediante el depósito de sedimentos o el incremento de la microbiota del suelo. La introducción de nuevas especies, cambios en la distribución y abundancia de la diversidad biológica, y la generación de oasis en áreas desérticas (Rivera y Fargher, 2021). Los seres humanos no caímos de un paracaídas en un paraíso prístino. Hemos sido parte de la coevolución del



planeta. Esto significa que la mayoría de los paisajes son palimpsestos formados por la actividad humana a lo largo de múltiples milenios (Ellis *et al.*, 2013; Boivin *et al.*, 2016). Por supuesto, no siempre nuestra intervención ha sido satisfactoria. Podrían enumerarse los errores culturales que han devenido en la extinción de especies, deforestación y la erosión de áreas habitadas. Aun así, lo importante es saber que también nuestra especie, a lo largo del curso de la historia, ha ayudado a enriquecer la vida en la biosfera desde hace al menos 45 mil años, y que en los últimos diez mil gran parte de ese efecto benéfico es obra del arte de la agricultura.

Para fines de nuestra exposición voy a enfocarme en los bosques antrópicos “sembrados” a través de la labor agrícola. Como hemos venido señalando, existe evidencia de que los bosques y selvas del mundo no existían “antes que los humanos”, sino que han sido habitados y modificados durante milenios (Roberts *et al.*, 2017), e incluso plantados por jardineros agroforestales. Esto ha sido posible por diversos factores, pero ante todo por el conocimiento humano de la sucesión ecológica. Como mencionamos en el capítulo anterior, este proceso inicia cuando se abren claros para realizar labores agrícolas o para extraer leña o madera. Los claros permiten la entrada de la luz solar directamente al suelo, lo que hace que mejore la temperatura para el rebrote de nuevas plantas que proveen sombra, enriquecen el suelo y atraen animales dispersores de semillas, y de ese modo mejoran las condiciones para que se establezcan especies tardías. Poco a poco se va generando una secuencia de cambios de vegetación, hasta que el bosque se va convirtiendo en un bosque maduro. Pero no es un proceso regenerativo que ocurra solo. Para dirigir la trayectoria sucesional, los jardineros agroforestales seleccionan especies clave que permiten la diversificación de acahuales y bosques con plantas que son útiles a las comunidades (Herrera *et al.*, 2019).

La Amazonía es el caso más impresionante de selvas antrópicas habitadas a través de una sucesión ecológica como la descrita. Aunque los bosques amazónicos tropicales aparenten ser vírge-

nes, existe hoy consenso entre la comunidad científica de que en realidad se trata de una selva domesticada por pueblos que han alterado la distribución o densidad de las plantas. Hace cinco mil años varias familias lingüísticas se expandieron de forma amplia por la selva y la transformaron con especies cada vez más diversificadas de plantas domésticas. Esa población fue creciendo mientras modificaba la selva. Y no eran pocos los jardineros agroforestales amazónicos. Se estima que existían ocho millones de personas habitando la selva amazónica cuando inició la invasión española y portuguesa. De manera que el llamado pulmón del mundo no es un bosque tropical prístino; es un jardín agroforestal en el que las cerca de doce mil especies de árboles hoy identificados, coexistieron con aldeas, chacras de policultivos, huertos y suelos antropogénicos, en un riquísimo mosaico biocultural (Clement *et al.*, 2015). En otras palabras: el paisaje amazónico se creó culturalmente mediante un sistema de agroecología itinerante en donde al menos 83 plantas domesticadas se sembraban, y se siguen sembrando, en un bosque de dosel cerrado enriquecido con palmeras y muchos otros arbustos y árboles útiles para los pobladores locales (Iriarte *et al.*, 2020).

Otro caso similar es el de la selva de lo que hoy se conoce como el Petén guatemalteco, la selva Lacandona y la selva baja de Yucatán, en Mesoamérica. Estas selvas son una creación de jardineros agroforestales mayas. Hace diez mil años, cuando los primeros pobladores llegaron a esta región del planeta, lo que encontraron no fue la selva húmeda tropical que es hoy en día, sino una región árida de clima seco y templado (Haug *et al.*, 2003). Gracias a un incremento de la precipitación pluvial, al profundo conocimiento del manejo del fuego, la sucesión de los bosques y la domesticación del maíz, fue posible crear, ocho mil años atrás, el sofisticado sistema milpa, por medio del cual se plantó una selva de inmensa diversidad. La milpa maya es un modo de policultivo centrado en el maíz, en donde se práctica una rotación de cultivos en un manejo sucesional con arbustos y árboles en ciclos de 16 a 30 años. Coexiste con el aprovechamiento de veinte árboles dominantes, fauna silvestre y la menipolicultura. Las etapas ar-



bóreas sucesivas, además de ofrecer plantas útiles a las personas, favorecen la polinización, la dispersión de semillas y la creación de hábitats para una gran gama de biodiversidad. Al final, el jardín forestal maya es un mosaico complejo de tierras boscosas en distintos niveles de desarrollo entreveradas con áreas de policultivo, que dio el sustrato energético a la extraordinaria civilización maya (Ford y Nigh, 2016).

Existen más casos de jardines agroforestales. Como ejemplos, se ha demostrado que en las selvas del África Central, como Camerún, sur de Nigeria, Gabón y norte del Congo, la composición actual del bosque, dominado por especies arbóreas exigentes en luz, se debe al influjo de la agricultura itinerante, la cual inició hace unos 2200 años (Biwolé *et al.*, 2015; Neumann *et al.*, 2012). También en Burkina Faso hace cuatro mil años se creó un paisaje cultural gracias a un sistema agroforestal itinerante con árboles frutales intercalados con campos de cultivo y largos periodos de barbecho (Höhn y Neumann, 2012). En India y Sri Lanka existen suficientes pruebas arqueológicas de que, cuatro milenios atrás, la arboricultura itinerante, especialmente de árboles frutales, tanto en el valle del Ganges como en la meseta del Decán, se desarrolló en llanuras semiáridas en un proceso que modificó de manera positiva la ecología del lugar (Kingwell-Banham y Fuller, 2012). En Kirguistán, Asia Central, es probable que los bosques de nogal se hallan repoblado desde hace mil años por el pastoreo de ganado bajo el dosel de los árboles (Beer *et al.*, 2008). En las islas polinesias la introducción de un árbol comestible endémico de Nueva Zelanda hace 600 años, permitió el desarrollo de la agrosilvicultura y la agroforestería, lo cual fomentó la presencia de especies clave y modificó favorablemente el paisaje, en un entorno difícil para las prácticas de cultivo (Maxwell *et al.*, 2016). En la costa occidental del Ecuador existió entre el año 400 y el 1430 un extenso sistema agroforestal que combinaba plantas anuales domesticadas, cultivos de árboles perennes y árboles útiles (Stahl y Pearsall, 2012). Asimismo, hay pruebas de paisajes culturales de carácter agroforestal en Australia, Borneo y Nueva Guinea (Barton y Denham, 2018; Hunt y Premathilake, 2012), y en Papúa Nueva Guinea (Ken-

nedy, 2012), por nombrar solo algunos ejemplos que la literatura científica ha documentado sobre bosques tropicales antrópicos.

Estas transformaciones hechas gracias a los sistemas agroforestales y silvopastoriles propiciaron una intensa complejidad ambiental. Asimismo, las investigaciones de las dos últimas décadas han logrado penetrar el dosel y revelar escalas de asentamientos humanos impresionantes al interior de los bosques tropicales de la Amazonía, el sudeste asiático y Mesoamérica, en donde poblaciones numerosas vivían sin depredar los territorios habitados (Roberts *et al.*, 2017). Por supuesto, como mencionamos, no podemos caer en la narrativa roussoniana del buen salvaje verde. Este cuerpo de estudios también ha documentado cómo los agricultores bantúes que se dispersaron en las selvas tropicales de África occidental y central hace 2500 años provocaron una grave erosión y fragmentación de los bosques en África oriental y central (Bayon *et al.*, 2012); o cómo en algunas islas de la Polinesia se dieron extinciones de aves tras el poblamiento humano de hace tres mil años (Steadman, 2006). Aun reconociendo que la intervención de la agricultura no siempre ha sido compatible con las selvas y bosques, para fines de nuestro argumento es importante comprender que los pueblos han ayudado a componer relaciones ecosistémicas altamente complejas mediante la agroforestería y que las evidencias científicas de ello son considerables.

No traigo a cuenta esta información para extraer del pasado un modelo de la sociedad futura ni como artilugio idílico para justificar utopías bucólicas. Lo hago para insistir en que lo humano no es un estorbo para la reproducción de la vida en la Tierra. El mito del ecocida incorregible tiene un efecto psicológico nocivo sobre nuestra imaginación política, pues nos lleva a creer que no hay alternativas viables que nos encaucen a un camino distinto al de la devastación planetaria. Al contrario de esa creencia, en la larga historia de nuestra estancia terrestre hemos creado, en distintos momentos y en lugares diversos, la capacidad cultural de incrementar la creatividad del entramado vital transformando la radiación solar en biomasa. La información arqueológica de las

últimas décadas nos cuenta que no ha existido un solo camino progresivo hasta el presente, sino múltiples historias que cuentan cómo varios pueblos supieron gatillar su creatividad cultural para adaptarse a las circunstancias cambiantes del lugar habitado, mediante la creación de jardines agroforestales y muchas otras prácticas que hicieron florecer la vida en la Tierra como hoy la conocemos.

A mi juicio, lo más importante de estos nuevos hallazgos históricos, para nuestro presente y futuro, es la enseñanza de que una transformación civilizatoria como la requerida no significa “conservar” de manera pasiva “la naturaleza” como si fuéramos eyectados a un jardín prístino —una creencia arraigada en el mito de origen hebreo del génesis bíblico—. Al contrario: se trata de transformar y alimentar de forma activa los ecosistemas para que la reproducción de la vida se dinamice. Crear y recrear saberes ambientales localizados capaces de trabajar con las fuerzas vitales, en un bucle poiético de vida que cree más vida. Lo que requiere el actual estado planetario no es la búsqueda de más desarrollo ni de más crecimiento, sino reverdecer la biosfera tomando como nutrimento la radiación solar y las plantas como medio, mientras tejemos organizaciones sociales más equitativas. En vez de seguir empecinados con la industrialización, la maximización de la productividad a gran escala, la urbanización y la tecnologización, la apuesta para las décadas venideras no puede ser otra que la de armonizarnos con los ciclos, vivir bien entre nosotros y con los otros, crear comunitariedad, arte-sana-lizar y tejer suficiencia a partir de la multirreciprocidad, y todo este proceso no puede hacerse de manera distinta a la de tomar como fuente energética al sol y la fotosíntesis de las plantas verdes. Este proyecto civilizatorio muy otro tendrá que hacerse de la mano de las *multitudes agroecológicas*, como defendemos en este libro, lo que implica transformar el diseño del mundo sustentado en la ontología moderna, por otro en donde aprendamos a habitar *en* los ecosistemas, alimentando la vida, en lugar de seguir impulsando una civilización que se construye de manera separada del orden biótico.

Debemos recordar que el modelo del paisaje capitalista —al menos el modelo imaginario— es dicotómico: hay unas tierras usadas para el desarrollo económico y otras destinadas para la protección de la naturaleza; un modelo mental que tiene sus raíces en la escisión de sociedad y naturaleza propia de la ontología moderna. De acuerdo a este modo metafísico de comprender lo que “hay” en el mundo, existen dos clases de cosas: las culturales y las naturales; los seres humanos y además *la* naturaleza. Corresponde a un pensamiento cartesiano que se traduce en la manera como distribuimos la tierra: lo cultural debe ocupar un espacio, los hábitats naturales deben ocupar otro; no deben entremezclarse. Así, se diseña el mundo de la modernidad, con áreas disponibles para el progreso económico, y áreas cada vez más pequeñas destinadas a la preservación de supuestos ecosistemas vírgenes. Esto es lo que se ha denominado la visión dualista del progreso económico: zonas de sacrificio para el desarrollo humano, por un lado, y algunas limitadas zonas protegidas estratégicas, por el otro, para resguardarlas de la incómoda especie humana. La figura de las áreas naturales protegidas es el instrumento jurídico político por antonomasia de esta manera escindida de comprender el mundo.

Lo que me interesa resaltar es que en este modelo dicotómico, la agricultura se encuentra en el espacio de “lo cultural”, mientras que las áreas adyacentes de bosque en el “natural”: un diseño ontológico que contrasta con las civilizaciones agroforestales antes descritas. El problema ecológico de este modelo de paisaje es que, como lo ha demostrado la ciencia ecológica y sintetizado bien Ivett Perfecto, John Vandermmmer y Angus Wright (2009), no existe posibilidad de evitar la extinción de la biodiversidad en bosques cercados. Y ello se debe al fenómeno de la migración de especies, y a lo que en la ecología se denomina “metapoblaciones”, que no son sino subpoblaciones en un contexto de poblaciones más amplias. Como aseguran estos ecólogos, es bien aceptado que cuando las subpoblaciones de especies están aisladas unas de otras mediante fragmentos de hábitats naturales y sin posibilidad de migrar entre parches, acaban por sufrir extinciones locales. En

otras palabras: las distintas especies no se mantienen estáticas en un solo lugar, y cuando se les obliga a ello, termina generándose el efecto de la muerte de todos los individuos de un grupo en una zona determinada. Los grupos deben migrar, y de hecho, lo que impide que las extinciones locales se conviertan en globales —la extinción de la propia especie— es la migración de grupos entre parches de hábitat natural. Esto explica por qué aquel modelo dicotómico de los “archipiélagos de la conservación” inmersos en “océanos de la devastación” es tan estéril para preservar la biodiversidad, dado que la matriz actual dominada por el agronegocio y sus agrotóxicos impide la migración de grupos de poblaciones entre los distintos fragmentos de bosque (Perfecto *et al.*, 2009).

Siguiendo a estos mismos autores, un cambio de enfoque para cuidar y alimentar la biodiversidad debe considerar el paisaje en su conjunto, en el que parches de bosques estén integrados a una matriz agroecológica que permita hospedar la biodiversidad y servir de puente entre áreas destinadas a la conservación. Esto ocurre, según sostienen, porque una matriz agroecológica biodiversa, como ha sido demostrado en cafetales y cacao bajo sombra, permite, por un lado, ser reservorio de una enorme biodiversidad asociada, y, por el otro, porque la probabilidad de que un organismo se desplace entre un parche a otro, depende de la naturaleza del área que debe recorrer. En efecto, aunque una especie no pueda persistir en un sistema agroecológico a perpetuidad, una matriz diversa permite la fácil migración de una parcela a otra, lo que es fundamental para mantener la dinámica de la metapoblación (Perfecto *et al.*, 2009).

Con el sustento de esta explicación ecológica, ya podemos dar un paso más en nuestra argumentación. La clave para preservar la biodiversidad —en un contexto de extinción masiva— es la migración de especies, y ello está determinado de manera principal por el tipo de agroecosistema que exista en la matriz. Por eso, en términos ecológicos, no puede existir conservación de la biodiversidad sin *multitudes agroecológicas*. Es más, la idea es pasar del enfoque de la “conservación” a la “alimentación” de la

biodiversidad. De ahí la inevitabilidad de los jardines agroforestales y otros sistemas agroecológicos, no solo en áreas rurales sino urbanas. En el modelo dualista las actuales urbes funcionan como “zonas de la cultura” separadas de las “zonas de la naturaleza” y no como mosaicos de paisajes verdes inmersos en matrices agroecológicas que sirvan de corredor a las distintas especies. Pensamos en una civilización compuesta de jardines agroforestales lo mismo en el campo que en la ciudad, cuyo fin sea alimentar a los pueblos, crear economías lugarizadas basadas en el horizonte de la suficiencia, con desplazamientos de corto recorrido, y compuesta de “consumos” que sostengan la vida, en vez de depreñar los ciclos que la hacen posible.

La importancia de la agroecología en esta otra civilización a la que debemos avanzar no es menor. Debemos recordar, por una parte, que casi un tercio de las emisiones globales que producen cambio climático se le responsabilizan al actual sistema agroalimentario dominado por las corporaciones (Tubiello *et al.*, 2021); y que, por la otra, frenar la extinción masiva de la biodiversidad, como lo muestra la ciencia ecológica, en buena medida depende del tipo de agricultura que se practique. Asimismo, dado que es imposible seguir sosteniendo una civilización fosilista, y que las energías renovables corporativas solo profundizan el problema, no hay otra opción que emprender la transformación de una sociedad industrializada a una multitud de comunidades que alimentan la reproducción de la vida gracias a la energía solar transformada por las plantas verdes.

Esto significa construir paisajes donde los seres humanos actuemos de manera mutuamente enriquecedora con otras especies, como lo hicieron aquellos ancestros que fueron capaces de sembrar bosques antrópicos, según revelan los recientes estudios arqueológicos. La nueva civilización por lo que hay que luchar no es la de los asfaltos, ni la de la realidad virtual aumentada, ni la de los drones voladores que sirven de autos, sino la de una más simple, pero mucho más difícil de crear e incluso de imaginar: la de un mosaico reverdecido de comunidades que solapan, superponen

y transforman las huellas antrópicas de la modernidad capitalista; paisajes en los que pueblos verdean la tierra, deciden poner techos tecnológicos y van en una dirección que simplifica el modo de vivir, tornándolo más frugal, más convivial, más autónomo, menos suntuoso. Esto no significa “regresar” a una idílica comunidad de aldeas al modo de los jardineros agroforestales amazónicos. Es más bien crear, en las condiciones actuales, con los conocimientos científicos y el contexto climático, ecológico y demográfico de nuestro tiempo, las bases simbólicas y materiales de paisajes ecológicos, en las que la agroecología tiene mucho por aportar.

Mencionemos a la agricultura sintrópica solo como un ejemplo de los muchos tipos de sistemas agrícolas que debemos construir en esta transición civilizatoria. Esta práctica, que en realidad es una vieja composición agrícola y forestal creada por las agriculturas milenarias de los pueblos, es una manera de sembrar bosques mediante un sistema de policultivo multiestrato que imita a las zonas boscosas regeneradas sin intervención humana. En estos diseños agroforestales intencionados, se entrecruzan cultivos transitorios debajo de una alta densidad de árboles que se cuidan a través de podas. Los arreglos empiezan como huertos mientras crecen los árboles. Una vez el bosque va siguiendo el proceso de sucesión ecológica, se van modificando los patrones de siembra, convirtiéndose poco a poco en un bosque comestible altamente diversificado, cuya hojarasca abona el suelo, sigue el ciclaje de nutrientes, y, en general, entra en un circuito virtuoso de diversidad que llama más diversidad. Sembrando “un poquito de todo” el sistema se estabiliza y cumple las funciones de cualquier bosque. Al final se obtiene un bosque comestible con distintas fases de sucesión ecológica, en donde la biodiversidad se va incrementando porque pueden coexistir especies en etapas sucesionales tempranas y tardías. La agricultura hoy llamada por algunos *sintrópica* es un tipo de sistema agroforestal practicado por muchos pueblos neocampesinos y permacultores en zonas tropicales,²⁰ que rememora la riqueza biocultural de los bosques

.....

20. Entendemos que no todas las regiones tienen la vocación de convertirse en sistemas agroforestales. En lugares áridos, semidesérticos, o

antrópicos de nuestros ancestros, y que es, a mi juicio, prueba de que los embriones de una nueva civilización basada en la creatividad de las fuerzas naturales a través de la energía solar es una realidad probada y posibilista.

El problema civilizatorio en el que estamos no es técnico. De hecho, existen muchas experiencias, como las narradas en el capítulo anterior, que nos demuestran que tenemos herramientas prácticas para crear otras maneras de habitar acariciando la tierra. El obstáculo es político. Son los intereses de algunos pocos que, gestionados en la gobernanza imperial, nos impiden transicionar hacia este tipo de pluriverso compuesto de paisajes agroforestales en un contexto de agudo cambio climático. Por eso las transformaciones reales no las veremos en las reuniones internacionales ni en la partidocracia electoral, tan acostumbradas a las reformas cosméticas del capitalismo instituido. Los cambios reales y profundos tendremos que parirlos en el seno de lucha política de carácter popular. La información científica climática, arqueológica y ecológica nos da la razón.

Sin embargo, lo que no suele decirse es que una lucha por la transición civilizatoria y el poscapitalismo deberá tener, como primera etapa, una lucha masiva de clase por recuperar la tierra y el agua, de modo que podamos ponerlas en manos de multitudes que, a través de estrategias como las que hemos venido contando, se hagan *a sí mismas* cada vez más agroecológicas.

altiplanos, la agroecología y el pastoralismo tienen que adaptarse a las condiciones específicas de cada lugar. Aun así, la agroecología demuestra que pueden crearse oasis en este tipo de geografías y que es posible enriquecer los suelos, conservar el agua, modificar la composición de especies, y, en general, transformar los paisajes para atraer biodiversidad y componer relaciones ecosistémicas.

Recuperar la tierra para transformarla agroecológicamente

La reforma agraria es ineludible para hacer posible nuestra utopía ecológica. De hecho, no hay manera de adecuarnos al cambio climático y reverdecer el planeta si no se dividen las grandes haciendas y se distribuyen equitativamente, con acceso preferencial a las mujeres, para que las multitudes las transformen de manera agroecológica. Necesitamos emprender una revolución agraria popular, feminista y agroecológica, y una revolución de la tierra en las urbes, para crear nuevas urbanidades. Esto significa que en los próximos decenios deberemos reanudar el ritmo de la lucha de clases con un claro propósito: redistribuir la tierra como sostén material de esta otra civilización que tenemos que ayudar a nacer.

El debate sobre la reforma agraria fue muy activo durante el siglo xx, pero parece que se ha aletargado con el inicio del nuevo milenio. El pensamiento neoliberal quizá logró colonizar los imaginarios de los pueblos, y crear una biopolítica capaz de hacer inoperante las viejas luchas por la redistribución de la tierra. Hoy parecen una reliquia las grandes rebeliones guerrilleras de orientación maoísta que estuvieron a la orden del día durante la segunda mitad del siglo anterior. Salvo honrosas excepciones, es difícil encontrar en nuestros días un gran movimiento que logre una redistribución radical de la tierra. De manera opuesta al ímpetu de la repartición igualitaria, desde el inicio del siglo XXI, comenzaron contrarreformas agrarias de enorme calado con las que se lograron cambios importantes y emprendieron ingentes esfuerzos de concentración de tierras en los países del Sur global. Este fenómeno de acaparamiento latifundista, que ha sido estudiado asiduamente, no solo agravó la injusticia redistributiva de la propiedad rural, también ralentizó las dinámicas de acumulación de capital.

Respecto a este último aspecto, y como explica Peter Rosset (2006), una vez terminada la Segunda Guerra Mundial, se lleva-



ron a cabo decenas de reformas agrarias a lo largo y ancho del mundo. Las más radicales, como las de Japón, China, Corea del Sur y Taiwán, fueron clave en su enorme crecimiento económico. En Chile se asegura que el “éxito” económico de la dictadura de Pinochet no podría haberse logrado sin la reforma agraria previa que redistribuyó 6.4 millones de hectáreas. La correlación entre el aumento del producto interno y las reformas agrarias puede entenderse cuando se comprende que muchos de los problemas económicos de los países tienen un origen rural. Cuando se redistribuye la tierra se crean trabajos, debido a que las pequeñas parcelas utilizan más mano de obra familiar y absorben más gente en actividades remuneradas. Asimismo, unidades pequeñas suelen ser más intensivas y acaban produciendo más producto agrícola por unidad de superficie, lo que estimula la creación de mercados internos dinámicos que abastecen la industria de las zonas urbanas (Rosset, 2006). Por el contrario, cuando la población del campo se expulsa, suelen formarse tugurios en las periferias de las ciudades, sube el desempleo y la pobreza, aumenta la inseguridad, se crea la atmósfera para conflictos internos, disminuye la productividad agrícola, se contrae el mercado interno, entre muchos otros aspectos que hace que los países entren en espirales de estancamiento y bajo crecimiento económico, por hablar en términos del régimen de la escasez.

China es un ejemplo extraordinario de la importancia de la reforma agraria. Como explican Jan van der Ploeg y Jingzhong Ye (2016), la agricultura del gigante asiático está compuesta por doscientos millones de minifundios que, con apenas el 10 por ciento de la tierra cultivada, producen el 20 por ciento de los alimentos de todo el mundo. La estructura agraria china se explica por una rebelión campesina subterránea ocurrida a fines del decenio de 1970, que a la postre derrumbó la agricultura colectivizada, y dio pie a una reforma agraria que se constituyó como la más grande de toda la historia de la humanidad. La tierra, según estos autores, se dividió de manera estrictamente igualitaria según el número de miembros de la familia y de acuerdo a las diferentes calidades del suelo. Además incluyó, sin excepción, a todas las fa-

milias. Esta revolución convirtió a los trabajadores de las comunas en campesinos que generaron un incremento impresionante en la producción de alimentos —explicada por la intensificación de la mano de obra—; impidió la aparición de cinturones de miseria en las ciudades, y creó un pujante mercado interno. Así, los hogares campesinos chinos se convirtieron en una piedra angular de la economía y del inmenso proceso de industrialización del país (van der Ploeg y Ye, 2016).

Cito estos ejemplos del siglo xx para mostrar la importancia —y viabilidad— de construir un proceso económico como el de las *multitudes agroecológicas*. Sin embargo, a diferencia de la centuria pasada, las reformas agrarias ya no pueden sustentar los procesos de acumulación de capital y escalamiento industrial como los casos descritos, sino sostener y nutrir procesos de arte-sana-lización colectiva que creen fuentes de ingresos, economías solidarias y abastezcan la pequeña manufactura local. Hoy requerimos reformas agrarias radicales de carácter agroecológico que, por un lado, pongan en las manos de los sectores populares —especialmente las mujeres—, la tierra, el agua y los bosques, mientras que, por el otro, sirva para emprender transformaciones ecológicas para revederker la tierra de manera amorosa y acoplada con los ritmos y sentidos de la vida. La reforma agraria no puede ser ya la base del modelo del crecimiento sin fin, sino soporte de un cambio cualitativo en el que cambiemos los fines del crecimiento, urbanización, modernización e industrialización, por otros distintos, como la compatibilización con los ciclos de la vida, el tejido de la suficiencia y las abundancias, la creación de lo común, la autonomía territorial, la relocalización y el florecimiento de la potencia de los pueblos. Este propósito posdesarrollista, como hemos dicho, requiere de realizarse sobre la base de un territorio, y en tal sentido es imposible si no se reactiva la vigorosidad de la lucha de clases del campesinado organizado y los trabajadores rurales sin tierra, en conjunción con sectores urbanos populares y marginalizados que busquen emprender una migración urbano-rural.

Aunque no hay una única forma de emprender una revolución agraria, las pocas transformaciones en la distribución de la tierra de los años recientes dan una pista de cómo podrían llevarse a cabo reformas radicales desde abajo. La clave son las ocupaciones que han presionado a los Estados a la titularización de la tierra. Como ejemplos tenemos a Brasil, que entre 1996 y 2006 incrementó el número de pequeñas parcelas en unas 400 mil unidades debido a las ocupaciones colectivas del MST y otros procesos similares (van der Ploeg y Ye, 2016). Otro ejemplo es Zimbabue, país que, tras su independencia y la presión por las ocupaciones masivas de tierras que le siguieron, logró repartir alrededor de 13 millones de hectáreas de tierra a más de 240 mil familias (Moyo, 2011). En México tenemos a Chiapas, en donde la revolución zapatista de 1994 impulsó un proceso masivo de ocupaciones de fincas lo cual hizo que 300 mil familias —alrededor de un millón de personas— consiguieran la titularidad de ocho millones de hectáreas (Núñez *et al.*, 2013). Es cierto que han existido otros procesos dirigidos por el Estado, como el de Cuba que en 2008 y 2021 entregó 1.9 millones de hectáreas de tierras ociosas de las empresas estatales a campesinos mediante la figura de “usufructuarios (Vásquez *et al.*, 2017), o el de Venezuela, que logró recuperar seis millones de hectáreas que se distribuyeron entre 117 mil personas. Sin embargo, estos dos últimos ejemplos han sido la excepción, y en el caso venezolano la redistribución no se tradujo en aumento de la superficie cultivada pues coincidió con una política económica enfocada en la obtención de rentas petroleras (Purcell, 2017). Como discutiremos con detalle en el próximo capítulo, el problema del Estado es su condición actual de pérdida de soberanía, y debemos pensar en reformas agrarias producidas desde abajo a través de procesos insurreccionales. Esto no significa ignorar la institucionalidad, pero sí entender que los procesos de cambios se conquistan abajo, en el seno de la lucha social.

Por ahora en lo que quiero insistir es en que la reforma agraria, feminista y agroecológica tiene el inmenso potencial de ofrecer las condiciones materiales y objetivas —como señalarían los marxistas— para nutrir un proceso multitudinario de transfor-

maciones civilizatorias, al crear las bases para la vida autónoma de los sin empleo del siglo *xxi*, adecuarse el declive energético y el cambio climático, e hilvanar medios para sacar a los alimentos y otros bienes agrícolas de la esfera del capital. La reforma agraria es el paso clave para transicionar a otros modelos; escapar, como los cimarrones, de las vías del colapso, de la degradación de Madre Tierra, de la miseria modernizada, y entrar en un bucle virtuoso posdesarrollista de reverdecimiento de la casa común, aumento de la potencia interior de los pueblos y emergencia masiva de la revitalización de los ámbitos de comunidad. Sin una reforma agraria será imposible aliviar a las megalópolis inviables y parasitarias de la ruralidad, pues, como hemos asegurado, las transformaciones civilizatorias requieren un cambio de asentamientos de lo urbano a lo rural, para que muchas personas puedan conjugar la labor agroecológica con un conglomerado de actividades distintas, aprovechando, entre otras cosas, el internet y la posibilidad del trabajo a distancia.

Hay que decirlo de manera enfática: no hay salida para los cambios de los próximos años si no se logra una revolución agraria de carácter agroecológico, porque esta es, de hecho, la forma más poderosa de transformar ecológicamente a esta civilización ecocida. Con la agroecología de las multitudes, y especialmente la agroforestería, es posible crear sumideros de carbono, enfriar territorios que serían inhabitables de otro modo por el sobrecalentamiento del cambio climático, conservar y crear fuentes de agua, generar condiciones para el incremento de la biodiversidad, detener la contaminación de los suelos, los océanos y la atmósfera. Si además, como dice Eder Peña (2020), la mayoría de los alimentos estuvieran disponibles a escalas locales, entonces consumiríamos alimentos frescos y transformados artesanalmente, el procesamiento sería doméstico y territorial; el frenético transporte de alimentos alrededor del mundo se reduciría a su máxima expresión, y con ello los periodos de refrigeración; y los envases y empaques serían más sencillos y orgánicos, lo que dejaría en el lejano recuerdo del olvido a los plásticos contaminantes.



Como hemos insistido, es necesario socavar la imagen de ecocidas incorregibles y reaprender habitar la tierra de tal forma que se restablezca el flujo de la red de vida en la biosfera. Se dice que parece más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo. Por eso debemos retomar la imaginación utópica como una herramienta fundamental para crear nuestros proyectos de vida. Spinoza creía que la imaginación no era un aspecto ilusorio; era, en cambio, una verdadera fuerza material: un paso ineludible que abre en nuestras mentes un campo de posibilidades que incrementa nuestra potencia de actuar. Hoy, de forma similar a Spinoza, se dice que debemos disputar el territorio inmaterial de las ideas: desalambrar los cercos de nuestra imaginación política, y aprender a creer que son posibles nuestras ensoñaciones despiertas del fin del capitalismo y continuidad de nuestra estancia en la Tierra. Saber que si así lo decidimos podemos recuperar la tierra para redistribuirla entre *multitudes agroecológicas* que la transformen en áreas de policultivos, agro-silvicultura, con especies animales domésticas, estanques de peces, huertos, y viviendas permaculturales, lo que es un propósito mucho más realista que las locuras de la geoingeniería o las cortinas de humo de la descarbonización del capitalismo que pregona el discurso del desarrollo sostenible y el capitalismo verde. No hay mejor forma para sanar la tierra, el agua y la atmósfera, tan envenenadas por nuestra compulsión tecnológica, que hacer una reforma agraria agroecológica radical. El remedio más ecológico que existe es la eliminación del latifundio; la expropiación de los predios de las clases dominantes y la repartición igualitaria entre los sectores oprimidos del campo y la ciudad. Pero ello solo es posible a condición de que siga una ruta agroecológica mediante las estrategias como las vistas en este libro y muchas otras que habremos de inventar.

En efecto, este proyecto político no toca crearlo en *tabula rasa*. Muchas alternativas están llevándose a cabo en el presente en el seno de la lucha populares, en donde los sectores rurales, como ya es costumbre, hacen hoy la vanguardia. Y de todas las regiones del mundo, Latinoamérica es tal vez la que cuenta con

las experiencias emancipadoras más interesantes y de mayor alcance. Mientras el mundo se viene abajo, las instituciones solo responden a la gobernanza imperial, y el optimismo tecnológico hace creer a las mayorías que podemos pausar el cambio climático con más régimen industrial y más régimen de la escasez del desarrollo, los pueblos vienen creando en sus territorios una revolución sigilosa, heterodoxa y potente. David Barkin y Alejandra Sánchez (2019), incluso, han llegado a proponer una tesis arriesgada y sugerente: el subcontinente es el germen de una revolución comunitaria —un sujeto revolucionario colectivo, como ellos lo llaman— liderada por comunidades campesinas, afro e indígenas. Es un movimiento creciente en el cual, según sus cálculos, participan cientos de millones de personas que, en medio de la gran crisis civilizatoria, están recomponiendo sus organizaciones y estructuras de gobierno para tomar el control sobre sus territorios, al tiempo que regeneran la base ecosistémica en la cual habitan.

Una multitud de procesos aquí y allá están dando pistas del nuevo carácter de la revolución: una revolución molecular, como hemos defendido. Se trata de experiencias en las que se están construyendo monedas comunitarias, bancos comunales, casas de trueque, cooperativas que usan sus excedentes para crear fondos que atiendan a la reproducción de la vida de sus integrantes. Radios comunitarias, plataformas virtuales y un sinnúmero de ensayos artísticos que intervienen estéticamente los micropoderes reproductores del sistema. Organizaciones campesinas están creando sus propias escuelas y universidades populares bajo el principio de la interculturalidad, en donde se reaprende el arte de la agricultura, la construcción vernacular, el resguardo de semillas, la sanación y muchos otros saberes necesarios para la vida autónoma. Son, en suma, numerosísimas voluntades que están reconstituyendo las relaciones, regenerando la comunidad y creando elementos técnicos para rehabilitar la tierra que se aglutinan bajo distintos nombres, pero tienen en común tejer colectivamente el horizonte de la vida buena, el buen convivir, el buen vivir o la vida sabrosa (Giraldo, 2020).

Estas experiencias existen y son las semillas de esa nueva civilización que ya es posible. Sin embargo, se trata de esfuerzos loables, pero insuficientes, para hacer una transformación radical en estos tiempos de profundo peligro. Por eso es necesario emprender una lucha de justicia de clase al modo del siglo *xxi*, en la que converjan, en el campo y la ciudad, las distintas luchas insurreccionales por la justicia ambiental, la justicia de género y la justicia para abolir la racialización, y con ello hacer nacer las alternativas en esta guerra contra todos y contra todo. Acá las luchas tienen un elemento en común para hacer germinar sus esfuerzos: la lucha por la tierra y el territorio. En el fin de este ciclo de la ecología-mundo, expresado en el “fin de la naturaleza barata” —como en la introducción de esta obra aseguramos con Jason Moore (2020)—, las luchas por los alimentos y la agricultura serán cada vez más relevantes. Sin embargo, más que luchas reactivas necesitamos acciones propositivas y creativas. Rebeldías que sepan tejer sus múltiples *síes*, y de gestar, en la turbulencia de nuestra era, otra civilización ecozoica (Escobar, 2019b) que sepa confeccionar la esperanza.

He querido mostrar en este capítulo, a través de la exposición sobre las huellas de nuestros ancestros, que este proyecto de la humanidad no es una fantasía. Transformar los ecosistemas de tal manera que sigan los ciclos biológicos y la termodinámica de la vida, ha sido una enorme parte de la historia de nuestra especie. Hoy tenemos dos opciones: continuar la ruta suicida en la que estamos encauzados, o apostar por otras múltiples maneras de habitación como ha sido la practicada por muchos de nuestros antecesores. Esta encrucijada, lamentablemente, no puede resolverse a través de una política racional basada en el mejor argumento. Aunque la decisión no es difícil de escoger, el capitalismo ha creado sus propias estrategias para aprovechar la crisis y continuar su ruta intentando enmendarse a sí mismo mientras vende sus falsas soluciones y crea nuevos negocios. Por eso no hay más alternativa que una lucha común que nos agrupe a todos, pero donde los oprimidos, los desposeídos, quienes siempre se han quedado sin parte en el reparto del pastel, recuperen lo que es suyo para

que, a través de sus organizaciones, hagan rebrotar la vida en sus territorios.²¹ Si acierta el diagnóstico que hemos usado, los tiempos de relativa estabilidad para el capitalismo están por cambiar, y ello significa un escenario ideal para la reactivación de la lucha de clases: una lucha que no podrá prescindir de la lucha por la redistribución de la tierra en un contexto de agudo colapso civilizatorio, pero tampoco de estrategias autogestivas para reproducir la vida social e insertarse afectivamente en los bucles biosféricos.

Hemos dado ya un paso decisivo en nuestro argumento, no obstante, tenemos aún que preguntar por el papel de los Estados en el marco de esta empresa: un tema que hasta aquí hemos eludido y que en el último capítulo nos proponemos abordar. §

-
- 21.** Una pregunta que surge es si la violencia es necesaria para tal fin. Al respecto es siempre útil recordar a Gandhi, quien predicaba que la violencia es para los débiles y la no violencia para los fuertes. Creía que no había razón para que 300 millones de hindúes le tuvieran miedo a 150 mil británicos. Aunque es más fácil decirlo que hacerlo, es útil pensar que los desposeídos son siempre una abrumadora mayoría y que la violencia armada no es siempre la mejor estrategia, y, en cambio, sí lo es la organización y el poder de las multitudes afirmativas que crean con sus acciones esos otros mundos posibles.

A photograph of a woman wearing a headscarf and a patterned dress, looking down at a child who is sitting on the ground. They are in a makeshift shelter made of corrugated metal sheets. The entire image is overlaid with a semi-transparent olive-green filter.

5.

**¿Y qué hacer
con el Estado?
Reformismo o
emancipación**

La agroecología ha venido incorporándose en la agenda de las instituciones internacionales y en los programas de los gobiernos progresistas en los últimos años. Es un hecho inédito, pues la agroecología durante mucho tiempo tuvo que desafiar las estructuras de poder en todos los espacios (Giraldo y Rosset, 2018). Por eso, el que hoy sea reconocida por la institucionalidad es una conquista de los movimientos sociales que durante décadas han cuestionado el sistema agroalimentario industrial, y pidiendo la implementación de políticas públicas y cambios institucionales y legales que impulsen la agroecología y rompan el ciclo de políticas que están en su contra (LVC, 2015b). En el lenguaje institucional de las oenegés y las organizaciones internacionales se ha mencionado la importancia de asegurar recursos financieros y el diseño de instrumentos específicos que apoyen a redes entre agricultores, leyes de agroecología, la economía campesina con enfoque de género, programas de inversión rural, y priorización de la agroecología en la investigación, enseñanza y extensión agrícola (FAO, 2018; Wijeratna, 2018; Parmentier, 2014). Sin embargo, según aseguran, falta *voluntad política* para romper el sesgo ideológico e iniciar una transformación de los sistemas agroalimentarios mediante la adopción de programas, incentivos y sanciones que permitan transitar hacia un modelo campesinista y agroecológico.

En mi criterio, y a pesar de lo que hasta acá se ha dicho sobre el Estado, pienso que hay muchas políticas que podrían abonar al objetivo de crear economías territoriales y regionales basadas en la producción agroecológica, agroforestal, agrosilvopastoril, permacultural y en la pesquería artesanal, para abastecer a la pequeña y mediana transformación local, de modo que fortalezcan la soberanía alimentaria y generen oportunidades de trabajo autónomo para que las personas encuentren formas de vida digna al interior de sus territorios. Sin embargo, también opino que se necesitaría un cambio radical, que remplace la actual política de muerte basada en la concentración de la tierra, el monocultivo, el extractivismo, el consumo de energías fósiles, y la gran agroindustria orientada a la exportación según los mandatos del mercado mundial, por una economía ampliamente descentralizada y territorializada, en donde la diversidad productiva se acompañe de la transformación artesanal de pequeña escala asociada a redes de mercados territoriales de corto recorrido, economías solidarias, tecnologías ecológicas y a proyectos agroecoturísticos. Se requeriría hacer germinar procesos económicos diversos y territorializados que sustituyan al consumo de mercancías industriales con la producción local, el cooperativismo, la rehabilitación de oficios intensivos en trabajo, y la creación de economías no dependientes de grandes capitales económicos. Y para este propósito, muchas políticas tendrían que implementarse.

La primera de ellas, como mencionamos en el capítulo anterior, sería una reforma agraria agroecológica, para que la tierra redistribuida sea el sostén material de la reconstitución biocultural de los territorios. Esta reforma redistributiva tendría que estar acompañada de inversión estatal para construir una densa red de caminos rurales y carreteras, de modo que pueda hacerse accesible el intercambio de bienes y servicios entre comunidades rurales y urbanas. Sería muy dinamizador la construcción de infraestructura para mercados campesinos situados y territoriales, así como la inversión en sistemas comunitarios de captación de agua lluvia y cisternas rurales que permitan sostener la producción agroecológica, especialmente en áreas secas. Sería ideal contar

con recursos para la construcción y funcionamiento de escuelas de formación agroecológica y universidades campesinas interculturales lideradas por movimientos y organizaciones campesinas e indígenas, y tener apoyo para los procesos de Campesino a Campesino, de forma que la difusión de las prácticas agroecológicas, en lugar de basarse en la asistencia técnica y la extensión clásica, apele a la movilización de soluciones internas a problemas comunes, con amplio protagonismo de las organizaciones populares. Se requiere crear programas públicos de enseñanza para la agroecología, desde la educación preescolar hasta el universitario, y liberar ingentes fondos públicos para la investigación en agroecología y energías alternativas descentralizadas y territorializadas que nutran los procesos de reforma agraria agroecológica, y que ofrezcan alternativas para crear autonomía energética en las comunidades. Y en la ciudad deberían apoyarse, de manera decidida, procesos de agricultura urbana, sistemas permaculturales de construcción, y proyectos integrales del hábitat urbano y periurbano con barrios ecológicos, comunitarios y productivos, para dar origen a nuevas urbanidades no sustentadas en la destrucción de territorios periféricos.

Podríamos soñar con estas y muchas otras políticas públicas que le quiten el pie del cuello a las organizaciones y colectivos que de manera autónoma sostienen sus propios procesos a contracorriente del proyecto del desarrollo agrocapitalista, las instituciones, la ley, y los aparatos represivos del Estado, y sin disposición de recursos públicos a los que deberían tener derecho. No obstante, para que esto tuviera la intensidad necesaria, se requeriría un viraje radical de modelo, y no simples parches dentro de políticas más amplias de promoción del sistema hegemónico agroindustrial y la conquista de más espacios para las inversiones de muerte del capital. Y ahí reside el problema, porque si bien, en muchos políticas municipales, regionales e incluso nacionales, se vienen promoviendo políticas públicas para la agroecología, estas no han sido más que minúsculas dádivas sin capacidad de afectar al sistema instituido.



En este capítulo quiero sostener que antes de lanzarse a defender esta loable agenda y el compromiso con los partidos políticos, deberíamos hacer una aguda reflexión del Estado contemporáneo y las posibilidades reales de lo que puede realizarse desde sus instituciones en nuestros días. No quiero decir que estas políticas no sean las indicadas, ni que no ayuden a impulsar las *multitudes agroecológicas*, pero sí que existe el enorme riesgo de emprender luchas ingenuas y, de manera contraproducente, terminar incluso apoyando al sistema que deseamos transformar al apostar por pequeñas reformas posibles en el marco del sistema instituido. Considero que hay un límite en los cambios posibles cuando se plantean en términos de reformas graduales dentro del seno del sistema democrático, y me preocupa que los esfuerzos de los movimientos sociales sean cooptados una vez que le apuestan a la política por medio de las instituciones y el régimen de la escasez que las acompaña, en lugar de concentrarse en la autoorganización y en la creación de suficiente poder destituyente y constituyente.

Empezaremos con una reflexión sobre el Estado contemporáneo y un análisis de lo que ha sido en nuestros tiempos el experimento más grande a nivel mundial de la izquierda socialdemócrata: el territorio latinoamericano, y cómo se ha traducido en políticas agroecológicas en la región. Luego discutiremos cómo y bajo qué condiciones deberíamos apostar por políticas públicas, pero, ante todo, reflexionaremos sobre las características de una revolución agroecológica como la que hoy necesita nuestro planeta.



El Estado y el reformismo agroecológico socialdemócrata

Para empezar es necesario recordar que desde el fin de la Guerra Fría el poder soberano de los Estados ha cambiado de forma sustancial. Mucho más que antes, hoy la institución estatal obedece a una estructura en red conformada por grandes corporaciones, instituciones económicas y políticas supranacionales, oenegés y conglomerados mediáticos. Es lo que Hardt y Negri (2020) han denominado el Imperio. Mientras que en el siglo xx los Estados nación fueron fundamentales en la soberanía, hoy deben supeditarse a los poderes supranacionales que los gobiernan. Lo que tenemos no son más economías nacionales, sino extensiones imperiales del mercado mundial. No es que los Estados en sí hayan desaparecido ni que hayan perdido toda capacidad de agencia. Siguen existiendo, pero apenas como administraciones locales del Imperio. Hay por supuesto Estados dominantes, como aquellos que hacen parte del G7,²² y que juegan un papel decisivo en la red. Pero en lo esencial, la globalización ha transformado a los Estados nación en parte constitutiva de un engranaje mayor orientado a facilitar los negocios. Lo que es importante entender es que la estructura estatal se ha convertido en un simple instrumento útil para asegurar los intereses del capital. Después de más de treinta años de transformaciones estructurales, sus instituciones y aparatos normativos han quedado subordinados a la lógica de la economía de libre mercado y a su objetivo principal: el crecimiento de la acumulación del capital. Por eso la subordinación del Estado nación al gran capital no la cambia uno u otro gobernante, y menos un país periférico, pues el sistema es una superestructura global, un gobierno imperial, imposible de ser influido desde escalas locales.

.....

22. El Grupo de los Siete (G7), conformado por Alemania, Canadá, Estados Unidos, Francia, Italia, Japón y Reino Unido, es un foro político intergubernamental de los países con mayor peso político, económico y militar del mundo.

Insisto, con la creación de instituciones multilaterales y la firma de acuerdos comerciales, la soberanía quedó lejos de estar en el territorio jurídico de los países, y fue remplazada por un ensamblaje de tratados internacionales y aparatos transnacionales que rigen la economía y la política global (Brown, 2010). Aunque el capitalismo siempre ha sido global, como escribieron Marx y Engels en el *Manifiesto del partido comunista*, la gobernanza imperial ya jubiló el momento nacional —muy importante hasta la caída del Muro de Berlín—, lo que significa que el ente regulador de los territorios no son ya los gobiernos locales, sino un entramado de organismos multilaterales, acuerdos comerciales y poderes diversos que convierten al Estado en un simple instrumento útil para asegurar la autonomía del mercado. En este escenario, gústenos o no, a ningún país le está permitido hacer cambios radicales de modelo; solo se les consiente diseñar y ejecutar “acciones reguladoras” para garantizar el buen funcionamiento del mercado, de modo que los negocios continúen su ampliación geográfica y que los territorios sigan a merced de las empresas. Esto no significa que a la izquierda no se le permita ganar elecciones. Al contrario, a la gobernanza imperial a veces le es útil la llegada de gobiernos socialdemócratas. Los giros tenues que estos encarnan son importantísimos para el gran capital, pues suelen ser más eficientes en el aumento de la clase media —que se traduce en incremento de la masa de consumidores—, en los avances en los derechos sociales e individuales que otorgan estabilidad y distraen las demandas por cambios económicos radicales, sirven para aplacar el disenso político en tiempos de gran turbulencia, y en la edificación de toda una infraestructura que necesita dinero público para la privatización futura.

Lo que quiero sostener es que los gobiernos progresistas son parte consustancial del sistema global de acumulación de capital y no desviaciones anticapitalistas. Recordemos que tras finalizar la Guerra Fría se creó un acuerdo tácito entre las fuerzas de la izquierda y las de la derecha en la política, que consistió en que los movimientos de izquierda aceptaban abandonar las pretensiones de la lucha armada y acceder al poder gubernamental mediante

elecciones, pero supeditándose a la democracia burguesa y prometiendo proteger la propiedad privada. Como contraprestación, el establecimiento se comprometía a no utilizar medios militares o paramilitares para exterminarlos y permitirles presentar su programa a los votantes. Fue con ese pacto que en Latinoamérica inició, desde fines de la década de 1990, un giro en la izquierda socialdemócrata²³ que logró ciertas reformas importantes para las naciones y la redacción de nuevas Constituciones, pero que no pudo transformar de manera radical las relaciones que estructuran el sistema económico-capitalista. El trato significaba aceptar un juego en el que la llamada izquierda se sometía a las coacciones de la gobernanza imperial, lo que en la práctica implicaba presentar agendas políticas que no afectarían los intereses de las clases dominantes. De esta suerte, los nuevos socialdemócratas que empezaron a llamarse a sí mismos *progresistas* nunca pusieron en tela de juicio la estructura económica instituida —con la excepción de Hugo Chávez—, pues asumieron que podían minar la fase neoliberal del capitalismo sin cambiar el sistema republicano y su legado liberal, cuyo origen es la protección de la propiedad privada. Y una razón más que explica la docilidad a la que llegaron los movimientos de izquierdas que aceptaron el pacto, es que, además de que sus agendas estaban ya subordinadas al gran capital, a menudo tuvieron que domesticarlas aún más, al tener que asumir acuerdos programáticos con las oligarquías locales y los poderes tradicionales para ganar elecciones y tener gobernabilidad.

Con la emergencia del progresismo en Latinoamérica un asunto quedó en evidencia: los viejos anhelos de transformación radical mutaron por otros sueños más reducidos y pragmáticos de cambios pequeños dentro del sistema establecido. Hacer una

.....

23. Me refiero al ciclo de gobiernos que inició con la llegada de Hugo Chávez al poder en 1998, y que siguió en Brasil (2003-2016), Argentina (2003-2015 y 2019), Uruguay (2004-2020), Bolivia (2005-2019 y 2020), Ecuador (2007-2017), Nicaragua (2006), Paraguay (2008-2012), El Salvador (2009-2019), México (2018), Perú (2021), y Chile, Honduras y Colombia (2022).

mejor administración del capitalismo fue de hecho una postura expresada por los propios protagonistas del progresismo latinoamericano en diversas entrevistas,²⁴ lo que evidenció, de manera sorprendente para la emancipación social, que el Estado nación ya había perdido su potencial de transformar de forma radical estructuras económicas, redistribuir a fondo la riqueza y cambiar el modelo político burgués. No podemos olvidar que hasta hace un par de generaciones el Estado nación había sido el medio privilegiado para las conquistas sociales. Pero hoy es apenas una escuálida caricatura de lo que fue y de lo que desde allí puede emprenderse para los fines de los movimientos anticapitalistas.

Aunque es cierto que el progresismo logró nacionalizaciones que permitieron el reparto de la renta entre los sectores más oprimidos, que se lograron reducciones de la pobreza con programas asistencialistas y transferencia monetaria directa —según los propios indicadores del régimen de la escasez—, así como ampliar el acceso a la educación superior y la construcción de

-
24. Luis Inácio Lula da Silva con orgullo mencionó que él “un metalúrgico está haciendo la mayor capitalización de la historia del capitalismo” (Proceso, 2010); Rafael Correa aseguró que “El modelo de acumulación no lo hemos podido cambiar drásticamente. Básicamente estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo de acumulación, antes de cambiarlo, porque no es nuestro deseo perjudicar a los ricos, pero sí es nuestra intención tener una sociedad más justa y equitativa” (El Telégrafo, 2012). Pepe Mujica, refiriéndose a Venezuela, lo decía con estas palabras: “Si entierro el capitalismo no tengo con qué sustituirlo, en lo inmediato, en la generación de riqueza [...] se nacionaliza esto, se nacionaliza lo otro, me cae la producción, me caen las cifras acá, y después la gente tiene que hacer cola [...] y me falta esto [...] y lo otro. Y la gente lo pasa mal. Prefiero ir más despacio. Conciliar, dejar vivir el capitalismo, rezongarlo un poco usando el machete, pero no matarlo, porque si no mato la gallina de los huevos de oro” (El Tiempo, 01/11/2014). También están los casos del vicepresidente boliviano García Linera quien celebró el capitalismo desarrollista y extractivista porque el fruto de su explotación podía repartirse entre la gente; el de Andrés Manuel López Obrador en México cuando mencionó que su función en el gobierno consistiría en “limar las aristas más agudas del capitalismo neoliberal”, o el de Gustavo Petro en Colombia cuando aseguró que “No vamos a perseguir empresarios, nosotros somos capitalistas” (Semana, 2021).

infraestructura y vivienda, también es cierto que no se lograron cambios estructurales; apenas reformas menores que conjugaron el libre mercado con una que otra intervención neokeynesiana, pero sin capacidad de cambiar el estado de cosas. Al contrario, estos gobiernos facilitaron la inversión extranjera; el sector financiero creció de manera espectacular y hasta el Fondo Monetario Internacional terminó felicitando el papel económico protagonizado por el gobernante Evo Morales. Y cuando se intentaron cambios más incómodos para las élites, o cuando vieron agotada la estrategia progresista, los gobiernos tuvieron que enfrentar la aplicación de las tácticas de Estados Unidos conocidas como guerras híbridas, guerras económicas, revoluciones de color o golpes de Estado a la vieja usanza, cuyo objetivo fue llevar a cabo operaciones de cambio de régimen, para deshacerse de gobiernos desobedientes y restaurar regímenes neoliberales o gobiernos de la extrema derecha fascista.

Este escenario hay que tenerlo muy claro para saber las reglas con las cuales los movimientos sociales deben jugar para llevar a cabo sus agendas agroecológicas: Estados que han quedado limitados a fungir como actores subordinados a las dinámicas globales de acumulación de capital. Hay mucho desconocimiento del cambio de la institucionalidad que significó el fin de la Guerra Fría, cuando se piensa que desde el Estado se implementarán agendas que afecten directamente a los intereses de la clase dominante, y que podrán efectuarse acciones de política pública que busquen cambiar de manera radical el estado actual de la propiedad de los medios de producción para que la agroecología popular pueda practicarse y extenderse. Hay unos inamovibles que deben respetarse si se quiere entrar en las arenas de la política electoral. Ahora bien, eso no significa que el Estado sea un agente monolítico y sin fisuras. Es justamente su propia condición de contradicción permanente la que permite abrir brechas, rupturas, intersticios dentro del mismo sistema global de poder. Cuando existe la suficiente correlación de fuerzas derivadas de la organización social, pueden abrirse esos espacios y lograr que se efectúen algunas políticas antagónicas al proyecto de las élites dominantes (Boneti, 2006).

En el caso de la agroecología en la región, han sido varias las políticas conquistadas gracias a la presión de una amplia red de actores, como el campesinado organizado, los pueblos indígenas, los sindicatos de trabajadores rurales, oenegés, académicos, así como sectores de los gobiernos y la cooperación internacional. Se trata de grietas que, como hemos dicho, han logrado abrir algunas políticas en el seno de los gobiernos progresistas. Entre ellas podemos contar algunas reformas agrarias parciales y titulaciones de tierras,²⁵ programas de acceso al agua y a las semillas,²⁶ construcción de infraestructura rural,²⁷ apoyo a la creación y difusión de conocimiento agroecológico,²⁸ huer-

-
25. Aunque existieron repartos de tierras durante el primer ciclo de gobiernos progresistas en la región, en ninguno de los países se logró alguna transformación radical de la estructura agraria. Si bien en Brasil, durante los gobiernos del Partido de los Trabajadores (PT), se distribuyeron más de 51 millones de hectáreas a 721 mil familias (Sauer y Mészáros, 2017), y en Bolivia, en el gobierno de Evo Morales hasta 2014, se habían repartido 28 millones de hectáreas a 369 mil beneficiarios (Webber, 2017), las tierras adjudicadas fueron públicas y en áreas marginales. En realidad lo que puede asegurarse es que se trató de buenos programas de legalización y titulación de tierras que no afectaron los intereses de los terratenientes. En Venezuela el caso es distinto, porque, como dijimos, aunque gracias a la Ley de Tierras y Desarrollo Agrario se logró recuperar la importante cantidad de seis millones de hectáreas y distribuir 117 mil cartas agrarias, ese resultado no se tradujo en un aumento de la superficie cultivada pues coincidió con una política económica enfocada a la obtención de rentas petroleras (Purcell, 2017).
 26. Con respecto al acceso al agua vale la pena nombrar la nueva Constitución Política de Bolivia que establece el agua como bien común y el programa Un Millón de Cisternas Rurales en Brasil, para la captación y almacenamiento de agua lluvia que ha permitido dinamizar huertos en zonas áridas (Schmitt et al., 2017).
 27. Entre los programas de infraestructura rural podemos nombrar el Programa de Apoyo a la Infraestructura en los Territorios Rurales (PROINF) en Brasil, y la inversión en caminos rurales que ha existido en la mayoría de estos gobiernos, lo que ha permitido disminuir los costos de transporte, reducir el poder de los intermediarios y acercar las familias agricultoras a la población consumidora.
 28. Sobresale la política de extensión agroecológica en Brasil denominada Política Nacional de Agroecología y Producción Orgánica (PNAPO)

tos agroecológicos,²⁹ leyes regulatorias³⁰ e instrumentos que fomentan otra relación de intercambio equitativo entre campo y ciudad.³¹ Estas políticas públicas existen y hay que reconocerlas.

creada en 2012, y que alcanzó a contar con un presupuesto de setenta millones de dólares. En este mismo país destaca la creación, desde 2003, de más de 167 cursos de tecnólogo y licenciado en Agroecología, y líneas y programas de doctorado en Agroecología (Schmitt et al., 2017), y en México el programa de especialidad de Pies Ágiles del Conacyt así como el programa Producción para el Bienestar de la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER).

29. Podemos nombrar el programa ProHuerta en Argentina con 464 mil huertas en funcionamiento (Patrouilleau et al., 2017), el programa Manos a la Siembra en Venezuela, y el programa Sembrando Vida en México.
30. En cuanto a la legislación, Brasil, con su Política Nacional de Agroecología y Producción Orgánica (PNAPO) en 2012, Nicaragua, con su Ley de Fomento a la Producción Agroecológica en 2011, y Uruguay con su ley del Plan Nacional para el fomento de la producción con bases agroecológicas en 2018, han sido los tres países que hasta hoy han promulgado leyes específicas y normativas para la agroecología en América Latina. Pero en estos y otros países se ha creado un marco legal favorable, como la Ley Orgánica de Seguridad y Soberanía Agroalimentaria y la Ley Orgánica de Salud Agrícola Integral en Venezuela, la Ley de Reparación Histórica de la Agricultura Familiar en Argentina, los sistemas Participativos de Garantía de la Calidad Orgánica en Brasil, y leyes ambientales afines a la agroecología y legislación en torno al derecho a la alimentación (Sabourin et al., 2017). También han sido importantes las políticas restrictivas para el agronegocio, como la prohibición del glifosato y otras sustancias peligrosas en México y en doce municipios de Argentina para hacer valer el principio de la precaución respecto a sustancias dañinas a la salud humana y la naturaleza.
31. Estos instrumentos buscan acercar los alimentos agroecológicos a los consumidores y apoyar su comercialización. Las experiencias más importantes han sido las de Brasil, donde se apoyaron ferias orgánicas itinerantes en distintos municipios de los estados de Rio Grande do Sul y Belo Horizonte, y donde se implementó el Programa de Adquisición de Alimentos (PAA), en 2003, y el Programa Nacional de Alimentación Escolar (PNAE). Estas dos últimas políticas tenían por objetivo comprar alimentos orgánicos/agroecológicos con precios hasta de un 30 por ciento superior a los de los productos de la agronomía convencional, para escuelas públicas locales, programas de alimentación, bancos de alimentos, cocinas comunitarias, asociaciones caritativas y centros comunitarios. Sin embargo, se cuestiona

Sin embargo, han sido pequeñas islas en un mar de políticas para el agronegocio. El caso más paradigmático es Brasil. A pesar de que fue el país que durante los gobiernos del Partido de los Trabajadores impulsó más la agroecología en todo el continente, al mismo tiempo se convirtió en el mayor consumidor global de agrotóxicos, el segundo en área cultivada con transgénicos y el segundo mayor productor mundial de productos agrícolas y agroindustriales (Schmitt *et al.*, 2017). Y fue un país que mostró la vulnerabilidad de las políticas ante los cambios de régimen político.³² Salvo los programas de Cuba —que es caso aparte— y ProHuerta en Argentina —que cumple treinta años de historia—, es muy difícil mantener políticas en el largo plazo debido a la alternancia de las administraciones y a que la agroecología no ha ganado la suficiente hegemonía para convertirse en política de Estado (Giraldo y McCune, 2019, 2021).

El problema de fondo, sin embargo, no está ahí, sino en que algunas políticas agroecológicas pueden llegar a tener efectos opuestos a la lucha de la clase campesina. El mejor ejemplo de esta contradicción es el programa Sembrando Vida en México, que es, a la fecha, la política pública más grande en agroecología del mundo. Su objetivo es la reforestación de más de un millón de hectáreas con sistemas agroforestales mediante un generoso subsidio mensual otorgado a 420 mil familias campesinas e indígenas. Este programa que se expandió a El Salvador y Honduras de la mano del gobierno estadounidense, ha sido promocionado por Andrés Manuel López Obrador como la más grande política de reforestación del planeta. Sin embargo, contrariando sus ob-

que los programas de compras públicas de alimentos se burocratizaron a tal nivel que terminaron por establecer listas de requisitos, documentos, mecanismos de control y normas de calidad totalmente desajustadas a la filosofía agroecológica y ajenas a la economía campesina (Schmitt *et al.*, 2017).

32. En un revelador artículo, Niederle *et al.* (2022) relatan cómo, tras el golpe de Estado de 2016 en Brasil, se dismantelaron los instrumentos políticos implementados durante los gobiernos del PT, después de años de lucha social.

jetivos, ha generado deforestación debido a que las comunidades talan para ingresar al programa. Se ha denunciado además que ha incorporado a las comunidades a estructuras paralelas que terminan gestionando el tiempo y las acciones de sus beneficiarios, así como transformado campesinados relativamente autónomos en “empleados” del gobierno. Ha creado un funcionamiento del programa en donde los técnicos le dicen a los campesinos lo que deben hacer para cumplir las metas cuantitativas de siembra. Además, ignora a las organizaciones locales y enseña a necesitar de proyectos dotados de inmensos recursos para crear transformaciones agroecológicas dirigidas desde arriba. También ha creado cambios en la agricultura itinerante que podrían degenerar en el despojo de tierras; y lo peor: se está usando como motor de la creación de clientelas electorales y soporte social de los megaproyectos de la agenda del capital en el sur del país.

Como muestra el programa *Sembrando Vida* —que no es el único—, la promoción de políticas agroecológicas puede ser de utilidad a los intereses del sistema, cuando se efectúan sin cambiar el modelo de los megaproyectos de infraestructura, las inversiones extractivistas, las concesiones a corporaciones nacionales y extranjeras, y todas las demás modalidades de despojo territorial. Por eso no debería causar extrañeza decir que cualquier intento gubernamental de promoción de la agroecología en un escenario de megaproyectos del despojo, es una franca corrupción y cooptación de la misma. El territorio puede fraccionarse en “proyectos agroecológicos campesinos” y “proyectos extractivistas”, lo cual es muy útil para que la agroecología sea usada para favorecer a los grandes intereses capitalistas (Giraldo y Rosset, 2021).

En efecto, los esquemas de pagos por compensación del daño por la acción de grandes empresas —minería, hidrocarburos, presas, eólicas—, o pago por servicios ambientales, pueden terminar dirigidos hacia la financiación de proyectos agroecológicos en alianzas público-privadas. Las políticas agroecológicas se están implementando en un entorno donde impera la promoción del

capitalismo verde y los nuevos pactos verdes, y la inyección de dinero que puede llegar como transferencia para conservación y proyectos productivos derivados de la compensación por la destrucción de ecosistemas en otros territorios no puede subestimarse. La agroecología institucionalizada para lavar proyectos extractivistas en el Sur global es un riesgo que deberíamos considerar más en serio. De hecho, la financiación privada para la agroecología puede ser una oportunidad para la ampliación de los proyectos extractivistas, no solo para que las empresas obtengan viabilidad jurídica —las compensaciones para mitigación por cambio de uso de suelo es obligación en muchos países—, sino legitimidad al adoptar un disfraz ambiental y un rostro socialmente responsable (Giraldo y McCune, 2019, 2021). Como hemos venido alertando (Giraldo y Rosset, 2018), el reciente interés de incluir la agroecología en la política pública puede explicarse por la necesidad del agrocapitalismo de crear o ampliar nuevas fuentes de negocios, como la industria de insumos orgánicos industriales, los monocultivos orgánicos para nichos de exportación, lucrar con la venta de bonos de carbono, agroecoturismo, biocomercio, al mismo tiempo que se intentan restablecer las condiciones de producción degradadas por las tecnologías de la revolución verde. Pues bien, hay instrumentos públicos que ayudan a dinamizar todo este paquete de negocios “verdes” para las empresas.

Otro problema asociado a la emergencia de las políticas públicas es que el Estado, en su diseño y operación, mantiene la lógica del desarrollismo, los subsidios y el extensionismo de los expertos. No podría ser de otra forma, pues las instituciones gubernamentales no saben sino actuar desde el régimen de la escasez que guía el diseño y operación de los programas sociales, como es aquella creencia de que los pueblos serán salvados de una condición indigna llamada pobreza a través de la intervención de un benefactor, lo cual suele tener el efecto en sus beneficiarios de enseñarles a pensar y actuar desde los sentidos provistos por la racionalidad económica. Lo que cambia con la institucionalización de la agroecología en las agendas de los gobiernos o las agencias benefactoras es la matriz técnica no ligada a los monoculti-

vos y agrotóxicos, pero sigue intocada la práctica de delegar a los tecnócratas la autoridad de decidir quién necesita qué, así como los modos con los cuales será satisfecho el sistema de necesidades externamente creadas (Illich, 2016).

Los casos latinoamericanos de institucionalización de la agroecología —entre estos el más preocupante es el de Sembrando Vida— han mostrado la capacidad de reproducir los efectos incapacitantes del régimen de la escasez, al imponer estructuras diseñadas y decididas en las burocracias y mantener el prejuicio paternalista del desarrollo en donde “el que sabe” es el experto, el técnico, y “los que necesitan” son los campesinos, y con ello convertir a las comunidades en dependientes de los medios institucionalizados que imputan carencias y recetan soluciones. Enseñar a desear servicios profesionales, como sostenía Illich (2006, 2016) ha inhabilitado la creación autónoma de satisfactores de vida, privando la imaginación colectiva para que los pueblos definan por sí mismos sus propios medios y fines. Ha convertido valores de uso en valores de cambio vía los subsidios, y está aletargando el disenso político dado que se ofrecen ciertas dádivas mientras se sigue reproduciendo el sistema. Pero además las prácticas institucionales que incorporan a las organizaciones populares o a campesinos individualizados a entes privados, mediante créditos bancarios, enlazamiento con proveedores comerciales de bioinsumos, semillas, plantas, animales y materiales para infraestructura productiva, y certificadoras privadas, no solo están insertando a los pueblos a la mercantilización de sus modos de vida, sino creando la ilusión de que solo puede reproducirse la vida social a través de bienes y servicios ofrecidos por el mercado o el Estado (Giraldo y Rosset, 2021).

En suma, la institucionalización de la agroecología está resultando de mucha utilidad para lavar proyectos extractivistas, al tiempo que reproduce una política dual: una para pobres y marginados a quienes se les diseñan programas como los mencionados, y otra para los grandes terratenientes, la agroindustria y demás actores del sistema corporativo, a quienes se le sigue entregando

en bandeja de plata el grueso del presupuesto público. Y a la vez está dejando que las lógicas de la escasez de la maquinaria del desarrollo coopten las prácticas campesinas.

La paradoja es que estas políticas han sido perseguidas durante años por los movimientos sociales. Y es aquí donde vale mencionar a Slavoj Žižek (2006), quien nos recuerda que la multitud no es necesariamente antihegemónica; puede que en realidad acabe por imitar y respaldar al poder capitalista al cual se opone. Para Žižek es incorrecto pensar que el capital crea sus propios enterradores. Al contrario, es posible que las demandas de los mismos movimientos antagónicos acaben por apoyar, reproducir y repetir el sistema capitalista. Por eso hay que ser muy autocríticos cuando las *multitudes agroecológicas* terminan, sin proponérselo, ayudando a reproducir el modelo del agronegocio y el capitalismo verde. Y el escenario ideal para esta trampa es la socialdemocracia y el reformismo de las instituciones. Aunque si bien los movimientos sociales insisten en que la agroecología debe ser revolucionaria, en el sentido de que sea capaz de transformar de manera radical tanto el sistema agroalimentario y sus estructuras como las realidades locales adversas que enfrentan las comunidades rurales, se trata de un principio que se olvida bastante a menudo. En la reciente incorporación de la agroecología en la agenda política de los Estados y las organizaciones internacionales, lo que ha dominado es un pragmatismo conformista que apela a reformas graduales y pequeños cambios cualitativos en el marco de las instituciones bajo el argumento de “lo posible”.

Eso es lo que hemos llamado en otro texto (Giraldo y Rosset, 2021) una “agroecología reformista”, respetuosa de la institucionalidad y el *statu quo*, que ha renunciado a transformar las estructuras y se ha conformado con un reformismo que no hace sino —en el mejor de los casos— limar las aristas más agudas del neoliberalismo globalizado, y con ello perpetuar el orden burgués al ayudarlo a corregir sus propias contradicciones. El apelativo de “reformista” lo usamos recordando a Eduard Bernstein (1993 [1889]), quien a fines del siglo XIX abrió un debate muy importante

sobre el papel de la socialdemocracia, y los medios para allegar al socialismo. Bernstein creía que la revolución no era necesaria. Bastaba con reformas paulatinas desde el Estado mediante políticas públicas para avanzar de manera lenta, pero segura, hacia los fines del movimiento obrero. Pues bien, hoy la “agroecología reformista” de la socialdemocracia progresista se basa en ese mismo pragmatismo: dado que la revolución no es posible, la vía que tenemos es efectuar cambios graduales y pequeños a través de la institucionalidad para cumplir, poco a poco, con los objetivos del movimiento agroecologista.

Apostar por un reformismo agroecológico podría resultarle bastante funcional al sistema hegemónicamente establecido. Aunque si bien el progresismo no puede equipararse a los regímenes neoliberales y fascistas de las clases dominantes, tampoco tiene la capacidad de cambios radicales. La institucionalización de la agroecología es posible siempre y cuando se encuentre inscrita en el marco de las reglas de juego instituidas por el sistema de dominación. En otras palabras, la agroecología será bienvenida en tanto no sea peligrosa a los intereses de las clases dominantes. En el momento en que se intente desafiar las reglas hegemónicamente establecidas, los espacios para la agroecología en el Estado ya no estarán abiertos. Y esto lo digo evaluando la experiencia del primer ciclo de los gobiernos progresistas en América Latina, dado que ninguno modificó el modelo agrícola dominado por los agronegocios; por el contrario, el capital agroempresarial y el agrocapitalismo no hizo más que expandirse. Aunque en países como Brasil, Nicaragua, Bolivia, Ecuador y Venezuela se institucionalizó el concepto de agroecología, y la soberanía alimentaria se consagró en las nuevas constituciones de Ecuador, Venezuela y Bolivia, en realidad las políticas favorables para la agroecología han sido de “nicho”, mientras que los esfuerzos más importantes se han enfocado en dinamizar el modelo agroexportador, el cual en varios casos —como en Argentina, Brasil, Bolivia, Uruguay y Paraguay— es la base material de obtención de rentas para la inversión social (Giraldo, 2015). En realidad las políticas favorables a la agroecología han surgido en un contexto capitalista que se

hace cada vez más rentista y cuyo poder en realidad está en manos de las empresas del agronegocio y, en general, de las fuerzas más conservadoras de los países, dispuestas a aceptar cambios cosméticos que no afecten directamente sus intereses.

Además, los cambios de régimen político han mostrado que los ensayos de institucionalización de la agroecología conseguidos con las conquistas de los movimientos sociales, han creado dependencias respecto de los programas y proyectos públicos, y en lugar de dinamizar los procesos, han terminado por generar inercias deshabilitantes. Asimismo, un efecto antagónico que ocurre cuando los gobiernos progresistas acceden al poder, es la desmovilización de los sectores organizados de la sociedad. El mismo Estado crea la imagen de que el movimiento se ha hecho redundante en la medida en que desde sus instituciones ya se están cumpliendo las demandas de la base (McKay *et al.*, 2014). Por supuesto, esta es una crítica que le cabe más a los movimientos sociales que a los aparatos estatales. Sin embargo, los efectos nocivos de esta consecuencia suelen sentirse con mayor intensidad ante los cambios de régimen político, en la medida en que procesos que adquieren una relativa dependencia en relación con el Estado quedan en situación de orfandad ante el desmantelamiento de programas e instituciones y la sustitución de aliados al interior de las estructuras de poder, al tiempo que experimentan un escenario adverso de pérdida de dinamismo autónomo al interior de las organizaciones (Giraldo y McCune, 2019, 2021).

Otro riesgo que debemos considerar sobre las demandas de institucionalización de la agroecología es la de terminar subsumidos en la lógica de los programas y proyectos de las instituciones. Los procesos sociales de las *multitudes agroecológicas* tejidos desde el horizonte de la suficiencia, como detallamos en el capítulo 2, son muy distintos a los tiempos y ritmos de los programas estatales, pues se hacen lentamente, poco a poco, su crecimiento es rizomático y a largo plazo, muy distinto a la lógica de los periodos gubernamentales. Las transformaciones agroecológicas son procesos de larga duración y demandan continuidad. Esta lógica pro-

cesual lenta, continua y cualitativa tiene un ritmo diferente a las agendas de los gobiernos, los cuales deben regirse por indicadores y resultados cuantitativos rápidos, marcos jurídicos estrictos, contrataciones de personal profesional para labores específicas y ciclos de financiación cortos (Giraldo y McCune, 2019, 2021).

Una cuestión más que ya alertábamos en Giraldo y McCune (2019) es que los grandes flujos de dinero de los clásicos proyectos del desarrollo suelen corromper los procesos autónomos. La austeridad como principio de trabajo en las organizaciones impide el clientelismo, el corporativismo y el apego al poder, y fomenta, en cambio, la imaginación política, estimula el florecimiento de la reciprocidad, el apoyo mutuo, y la solidaridad para construir caminos por fuera del mundo del dinero y la escasez de la economía. La sencillez evita que se creen relaciones estimuladas por los salarios de los proyectos, que surjan desigualdades en el modo de vida entre quienes devengan recursos de los proyectos y el resto de los campesinos. Ya hemos sido testigos por mucho tiempo de que los proyectos y programas políticos suelen ser verdaderas escuelas de consumo que crean dependencia hacia el dinero (Baschet, 2015), que desteejen las relaciones comunitarias basadas en otro tipo de valores —como la gratuidad y el placer del servicio—, las cuales no pasan por la lógica del interés monetario.

Estamos entonces ante una encrucijada, porque también es cierto que ignorar al Estado es rechazar que se modifique, aunque sea de manera parcial, el sentido común en torno al modelo agroalimentario, lo que nos lleva de nuevo a la pregunta: ¿entonces qué hacer con el Estado?

Con pies de plomo

Todos los riesgos y amenazas mencionados llaman a que los movimientos agroecológicos sean muy creativos para saber cómo entrar en esas grietas, entendiendo que lo que se van a conseguir

son solo espacios y momentos de ruptura dentro de la hegemonía del Estado burgués. Aunque no podemos ignorar los aparatos institucionales, puesto que es necesario liberar ciertas restricciones de las desigualdades gestionadas por los aparatos estatales, debemos concentrar la atención de la política agroecológica en la hegemonía de las multitudes, desde la autoorganización, el autogobierno y el autonomismo, o como lo llaman los zapatistas: *la política de abajo*. Ahora bien, con alguna dosis de pragmatismo político, es posible incidir en pequeños cambios dentro de las estructuras dominantes. No obstante, es necesario todavía preguntarse cómo abrir esas grietas sin que los movimientos pierdan la visión de los objetivos; sin que la agenda estatal se coma al movimiento. Conquistar ciertos espacios es posible para facilitar algunos aspectos mediante una adecuada correlación de fuerzas del movimiento agroecologista y las élites económicas que suelen dominar el poder político. Pero es la agroecología de abajo la que debe concentrar la mayor parte de los esfuerzos, teniendo claro que las fisuras que pueden abrirse en el Estado, el gobierno y las instituciones, son únicamente complemento de la construcción colectiva por la autodeterminación y la autonomía de las organizaciones campesinas y populares (Giraldo y McCune, 2019, 2021).

El principio de las políticas que debe buscarse es aquel que facilite ciertas condiciones para que la agroecología pueda practicarse y expandirse, pero sin que esas acciones generen dependencias o eclipsen los procesos ante cambios de administraciones. En otras palabras, es aceptable que exista algún grado de heteronomía que complemente procesos sociales en curso y que abra la posibilidad a otros nuevos, sin que las acciones institucionales aplaquen el dinamismo de las acciones colectivas más autónomas. El objetivo de las políticas deseables que pueden gestarse gracias a la presión de las *multitudes agroecológicas*, consiste en abrir espacios y liberar ciertos recursos, entre ellos la tierra, para que los actores organizados puedan usarlos según sus acuerdos colectivos y horizontes culturales. La idea es que el acompañamiento de agentes externos fomente las relaciones espontáneas entre personas, y así se distribuya el poder, se aliente el acceso a

saberes y bienes comunes, y exista una transición paulatina hacia la autonomía de individuos y comunidades (Giraldo y McCune, 2019, 2021).

Aun así, debemos reconocer que el autonomismo de las *multitudes agroecológicas* no es posible de la noche a la mañana, y que hay buenas razones en el pragmatismo de quienes todavía siguen buscando la conquista del poder estatal en el contexto de las nefastas políticas del neoliberalismo y el neofascismo contemporáneo. Habrá que seguir abriendo frentes para la disputa del Estado, sabiendo que puede lucharse por ciertas políticas de contención del daño y uno que otro avance contrahegemónico. En efecto, las movilizaciones multitudinarias pueden obligar a los Estados a adaptar las reglas imperiales a condiciones menos desfavorables para las mayorías y a suspender algunas de las más regresivas. Esto por supuesto es más fácil cuando existen gobiernos menos hostiles y cuando hay espacios de diálogo que permiten que los movimientos sociales no siempre sean considerados adversarios, sino alicientes de ciertas actividades de los gobiernos, por lo menos de aquellas que el Imperio aceptaría conceder para mantener su hegemonía.

Sin embargo, este pragmatismo no debería obnubilar la crítica a la institución estatal, la cual fue parte dispersa del pensamiento de Marx,³³ pero que fue olvidada desde Engels, pasando por todos los socialismos del siglo xx y los autodenominados so-

33. Maximilien Rubel escribió en 1973 (2017) un pequeño texto intitulado Marx, teórico del anarquismo, cuya exposición sostiene que Marx compartía con los anarquistas el ideal de la desaparición del Estado. Particularmente, en tres escritos tempranos: *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado (1843)*, *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, y *Sobre la cuestión Judía (1844)*, Marx aseguraba que eran dos las instituciones sociales que explican los males “que padece la sociedad moderna y que padecerá hasta que una revolución social no las suprima: el Estado y el Dinero” (p. 9). La propuesta que hace Rubel es que para Marx la negación del Estado y del Dinero es anterior a sus estudios de economía política y por tanto sería parte constitutiva de la misma. No obstante, el libro sobre el Estado previsto como parte de su trabajo de economía política se quedó sin escribir, y con

cialismos del siglo XXI en América Latina: la noción según la cual toda revolución estará abocada al fracaso si no lidia en serio con la necesidad de deshacerse del Estado. Marx había observado con perspicacia que el Estado es un apéndice de los intereses de la clase dominante y de las élites económicas, y en tal sentido el socialismo no podría advenir reproduciendo las mismas estructuras existentes en el capitalismo. El problema es que la estructura estatal de los Estados modernos es hija de las instancias piramidales y verticales, de aquellas que buscan la dominación y el control (Giraldo, 2020). El hecho de haber ignorado esta crítica pudo haber sido determinante para que el proyecto leninista repitiera la estructura de dominación de las naciones capitalistas que buscaban la promoción y regularización del capital industrial y el régimen de disciplina de trabajo impuesto por instancias burocráticas, lo que acabó siendo un obstáculo para la autonomía social y la creatividad de los pueblos (Hardt y Negri, 2009).

.....

ello su teoría, sobre todo en la crítica de la política habría quedado inconclusa. Sin embargo, para Rubel se puede realizar una exégesis de su obra que, en varios apartados, ilustra sus coqueteos con el anarquismo. De acuerdo con el exégeta marxiano, Marx ve en la Revolución francesa la continuación de las tradiciones monárquicas: “Lejos de ver en principio del Estado la fuente de los males sociales —escribía en *Vorwärts*, 1844—, los héroes de la Revolución francesa, percibieron, al contrario, en las taras sociales la fuente de los males políticos” (Rubel, 2017, p. 9). Veintisiete años más adelante, Marx continuó desarrollando esta idea con ocasión de los acontecimientos de la Comuna de París: “la primera Revolución Francesa [...] se vio obligada a desarrollar la obra comenzada por la monarquía absoluta, a saber, la centralización y la organización del poder del Estado [...] El más pequeño interés individual procedente de las relaciones entre los grupos sociales fue separado de la misma sociedad; vuelto independiente en forma de interés de Estado cuya defensa es confiada a los sacerdotes del Estado que cumplen funciones jerárquicas determinadas”. Marx explicaba lo anterior para mostrar el verdadero significado de este acontecimiento: “La Comuna no fue una revolución contra una forma cualquiera de poder de Estado, legitimista, constitucional, republicano o imperial. Fue una revolución contra el Estado como tal, contra este monstruoso aborto de la sociedad; fue la resurrección de la auténtica vida social del pueblo, realizada por el pueblo” (Carta sobre la comuna, borrador, 1871. Las cursivas son mías).

Pero los estatistas y republicanistas en lugar de ver esta faceta de Marx, siguen aduciendo que las propuestas autonomistas terminan coincidiendo con el neoliberalismo, y que el purismo de izquierdas —aquel que renuncia a la *realpolitik* y se resiste a conciliar— termina siendo aliado de las derechas. Para ellos los esfuerzos autonomistas exitosos son tan solo islas que no tienen la capacidad de modificar la estructura, y que es el Estado el ente que puede modificar el juego mediante políticas públicas. Para críticos como Santiago Castro-Gómez (2016, 2019), las luchas que no aspiran ni a la representación ni a disputar la hegemonía del Estado son al final muy conservadoras, pues al no querer poner a prueba sus postulados en el escenario del antagonismo democrático, optan por dejar las cosas “tal como están”. En sus propias palabras: “En lugar de arriesgarse a ganar en una lucha por la hegemonía de la sociedad política, el autonomista prefiere ‘mantener la posición’ y *seguir perdiendo*; prefiere dejar inalterada una condición de *subalteridad perpetua* que, por lo menos, le asegura legitimidad como sujeto excluido, a fin de alimentarse de sus continuas derrotas y permanecer en espera de una ‘revolución’ siempre pospuesta” (Castro-Gómez, 2016, p. 408). Para críticos como estos las luchas locales o las propuestas de los grupos subalternos son deslegitimadas por ser insuficientes y no tener la fuerza suficiente para transformar la situación del capitalismo realmente existente. Según su criterio, las alternativas propuestas tienen el inconveniente de ser demasiado locales y pequeñas para enfrentarse al monstruo del capitalismo hegemónico (Escobar, 2019a). Insisten en afirmar que no es viable renunciar a la recuperación del Estado de derecho y sus instituciones públicas, pues es la única estrategia viable que tenemos para combatir el estado de desigualdad y la marginación creada por el neoliberalismo contemporáneo. Las experiencias autonómicas serán bellas, románticas y loables, pero en nada contribuirán para los millones de excluidos.

Nosotros consideramos, por el contrario, que existe mucho idealismo cuando se cree tan decididamente en el poder del Estado para transformar el sistema, y argumentamos que no podemos menospreciar la capacidad estructurante de la política que

se hace desde abajo mediante la autoorganización, la autogestión, y la revitalización de las riquezas de las relaciones y la regeneración de los ámbitos comunitarios. No podemos olvidar que el Estado forma parte de la organización capitalista a escala global de la que es incapaz de sustraerse, y por tanto no podemos seguir creyendo que los cambios de la sociedad ocurrirán en el contexto de las instituciones estatales (Giraldo, 2020). Requerimos socavar la idea de que la clave anticapitalista está en la llegada de nuevo personal político a las instituciones del Estado; que la alternativa está en la forma del partido, en las urnas y en la conquista del gobierno, y en ese acuerdo que considera al Estado como el agente principal de la transformación (Machado y Zibechi, 2016). Hemos visto que los regímenes progresistas, como los que han llegado a ocupar el gobierno en América Latina, tienen, en lo esencial, vedada la posibilidad de ir en contra de la reproducción de capital, lo cual es particularmente evidente en los temas agrarios, pues lo que ha ocurrido en la región ha sido una expansión sin antecedentes de los agronegocios, acompañados por algunos cambios menores en la estructura agroalimentaria.

Además, otorgar demasiado poder al Estado mediante la búsqueda de políticas públicas para la agroecología, puede ser contraproducente si es un medio para capturar la *potentia* colectiva construida por los ensayos heterárquicos de poder que se han hecho desde abajo y que hemos descrito en las secciones anteriores. Por eso creo que las discusiones sobre la agroecología política deben salir del tono estadocentrista en el que muchos permanecen inmersos. Los gobiernos de izquierda en Latinoamérica del primer veinteno del siglo **xxi** han hecho evidente que es necesario repensar las estrategias descentrando al Estado: sacándolo del centro, marginalizándolo, lo que quiere decir que no podemos concentrarnos en el Estado, pero tampoco lo podemos ignorar. Existen argumentos muy sólidos a favor de diseñar, proponer, insistir, acompañar y conspirar para transformar los procesos político-institucionales y las normativas, en vez de dejarlos por completo a las corporaciones que intentan o bien continuar con el sistema industrial de producción agrícola, o bien imponer su

versión de la agroecología como herramienta del capitalismo verde (Giraldo y McCune, 2019, 2021). Debemos recordar que la agricultura industrial depende del Estado, de los subsidios y políticas públicas, de la infraestructura construida para ella, de las estructuras legales, del poder policial represivo, de un enorme aparato de investigación internacional que mantiene su hegemonía, entre muchas otras cosas.

La agroecología se mueve al filo de la navaja, donde hay riesgos de ambos lados. De un lado, participar en la institucionalización de la agroecología podría servir a las tecnologías de los gobiernos para mantener una agricultura dual —agronegocios en coexistencia pacífica con la agricultura campesina ahora renombrada como agroecológica—, mientras quedamos subsumidos por la lógica de las normativas, programas y proyectos de una burocracia institucional acoplada a las fuerzas del mercado, o lavando proyectos extractivistas. En otras palabras, existe el inmenso riesgo de ser incorporados a las reglas de juego establecidas; de ser incluidos en el marco de poder instituido, teniéndonos que mover en un sistema cuyo fin es la preservación de los intereses de la clase dominante (Rancière, 1999; Negri, 1999). Estamos frente al riesgo de que en lugar de que la agroecología sea un poder destituyente —capaz de hacer inoperante al sistema ante el cual se revela— mantenga operantes formas de poder del sistema político-económico constituido (Agamben, 2014). Debemos considerar la posibilidad de que las políticas públicas agroecológicas devengan serviles a las lógicas de acumulación de capital, provocando que la agroecología sea fagocitada por el enemigo que se quería combatir. Pero, de otro lado, no participar podría impedir que se modifique, aunque sea parcialmente, la razón de Estado en torno a la política agroalimentaria, apoyando indirectamente a que se creen aún más obstáculos para que la agroecología pueda territorializarse (Giraldo y McCune, 2019, 2021).

En la política no hay salidas completamente coherentes, y de alguna manera es necesario abrir luchas en varios frentes, aunque puedan sonar contradictorias. Mientras exista el Esta-

do es necesario disputarlo para abrir ciertas grietas. En algunos aspectos, como el acceso a los medios de producción, el Estado constituye un ente al que no podemos renunciar en el proceso de construcción de la hegemonía. Por eso cuando existen regímenes afines es necesario cooptarlos, permearlos, conspirar por dentro, crear sentido común, ganar espacios para las propuestas de transformación social gracias a los aliados dentro de las estructuras de poder. Pero también saberse distanciados, como actores críticos de la burocracia estatal (Giraldo y McCune, 2019, 2021). Soy escéptico de que el leviatán estatal sea el principal objetivo de las luchas políticas al que toque dirigirse, pues los monopolios difícilmente se transforman cambiando de gobernante dentro del mismo régimen opresor. Un camino más fructífero y con mejores potencialidades emancipadoras es el paulatino desmantelamiento de los aparatos estatales, y la forma de lograrlo es volverlos innecesarios construyendo otro tipo de procesos autónomos desde la base (Esteva, 2013b). Volver inoperante el poder del Estado y el régimen de la escasez que le subyace, y su capacidad para desactivar la potencia de la política autónoma y el autogobierno de las comunidades (Machado y Zibechi, 2016). Armonizar ambos empeños, aparentemente contradictorios, no es tarea fácil y requiere de mucha inteligencia de parte de los movimientos sociales y una buena dosis de correlación de fuerzas para establecer claros límites a las burocracias, de modo que, de forma progresiva, se vaya subvirtiendo el sistema jerárquico de poder, en tanto las clases y sectores subalternos de la sociedad siguen diseñando su propio proyecto hegemónico desde abajo.

En el fondo del asunto, la cuestión para el movimiento agroecológico es preguntar si aspiramos a un reformismo del modelo agroalimentario, o si, por el contrario, nuestra lucha es por una revolución campesina de base agroecológica que transforme radicalmente el sistema instituido. En caso de optar por la primera opción, vale la pena continuar demandando reformas institucionales en los organismos internacionales y nacionales para disminuir los efectos más graves del agrocapialismo contemporáneo. Pero si el movimiento plantea que la revolución es necesaria,

dado que es imposible reformar el sistema desde adentro, lo que debemos hacer es preguntar por las formas y modos de las revoluciones heterodoxas.

¿Y cómo emprender esa revolución? En palabras de Gustavo Esteva (2013a, p. 12), debemos desechar la idea de que el Estado “será fascista si lo toman lo fascistas, revolucionario si está en manos de los revolucionarios, demócrata si los demócratas triunfan”. La cuestión no es tanto quién está en el poder, sino la naturaleza misma del Estado, configurado desde el tratado de Westfalia como una estructura de dominación y control. De esa obsesión surge quizá la mayor de las fatalidades: pensar como Estado, imaginando cómo hacer las transformaciones desde arriba, soñando en forma de jerarquías (Esteva, 2013a). La idea de la revolución entonces ya no será la de delegar los cambios radicales a un grupo de representantes, y la política de las exigencias, sino la de llevar a cabo revoluciones con formas heterárquicas de poder a través de multitudes que, de manera molecular y en sus territorios, sepan tejer desde la suficiencia y no desde la escasez; que aprendan a reencontrarse con su potencia de hacer y hacerla fluir en comunidad; y a través de sus organizaciones y colectivos ejerzan el arte de la autogestión y el autogobierno. Las luchas agroecológicas de los pueblos dan pistas del nuevo carácter de la revolución, pues desafían el régimen político dominante modificando la política de las demandas, poniendo en operación la recuperación de la agencia personal y colectiva gracias a que la experimentación y la circulación de saberes quedan bajo el control del campesinado y de sectores populares de la ciudad previamente organizados. Por supuesto, no se trata de delinear todas las formas y maneras de revolución —lo que sería petrificar la esperanza—, sino abrir posibilidades para que la inmensa creatividad de los pueblos le den forma según sus contextos culturales y ecológicos.

Hemos descrito en este libro una gran colección de experiencias que demuestran que la emancipación autonómica es ya posible, lo que debería hacernos repensar, como asegura el escri-

tor William Ospina (2020), la importancia tan desmesurada que le atribuimos a los gobiernos, y el papel tan precario que se le atribuye a los pueblos. Hay una interpretación política muy republicana en donde el pueblo, en singular, solo puede ser representado mediante políticos profesionales, y el papel de la gente es salir a votar por sus representantes en época electoral. Así, la democracia se transforma en su antítesis, porque ya no es el poder del pueblo, sino el poder estatal delegado a unos gobernantes que se separan durante el periodo de su gobierno de los gobernados, y que por mejores intenciones que tengan, ya arriba, en las instituciones, o se corrompen o se dan cuenta de su limitado margen de maniobra al tener que obedecer a un imperio que les trasciende (Baschet, 2015). Los votantes entonces aprecian que el gobierno no cubre sus expectativas, y como continúa Ospina, se convencen, por una suerte de fe religiosa, que la solución estará en el gobierno siguiente, pues se mantiene la ilusión de que algún buen día llegará, al fin, un gran gobierno que cambie la historia. Sin embargo, como el actual no puede hacerlo, la gente se engaña con que seguro será el siguiente. Dice Ospina: “vale la pena preguntarse si el secreto de nuestros problemas no está en el tipo de soluciones que imaginamos. Esa idea de que todo lo resolverá un gobierno es tal vez la más nefasta y la más empobrecedora de todas, no solo por el poder sobrenatural que les atribuye a los políticos, sino por el papel tan irrelevante que les deja a los pueblos” (Ospina, 2020, párr. 3).

Yo creo que la política grande, la que importa, la hacen los pueblos a escalas pequeñas, en procesos singulares de autoorganización. La política pequeña, la más conservadora, es realizada por el sistema político formal de las repúblicas, cada vez con menos margen de maniobra, con inercias más poderosas, y sin capacidad de abstenerse de reproducir el entuerto civilizatorio en el que estamos. A veces toca apelar a este sistema: defender los derechos humanos, la educación y la salud pública. Pero ahí no está el germen de la emancipación. La política más interesante responde a otras formas no estatales, muy ninguneadas por los estadocentristas, pero que son las que han dejado de creer en la

salvación del mesías y se han puesto en cambio a tomar la iniciativa, a resolver sus propios problemas a partir de la autoorganización y el autogobierno, a crear comunalidad, a inventar soluciones creativas. No podemos ignorar lo que ocurre en la esfera de la política institucional, porque, claro está, no son lo mismo unos gobiernos que otros. El ascenso del neofascismo de los últimos años nos lo ha dejado bien claro. Un bombardeo, una represión militar o paramilitar, pueden borrar cualquier empeño promisorio. Pero debemos aprender a dejar de referenciarlos de manera tan desproporcionada en esta institución, a sobrevalorar el poder estatal como instrumento de la transformación revolucionaria, y enfocar la mayoría de nuestros esfuerzos políticos en la política de abajo, dejando de hacer el capitalismo ahora y abriendo grietas en la gran muralla que nos imponen.

Para mí allí está la semilla de toda revolución, entendida como un cambio profundo de las estructuras políticas y socioeconómicas. Para reconocerla necesitamos pulir la mirada para dejar de interpretar el mundo desde arriba, y darse cuenta de que abajo, a ras de tierra, desde hace tiempo, se están creando los semilleros de una transformación radical. §





Colofón

La velocidad de la devastación ambiental es absolutamente frenética. De seguir con el ritmo de calentamiento el planeta será inhabitable en 2050, según alerta el IPCC de Naciones Unidas. El colectivo de científicos climáticos asegura que tenemos hasta 2025 para alcanzar el máximo de emisiones de gases con efecto invernadero, o estaremos en un punto de inflexión en el que se desencadenarán transformaciones climáticas en cascada con efectos irreversibles, incluida la extinción de millones de especies de plantas y animales. Nos dirigimos por el camino más rápido a la autoextinción, mientras la gobernanza imperial sigue convenciendo a las mayorías de que podemos enmendar la ruta suicida con soluciones tecnológicas. Lo que señalan estos informes, aunque sin claridad y contundencia por parte de los científicos que los elaboran, es que tales cifras no son más que un grito desesperado de la vida misma para que entendamos que la biosfera terrestre no era el lugar adecuado para emprender esta clase de construcción civilizatoria. Lo no dicho, pero tácito, es que no hay otra opción que jubilar al capitalismo; de lo contrario, no tendremos ya un lugar habitable donde vivir en menos de treinta años.

La crisis de la civilización ha devenido en un franco colapso. Tenemos ya los datos para decir, sin temor a equivocarnos,

que este sistema no puede seguir sosteniéndose sobre los presupuestos materiales y simbólicos que permitieron su frenética expansión, y que se agotó el tiempo para enmendar el rumbo. No hay tiempo ni bases materiales para continuar soportando a este sistema de acumulación que amenaza nuestra supervivencia. No hay energías limpias ni tecnologías “verdes” que permitan mantener a esta sociedad adicta a la acumulación de capital. No hay cómo remplazar este sistema industrial que tardó más de un siglo en construirse con fuentes abundantes y baratas de petróleo, gas, carbón y minerales, por el mismo sistema industrial, pero ahora alimentado por energías no contaminantes. Cualquier esfuerzo que intente organizar la transición energética dentro de la misma lógica de crecimiento infinito y régimen industrial nos dejará, al final del día, en el peor de los escenarios posibles.

El primer síntoma de este desplome será el sistema agroalimentario. La comida empezará a escasear de forma dramática y subirá a precios imposibles de sufragar para las clases empobrecidas. Hambrunas primero en las regiones del Sur global terminarán por alcanzar a todos los rincones del mundo. Por el incremento del costo de la energía, por la escasez de petróleo y gas para producir y distribuir alimentos de forma industrial, por la imposibilidad de que la gente cuente con ingresos económicos para comprar alimentos caros, por las guerras que arreciarán para controlar los últimos suspiros de una tierra saqueada, por las sequías y lluvias torrenciales generadas por el caos climático.

Ese es el escenario en el que debemos crear, con toda la fuerza posible, una radical revolución agroecológica que le otorgue autonomía alimentaria a los pueblos. No es un asunto opcional, porque como hemos insistido, es imposible continuar sustentando un sistema de mercancías alimentarias adicto a la energía fósil, basado en el monocultivo latifundista, la ganadería fabril y en el procesamiento y distribución a escala industrial. No hay cómo inyectarle una nueva fuente energética a ese sistema ecocida ni hay un clima estable que lo sostenga. La situación es la siguiente: una civilización en descenso energético con los gravísimos efectos del

cambio climático, con las consecuencias de la deforestación y la contaminación, y con una situación humanitaria espantosa ocasionada por las disputas bélicas por adueñarse de los bienes remanentes, y en amenaza permanente por nuevas pandemias y la parálisis económica del modelo de acumulación de capital. Suena terrible, pero lo que antes sonaba como premonición apocalíptica ahora es una realidad manifiesta.

Dijimos al inicio que la agroecología es portadora de esperanza, pues, en un contexto tan desastroso como el descrito, nos muestra que la vía que nos queda es la campesina y agroecológica: la que se hace en campos y urbes por multitudes que diversifican y siguen el orden de la vida en sus sistemas de cultivo y cría de animales, al tiempo que transforman y conservan los alimentos de manera artesanal y se intercambian en distancias cercanas. Y porque enseña la manera en que el proyecto de la política agroecológica podría ampliarse para incluir los sin trabajo y precarizados de nuestra era, a quienes debemos integrar a procesos organizativos que resulten en una multitud capaz de hacer circular alimentos, y otros bienes no alimentarios transformados artesanalmente, por fuera de los círculos del capital.

La propuesta, en ese sentido, es la de crear dispositivos que sepan liberar la *potentia* colectiva del mundo de las mercancías y hacerla circular en comunidad, a través del principio de la suficiencia y la donación. En una situación de colapso del sistema en su conjunto, no hay otra forma de emancipación que escapar, en éxodo, del *homo economicus* mediante la recuperación colectiva de la capacidad autónoma de hacer e intercambiar de forma común. Eso significa transformar esas muchedumbres empobrecidas, adictas a las necesidades externamente creadas y despojadas de sus facultades de subsistencia, a una multitud potente de *homo habilis* que se reencuentran con aquello que son capaces de hacer mientras crean comunalidad. Lo que hemos expresado es cómo desmontar el modelo industrial que despoja las capacidades de habitabilidad autónoma, por una multiplicidad de comunidades de pequeña dimensión, en donde los pueblos aprenden a revitali-

zar su poder interior, mediante la conformación de vínculos que les permita hacer “para sí”.

Campeño a Campeño ha sido nuestro principal referente. Esa metodología nos permitió ilustrar que el secreto consiste en encontrar la riqueza dispersa de la comunidad y enlazarla mediante rizomas expansivos de encuentro. Esta manera de trabajo tiene el inmenso poder de estimular la creatividad y la imaginación, y tejer a personas que encuentran colectivamente soluciones a sus problemas más inmediatos. Pero además vimos cómo esa forma de trabajo inventada por los pueblos está fortaleciéndose mediante la creación de espacios educativos donde se forman los liderazgos orgánicos que faciliten el diseño, movilización y conformación de los procesos sociales, y por medio de estrategias de intercambios de valores de uso. El proyecto político agroecológico, aparte de la construcción de un campesinado agroecológico, requiere idear cómo crear urbanidades ecológicas y productivas capaces de expulsar el régimen de la escasez de la ciudad, y crear comunidades que sepan identificar la riqueza barrial existente y ponerla a circular en espacios de encuentro, donde se reúnan las abundancias y se fomente la riqueza de las relaciones.

Es con los procesos sociales ejemplificados en los casos expuestos en este libro como creemos que debe crearse la revolución agroecológica: una revolución molecular que se hace a sí misma incrementando la potencia colectiva en el campo y la ciudad. Una revolución múltiple, en donde muchos colectivos y organizaciones, en distintos territorios, de manera simultánea, empiezan a crear transformaciones radicales a escalas locales. No es un proyecto que toque imaginar de cero. Por fortuna, la lucha por la agroecología campesina, emancipadora y popular cada vez cobra mayor ímpetu.

Las organizaciones sociales en el mundo vienen tejiendo procesos sociales que crean, en medio de la crisis, ingeniosas estrategias para la recomunalización, la autonomía territorial y la soberanía alimentaria. Muchos pueblos, de forma valiente, en sus

propios territorios, están negando la política de muerte que nos consume, mientras inventan, a través de sus expresiones organizativas, otras formas de habitar entre las tramas vitales de este hermoso planeta. Son una multitud de procesos, que de manera silenciosa, diseminada y multifocal, están forjando proyectos de vida cuya maravillosa facultad es la de reunir todas las abundancias socialmente producidas para hacerlas circular en comunidad y ponerlas al servicio de los propios involucrados. Colectivos con distintos orígenes están encarnando el cambio que quieren ver en el mundo, no sin desaciertos y sin conflictos, pero con la firme decisión política de dejar su potencia en este empeño que afirma la reproducción de las redes de vida.

Las *multitudes agroecológicas* son ese bloque histórico de lucha que toma la forma de un movimiento social multiescalar y multisituado, compuesto de constelaciones de múltiples personas, colectivos y organizaciones, que actúa, de forma privilegiada, mediante modos micro e infrapolíticos, sin descuidar los frentes de lucha en las estructuras macro del poder. Son esa aglomeración de experiencias que emprenden una lucha de clase por disputar los medios de producción, pues saben que sus esfuerzos deben emerger en el difícil contexto de una grosera concentración de la tierra, acaparamiento de agua, monopolización de semillas, expansión de proyectos extractivistas y una hegemonía cultural del agronegocio sobre el sistema agroalimentario.

Por tal razón el movimiento social no puede prescindir, como punto de partida, de una lucha masiva de clase por recuperar los medios de producción, entre los cuales los más importantes son la tierra y el agua. En un escenario tan difícil como el descrito, es urgente reavivar revoluciones que tengan como propósito poner en las manos de los sectores populares —especialmente las mujeres—, la tierra, el agua y los bosques, para sembrar de manera agroecológica y crear autonomías territoriales. Solo a través de las luchas por la reforma agraria, feminista y agroecológica, podemos pensar en darle velocidad a un proceso multitudinario de transiciones civilizatorias, de modo que tengamos las bases

ecológicas para crear un cambio de un sistema alimentado por energías fósiles, a una matriz energética sustentada en la transformación de la radiación solar en biomasa. El objetivo no puede ser otro que cambiar la obsesión por el crecimiento, la urbanización e industrialización por otros sentidos, como el reverdecimiento de los territorios, el aumento de la potencia interior de los pueblos, el tejido de las abundancias humanas y extrahumanas, la relocalización de las economías y la revitalización de los ámbitos de comunidad. En esto no he querido vacilar: no hay otra manera para adecuarnos al cambio climático, a la extinción masiva de la biodiversidad, al declive energético, a la crisis económica capitalista, al colapso del sistema agroalimentario latifundista e industrializado, y al derrumbe del modelo urbano-industrial, si no hay una revolución agraria y agroecológica, que le permita a los pueblos transformar y alimentar de forma activa los ecosistemas, y diseñar paisajes en los que los seres humanos actuemos de manera mutuamente enriquecedora con otras especies.

La alternativa real por la que debemos luchar es el cambio de esta civilización asfaltada, dependiente de combustibles que disipan calor, y que crea la peor desigualdad conocida, a una poscivilización pluriversal, en donde los pueblos diseñen paisajes diversos y reverdecidos que restablezcan el flujo de los entramados vitales, mientras ponen techos tecnológicos y simplifican su modo de vivir. En un contexto de agudo colapso civilizatorio, la estabilidad del capitalismo está por acabarse, lo que significa un escenario ideal para la reactivación de la lucha de clases y el desbloqueo de los caminos para los proyectos comunitarios y colectivistas de carácter autónomo. Significa que se abre como posibilidad hilvanar procesos de arte-sana-lización dependientes de la energía solar y la fuerza de trabajo humana, con herramientas más simples, y en el que las personas en lugar de ser empleadas, se convierten en creadoras directas de valores de uso que se intercambian a través de acuerdos basados en la suficiencia, la reciprocidad y la cooperación.

Hemos visto cómo una multitud de experiencias están dando pistas del nuevo carácter de la revolución. Tejidos de colectivos en la ruralidad y en las urbes están en obra para crear pluritopías que, de manera intuitiva y creativa, desmontan de manera paulatina el sistema que nos oprime, mientras traen al mundo de la vida muchos otros sistemas sustitutivos. Su tarea no es fácil, porque deben hacerlo en un entorno hostil que niega lo fundamental para hacer emerger esos plurimundos. Aun así, son numerosísimas las personas que se cansaron de decirle *no* a este modelo de muerte e inequidad, y se han puesto en obra para imaginar y caminar los *síes* en un contexto donde parece imposible hacerlo. Esas experiencias creadas en cada lugar están dando luces del camino que las mayorías debemos emprender. Son esos otros posibles que nos alumbran el camino a quienes aún seguimos en la oscuridad obnubilados por este sistema.

El sendero abierto por las *multitudes agroecológicas* está posibilitando que en medio de la tormenta que arrecia podamos encontrar las rutas de fuga para escapar, en éxodo, de este huracán que corroe la vida. No necesitamos empezar de la nada: hay una constelación de experiencias anunciando el mundo nuevo: uno por el que debemos luchar y que, alegremente, ya viene en camino. §





Referencias

- Abram, D.** (2012). *The spell of the sensuous: Perception and language in a more-than-human world*. Vintage.
- Abreu, P.** (2018). *Construção de um processo social participativo de promoção da saúde para a superação do modelo do agronegócio: a experiência camponesa a partir da salutogênese e da agroecologia em Lavras*. Tesis de doctorado en Salud Colectiva, Universidade Estadual de Campinas, Brasil.
- Acevedo-Osorio, A., y Chohan, J. K.** (2020). Agroecology as social movement and practice in Cabrera's peasant reserve zone, Colombia. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 44(3), 331-351.
- Agamben, G.** (2014). What is a destituent power? *Environment and Planning D: Society and Space*, 32(1), 65-74.
- Agencia Internacional de la Energía (AIE).** (2020). *World Total Final Consumption (TFC) by Source*. Consultado el 26 de mayo de 2021, en: <https://www.iea.org/reports/key-world-energy-statistics-2020/final-consumption>
- Alcock, R.** (2018). Nuevo Movimiento de Reconstrucción Rural: sostenibilidad ambiental y justicia social en China. *Ecología Política*, (56), 128-133.
- Almeida, F. T. F.** (2014). *Conceito e prática de agroecologia para o MST: a experiência do assentamento cunha (Goiás)*. Tesis de Maestría em Medio Ambiente y Desarrollo Rural, Universidade de Brasília, Brasília.
- Altieri, M. A.** (2021). La agricultura tradicional como legado agroecológico para la humanidad. *Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 29(104), 180-197.
- Alvarez, L. J.** (2019). *Jcanan nantic lum K'inál / Cuidadores y Cuidadoras de la Madre Tierra: Un proyecto epistémico y político de educación agroecológica para el lekil kuxlejal*. Tesis de Doctorado en Educación, Universidad Iberoamericana, México.

- Anders, G.** (2001). *Nosotros, los hijos de Eichmann: carta abierta a Klaus Eichmann*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Angel-Maya, A.** (1995). *La fragilidad ambiental de la cultura*. Bogotá: Ecofondo.
- Arias, P., Bellouin, N., Coppola, E., Jones, R., Krinner, G., Marotzke, J. et al.** (2021). Technical Summary. En *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*. Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change.
- Aslan, A.** (2021). *Economía anticapitalista en Rojava. Las contradicciones de la revolución en la lucha kurda*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara/CIESAS/Jorge Alonso.
- Banco Mundial.** (2021). *The long shadow of informality. Challenges and policies*. (Editado por Franziska Ohnsorge y Shu Yu). Washington: Banco Mundial.
- Barbosa, L. P., y Rosset, P. M.** (2017). Movimentos sociais e Educação do Campo na América Latina: aprendizagens de um percurso histórico. *Revista Práxis Educacional*, 13(26), 22-48.
- Barkin, D., y Sánchez, A.** (2019). The communitarian revolutionary subject: new forms of social transformation. *Third World Quarterly*, 41(8), 1421-1441.
- Barton, H., y Denham, T.** (2018). Vegecultures and the social-biological transformations of plants and people. *Quaternary International*, 489, 17-25.
- Baschet, J.** (2015). *Adiós al capitalismo: autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. Ned ediciones.
- Bataille, G.** (1987). *La parte maldita*. Barcelona: Icaria.
- Bayon, G., Dennielou, B., Etoubleau, J., Ponzevera, E., Toucanne, S., y Bermell, S.** (2012). Intensifying weathering and land use in Iron Age Central Africa. *Science*, 335(6073), 1219-1222.
- Beer, R., Kaiser, F., Schmidt, K., Ammann, B., Carraro, G., Grisa, E., y Tinner, W.** (2008). Vegetation history of the walnut forests in Kyrgyzstan (Central Asia): natural or anthropogenic origin? *Quaternary Science Reviews*, 27(5-6), 621-632.
- Bernstein, E.** (1993 [1889]). *The preconditions of socialism*. Cambridge University Press.
- Biwolé, A. B., Morin-Rivat, J., Fayolle, A., Bitondo, D., Dedry, L., Dainou, K., ... y Doucet, J. L.** (2015). New data on the recent history of the littoral forests of southern Cameroon: an insight into the role of historical human disturbances on the current forest composition. *Plant Ecology and Evolution*, 148(1), 19-28.
- Boege E., y Carranza T.** (2009). *Agricultura sostenible campesino-indígena, soberanía alimentaria y equidad de género*. México: PIDAASSA/Pan para el Mundo/Bröt für die Welt/Xilotl, Servicios Comunitarios.

- Boivin, N. L., Zeder, M. A., Fuller, D. Q., Crowther, A., Larson, G., Erlandson, J. M., ... y Petraglia, M. D. (2016). Ecological consequences of human niche construction: Examining long-term anthropogenic shaping of global species distributions. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113(23), 6388-6396.
- Boneti, L. W. (2006). *Políticas públicas por dentro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Borsatto, R. S., y Souza-Esquerdo, V. F. (2019). MST's experience in leveraging agroecology in rural settlements: lessons, achievements, and challenges. *Agroecology and sustainable food systems*, 43(7-8), 915-935.
- Borsatto, R. S., Souza-Esquerdo, V. F., Duval, H. C., Franco, F. S., y Grigoletto, F. (2021). Winning hearts and minds through a policy promoting the agroecological paradigm in universities. *Agriculture and Human Values*, (39), 1-14.
- Botelho, M. I. V., Cardoso, I. M., y Otsuki, K. (2016). "I made a pact with God, with nature, and with myself": exploring deep agroecology. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 40(2), 116-131.
- Bottazzi, P., y Boillat, S. (2021). Political agroecology in Senegal: Historicity and repertoires of collective actions of an emerging social movement. *Sustainability*, 13(11), 6352.
- Brescia, S. (ed.). (2017). *Fertile ground: Scaling agroecology from the ground up*. Food First Books.
- Brown, W. (2010). Hoy en día, somos todos demócratas. En G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaíd, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Ranciere, K. Ross, y S. Žižek, *Democracia, ¿en qué Estado?* (pp. 53-65). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Bruil, J., y Gubbel, P. (2019). *Scaling agroecology for resilience in the Sahel. The experience of rural communities in Mali, Burkina Faso and Senegal*. Ouagadougou, Burkina Faso: Groundswell International.
- Calitreo, V. (2020). Agroecología y soberanía alimentaria para el kvme felen - bienestar en armonía con la madre tierra. En L. Saldi, O. F. Giraldo, y C. Toro Pérez (coords.), *Senti-pensarnos Tierra. Experiencias de transición y r-existencias en tiempos de crisis civilizatoria: voces desde los pueblos del Abya Yala* (pp. 34-38). Buenos Aires: CLACSO.
- Calvário, R. (2017). Food sovereignty and new peasantries: on re-peasantization and counter-hegemonic contestations in the Basque territory. *The Journal of Peasant Studies*, 44(2), 402-420.
- Campbell, C. J., y Laherrère, J. H. (1998). The end of cheap oil. *Scientific American*, 278(3), 78-83.
- Carrasco, E., y Soto, F. (2020). La lucha por la tierra: memorias de mujeres campesinas en Estelí/Nicaragua. *O Público e o Privado*, 18(35), 93-129.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavov Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México: Akal.

- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad. II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Caswell, M., Maden, R., McCune, N., Mendez, V. E., Bucini, G., Anderzén, J., ... y Juncos-Gautier, M. A. (2021). *Amplifying agroecology in Vermont: Principles and processes to foster food systems sustainability*.
- Clement, C. R., Denevan, W. M., Heckenberger, M. J., Junqueira, A. B., Neves, E. G., Teixeira, W. G., y Woods, W. I. (2015). The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 282(1812). <https://doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>
- Coelho, S. D., Levis, C., Baccaro, F. B., Figueiredo, F. O., Pinassi Antunes, A., Ter Steege, H., ... y Schiatti, J. (2021). Eighty-four per cent of all Amazonian arboreal plant individuals are useful to humans. *PLOS ONE*, 16(10), e0257875.
- Correa, T. (2020). Una respuesta comunitaria a la crisis. En L. Saldi, O. F. Giraldo, y C. Toro Pérez (coords.), *Senti-pensarnos Tierra. Experiencias de transición y r-existencias en tiempos de crisis civilizatoria: voces desde los pueblos del Abya Yala* (pp. 45-51). Buenos Aires: CLACSO.
- De La Cruz, P., Bello Baltazar, E., García-Barríos, L. E., Baquero Vargas, M. P., Acosta, L. E., y Estrada Lugo, E. (2020). Juegos de mesa para la investigación participativa: una etnografía experimental sobre el comercio de productos de la chagra en comunidades indígenas de la Amazonía colombiana. *Revista de Estudios Sociales*, (72), 33-46.
- Degenhart, B. (2016). La agricultura urbana: un fenómeno global. *Nueva Sociedad*, (262), 1-11.
- Domene, O., Mier, M., Cacho, T. G., Limón-Aguirre, F., Rosset, P. M., y Contreras-Natera, M. (2020). Construcción territorial de agroecologías situadas: El Maestro Pueblo en Sanare, estado Lara-Venezuela. *Estudios Sociales*, 30(56).
- Domene, O., y Herrera, F. F. (2019). Situated agroecology: Massification and reclaiming university programs in Venezuela. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 43(7-8), 936-953.
- Dourado, G. F. (2021). Movimiento Agroecológico de Zona da Mata de Minas Gerais/Brasil: tejiendo un manto de Agroecología y Buen Vivir. *Nicté Ha. Agroecología desde el Sur*. <https://bit.ly/3zMeyvI>
- Duden, B. (2010). *La desencarnación moderna del yo y del tú: temas y claves del deuterosegundo*-Iván Illich. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Universidad de la Tierra.

- Dummett, C., Blundell, A., Canby, K., Wolosin, M., y Bodnar, E. (2021). *Illicit harvest, complicit goods: the state of illegal deforestation for agriculture*. Forest Trends. Report.
- Egerer, M., y Cohen, H. (eds.). (2020). *Urban agroecology: Interdisciplinary research and future directions* (Vol. 23). CRC Press.
- Einbinder, N., y Morales, H. (2020). Development from within: Agroecology and the quest for Utziil K'asleem in the Maya-Achí territory of Guatemala. *Journal of Latin American Geography*, 19(3), 133-158.
- Einbinder, N., Morales, H., Mier y Terán Giménez Cacho, M., Ferguson, B. G., Aldasoro, M., y Nigh, R. (2022). Agroecology from the ground up: a critical analysis of sustainable soil management in the highlands of Guatemala. *Agriculture and Human Values*, 1-18. <https://doi.org/10.1007/s10460-022-10299-1>
- Einbinder, N., Morales, H., Mier y Terán-Giménez Cacho, M., Aldasoro, M., Ferguson, B. G., y Nigh, R. (2019). Agroecology on the periphery: A case from the Maya-Achí territory, Guatemala. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 43(7-8), 744-763.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). (2007). *Ni el centro ni la periferia*. Consultado el 25 de mayo de 2022, en <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2007/12/13/conferencia-del-dia-13-de-diciembre-a-las-900-am/>
- El Telégrafo*. (2012, 15 de enero). El desafío de Rafael Correa. *El Telégrafo*. <https://bit.ly/3BD51YK>
- El Tiempo*. (2014, 1 de noviembre). Los sueños y utopías de José Mujica. *El Tiempo*. <https://bit.ly/3PUaSNA>
- Ellis, E. C., Kaplan, J. O., Fuller, D. Q., Vavrus, S., Goldewijk, K. K., y Verburg, P. H. (2013). Used planet: A global history. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110(20), 7978-7985.
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- Escobar, A. (2019a). *Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Desde Abajo.
- Escobar, A. (2019b). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Buenos Aires: Universidad del Cauca.
- Escobar, A., y Esteva, G. (2016). Postdesarrollo a los 25: sobre “estar estancado” y avanzar hacia adelante, hacia los lados, hacia atrás y de otras maneras. *Polisemia*, 12(22), 17-32.
- Escoto, E., y Brescia, S. (2017). Honduras: Building a national agroecology movement against the odds. En S. Brescia (ed.), *Fertile ground: Scaling agroecology from the ground up* (pp. 34-47). Food First Books.

- Esteva, G. (2013a).** La insurrección en curso. En R. Ornelas (coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (pp. 129-216). México: Instituto de Investigaciones Económicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Esteva, G. (2013b).** *Nuevas formas de la revolución*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Cideci.
- Esteva, G. (2017).** Los comunes, lugares de resistencia. En J. Encina y M. Á. Ávila (coords.), *Autogestión de la vida cotidiana 3*. (pp. 278-280). Sevilla, Andalucía: Colectivo de Ilusionistas Sociales/UNILCO-espacio nómada.
- Esteva, G. (2019).** El camino hacia el diálogo de vivires. En S. Sartorello (coord.), *Diálogo y conflicto interepistémicos en la construcción de una casa común* (pp. 133-168). México: Universidad Iberoamericana.
- ETC Group. (2017).** *Who will feed us? The peasant food web vs. the industrial food chain*. ETC Group.
- Fatoumata, B., y Bourgo, T. (2017).** From oases to landscapes of success: Accelerating agroecological innovation in Burkina Faso. En S. Brescia (ed.), *Fertile ground: Scaling agroecology from the ground up* (pp. 113-127). Food First Books.
- Ferrari, L. (2021).** Vivir todos dentro de los límites planetarios. *La Jornada Ecológica*. Consultado el 30 de diciembre de 2021, en <https://bit.ly/3JovpHM>
- Fernandes, I. F., Barbosa, L. P., dos Santos Damasceno, C., y Rosset, P. M. (2021).** Inventário de Práticas Agroecológicas na Metodologia “de Camponês/aa Camponês/a” no Ceará: um instrumento para descolonizar o território e (re) valorizar o conhecimento camponês. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 58.
- Ferrari L. (2018).** Pico del petróleo: ¿por falta de demanda? *Serendipia*. Consultado el 25 de abril de 2022, en <https://bit.ly/3Jqk5uw>
- Ferrari, L., y Masera, O. (2020).** ¿Qué implica una transición energética sustentable? *Diálogos Ambientales*, 1(2), 31-36.
- Ferrari, L. (2020).** Una mirada retrospectiva: Pico del petróleo y fin del crecimiento. *América Latina en Movimiento*, 54(550), 15-18.
- Ford, A., y Nigh, R. (2016).** *The Maya forest garden: eight millennia of sustainable cultivation of the tropical woodlands*. Routledge.
- Forsetto, R., y Assis K. (2019).** ¿Qué es agroecología? [Video, 3:00]. <https://www.youtube.com/watch?v=5svhDXrauLk>
- Foucault, M. (1994).** “No al sexo Rey”. Entrevista por Bernard Henry Levi. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (pp. 146-164). Madrid: Alianza.
- Frade, F. T., y Sauer, S. (2017).** O MST e a experiência de Agroecologia em assentamentos de reforma agrária no Brasil. *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales*, 2(3).

- García López, V., y Giraldo, O. F. (2021).** Redes y estrategias para la defensa del maíz en México. *Revista Mexicana de Sociología*, 83(2), 297-329.
- García, V., Giraldo, O. F., Morales, H., Rosset, P., y Duarte, J. M. (2021).** Escalamiento horizontal y profundo de la agroecología: lecciones de dos organizaciones defensoras de la soberanía de semillas en Colombia. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 58.
- Garnett, S. T., Burgess, N. D., Fa, J. E., Fernández-Llamazares, Á., Molnár, Z., Robinson, C. J., ... y Leiper, I. (2018).** A spatial overview of the global importance of indigenous lands for conservation. *Nature Sustainability*, 1(7), 369-374.
- Giraldo, O. F. (2013).** Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental. *Polis*, (34), 95-115.
- Giraldo, O. F. (2014).** *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. México: Itaca.
- Giraldo, O. F. (2015).** Agroextractivismo y acaparamiento de tierras en América Latina: una lectura desde la ecología política. *Revista Mexicana de Sociología*, 77(4), 637-662.
- Giraldo, O. F. (2018).** *Ecología política de la agricultura: Agroecología y posdesarrollo*. México: El Colegio de la Frontera Sur.
- Giraldo, O. F. (2020).** El desmoronamiento de la creencia en el Estado: buen vivir y autonomía de los pueblos. En A. I. Mora (ed.), *Buenos Vivires y Transiciones: La vida, dulce, la vida bella, la vida querida, la vida sabrosa, la vida buena, la vida en plenitud* (pp. 55-86). Bogotá: Uniminuto.
- Giraldo, O. F. (2022).** Modernos, demasiados modernos. Conflictos ontológicos y desencuentros de proporción. En O. F. Giraldo (coord.), *Conflictos entre mundos. Negación de la alteridad, diferencia radical, ontología política* (pp. 29-46). México: Ecosur/Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Giraldo, O. F., y McCune, N. (2019).** Can the state take agroecology to scale? Public policy experiences in agroecological territorialization from Latin America. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 43(7-8), 785-809.
- Giraldo, O. F., y McCune, N. (2021).** ¿Puede el Estado hacer de la agroecología un fenómeno masivo? Experiencias de políticas públicas en América Latina. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 58.
- Giraldo, O. F., y Rosset, P. M. (2018).** Agroecology as a territory in dispute: between institutionality and social movements. *The Journal of Peasant Studies*, 45(3), 545-564.
- Giraldo, O. F., y Rosset, P. M. (2021).** Principios sociales de las agroecologías emancipadoras. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 58.
- Giraldo, O. F., y Toro, I. (2020).** *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*. Chetumal: El Colegio de la Frontera Sur/Universidad Veracruzana.

- Godelier, M.** (1998). *El enigma del don*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós Básica.
- González de Molina, M., y Guzmán, G. I.** (2017). On the Andalusian origins of agroecology in Spain and its contribution to shaping agroecological thought. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 41(3-4), 256-275.
- González, I.** (2020). No todo son malas noticias. *América Latina en Movimiento*, 54(550), 5-7.
- Gracia, M. A.** (2014). Un recorrido por las experiencias de trabajo asociativo autogestionado en el sur de México. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 11(73), 171-190.
- Guattari, F.** (2017). *La revolución molecular*. Madrid: Errata Naturae.
- Guri, B., y Banuoko, D.** (2017). From community to national agroecology movements in Ghana. En S. Brescia (ed.), *Fertile ground: Scaling agroecology from the ground up* (pp. 128-144). Food First Books.
- Guthman, J.** (2000). Raising organic: An agro-ecological assessment of grower practices in California. *Agriculture and Human Values*, (17), 257-266.
- Gutiérrez, R.** (2020). Producir lo común: entramados comunitarios y formas de lo político. *Re-visiones*, (10), 3.
- Gutiérrez, R., y Salazar, H.** (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle*, 1.
- Hardt, M., y Negri, T.** (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Debate.
- Hardt, M., y Negri, T.** (2009). *Commonwealth. El Proyecto de una revolución del común*. Barcelona: Akal.
- Hardt, M., y Negri, A.** (2020). *Empire*. Harvard University Press.
- Haug, G. H., Günther, D., Peterson, L. C., Sigman, D. M., Hughen, K. A., y Aeschlimann, B.** (2003). Climate and the collapse of Maya civilization. *Science*, 299(5613), 1731-1735.
- Heinimann, A., Mertz, O., Frolking, S., Egelund Christensen, A., Hurni, K., Sedano, F., et al.** (2017). A global view of shifting cultivation: Recent, current, and future extent. *PLOS ONE*, 12(9), e0184479.
- Hernández, C., Perales, H., y Jaffee, D.** (2020). “Without Food there is No Resistance”: The impact of the Zapatista conflict on agrobiodiversity and seed sovereignty in Chiapas, Mexico. *Geoforum*.
- HIC-AL.** (2017). *Utopías en construcción. Experiencias latinoamericanas de producción social del hábitat*. México: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Höhn, A., y Neumann, K.** (2012). Shifting cultivation and the development of a cultural landscape during the Iron Age (0–1500 AD) in the northern

Sahel of Burkina Faso, West Africa: Insights from archaeological charcoal. *Quaternary International*, 249, 72-83.

- Holloway, J.** (2011). *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Holt-Giménez, E.** (2006). *Campesino a campesino: voices from Latin America's farmer to farmer movement for sustainable agriculture*. Food first books.
- Hunt, C. O., y Premathilake, R.** (2012). Early Holocene vegetation, human activity and climate from Sarawak, Malaysian Borneo. *Quaternary International*, 249, 105-119.
- Illich, I.** (2006a). Energía y equidad. En Iván Illich. *Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Illich, I.** (2006b). La convivencialidad. En Iván Illich. *Obras reunidas I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Illich, I.** (2016). *Profesiones inhabilitantes*. Madrid: MOAI.
- Illich, I.** (2021). El trabajo fantasma. En *Obras reunidas, II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Iriarte, J., Elliott, S., Maezumi, S. Y., Alves, D., Gonda, R., Robinson, M., ... y Handley, J.** (2020). The origins of Amazonian landscapes: Plant cultivation, domestication and the spread of food production in tropical South America. *Quaternary Science Reviews*, 248, 106582.
- Jean Baptiste, C., y Briesca, S.** (2017). Foundation for Haiti's future: Peasant associations and agroecology. En S. Brescia (ed.), *Fertile ground: Scaling agroecology from the ground up* (pp. 48-62). Food First Books.
- Kennedy, J.** (2012). Agricultural systems in the tropical forest: a critique framed by tree crops of Papua New Guinea. *Quaternary International*, 249, 140-150.
- Khadse, A., y Rosset, P. M.** (2019). Zero Budget Natural Farming in India—from inception to institutionalization. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 43(7-8), 848-871.
- Khadse, A., Rosset, P. M., Morales, H., y Ferguson, B. G.** (2018). Taking agroecology to scale: The Zero Budget Natural Farming peasant movement in Karnataka, India. *The Journal of Peasant Studies*, 45(1), 192-219.
- Kingwell-Banham, E., y Fuller, D. Q.** (2012). Shifting cultivators in South Asia: Expansion, marginalization and specialization over the long term. *Quaternary International*, 249, 84-95.
- Koohafkan, P., y Altieri, M.** (2010). *Sistemas importantes del patrimonio agrícola mundial. Un legado para el futuro*. Roma: FAO.
- La Via Campesina (LVC).** (2011). Agricultura campesina sostenible: Por la soberanía alimentaria y la Madre Tierra. En *De Maputo a Yakarta. 5 Años de agroecología en La Vía Campesina*. Jakarta: LVC.

- La Vía Campesina (LVC).** (2015a). *Agroecología campesina por la soberanía alimentaria y la madre tierra. Experiencias de La Vía Campesina.* (Cuaderno núm. 7). Zimbabwe: LVC.
- La Vía Campesina (LVC).** (2015b). *Declaración del Foro Internacional de Agroecología.* Consultado en octubre de 2020, en <https://bit.ly/3Bx1ZW3>
- La Vía Campesina (LVC).** (2018). *Declaración de Güira de Melena - I Encuentro Global de Escuelas y Procesos de Formación en Agroecología de La Vía Campesina.* Consultado en octubre de 2020, en <https://bit.ly/2L87HA1>
- Laclau, E.** (2012). *La razón populista.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Machado, D., y Zibechi, R.** (2016). *Cambiar el mundo desde arriba: los límites del progresismo.* México: Bajo Tierra.
- Machin Sosa, B., Roque, A. M., Ávila, D. R., y Rosset, P.** (2010). *Revolución agroecológica: el movimiento de Campesino a Campesino de la Anap en Cuba. Cuando el campesino ve, hace fe.* La Habana, Cuba, y Jakarta, Indonesia: Anap/La Vía Campesina.
- Martínez-Torres, M. E.** (2006). *Organic coffee: sustainable development by Mayan farmers.* Ohio University Press.
- 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.
- Martínez-Torres, M. E., y Rosset, P. M.** (2014). Diálogo de saberes in La Vía Campesina: food sovereignty and agroecology. *Journal of Peasant Studies*, 41(6), 979-997.
- Marx, K.** (2015 [1841]). *Manuscritos económico-filosóficos.* Sao Paulo: Boitempo.
- Maturana, H., y Varela, F.** (1994). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del conocimiento humano.* Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Mauss, M.** (2021 [1925]). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.* París: BoD.
- Maxwell, J. J., Howarth, J. D., Vandergoes, M. J., Jacobsen, G. E., y Barber, I. G.** (2016). The timing and importance of arboriculture and agroforestry in a temperate East Polynesia Society, the Moriori, Rekohu (Chatham Island). *Quaternary Science Reviews*, 149, 306-325.
- McCune, N., Rosset, P. M., Salazar, T. C., Saldivar Moreno, A., y Morales, H.** (2017). Mediated territoriality: Rural workers and the efforts to scale out agroecology in Nicaragua. *The Journal of Peasant Studies*, 44(2), 354-376.
- McKay, B., Nehring, R., y Walsh-Dilley, M.** (2014). The “state” of food sovereignty in Latin America: political projects and alternative pathways in Venezuela, Ecuador and Bolivia. *Journal of Peasant Studies*, 41(6), 1175-1200.

- McMichael, P.** (2015). *Régimenes alimentarios y cuestiones agrarias*. México: M. Á. Porrúa.
- Mier y Terán Giménez Cacho, M., Giraldo, O. F., Aldasoro, M., Morales, H., Ferguson, B. G., Rosset, P., Khadse, A., y Campos, C.** (2018). Bringing agroecology to scale: Key drivers and emblematic cases. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 42(6), 637-665.
- Minagricultura-Cuba.** (2020). https://www.minag.gob.cu/sites/default/files/noticias/presentacion_para_asamblea_nacional_pp_diciembre_2020.pdf
- Minppau-Venezuela (Ministerio del Poder Popular para la Agricultura Urbana).** (2020). <https://www.vtv.gob.ve/venezuela-hectareas-tierra-cultivada-produciendo-toneladas-rubros-anuales/>
- Miranda, M.** (2019). *De Tseltal a Tseltal. Una experiencia de aprendizaje agroecológico en Las Cañadas de Ocosingo*. Tesis de Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Mollison, B.** (1991). *Introduction to permaculture*. Tyalgum, Australia: Tagari.
- Moore, J. W.** (2020). *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Ceará (MST-CE).** (2019). *Construindo a Agroecologia no Semiárido: Manual da Metodologia Camponês a Camponês*. Fortaleza: MST-CE/CCA.
- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Ceará (MST).** (2017). *Arroz Agroecológico: abertura da colheita é marcada por expectativa da produção* <https://bit.ly/3l9CRn>
- Moyo, S.** (2011). Three decades of agrarian reform in Zimbabwe. *Journal of Peasant Studies*, 38(3), 493-531.
- Neumann, K., Bostoen, K., Höhn, A., Kahlheber, S., Ngomanda, A., y Tchiengué, B.** (2012). First farmers in the Central African rainforest: A view from southern Cameroon. *Quaternary International*, 249, 53-62.
- Niederle, P., Petersen, P., Coudel, E., Grisa, C., Schmitt, C., Sabourin, E., Schneider, E., Brandenburg, A., y Lamine, C.** (2022). Ruptures in the agroecological transition: institutional change and policy dismantling in Brazil. *Journal of Peasant Studies* (En prensa).
- Núñez, V., Gómez, A., y Concheiro, L.** (2013). La tierra en Chiapas en el marco de los “20 años de la rebelión zapatista”: La historia, la transformación, la permanencia. *Argumentos*, 26(73), 37-54.
- O'Connor, J. R.** (2001). *Causas naturales: ensayos de marxismo ecológico*. México: Siglo XXI.

Oficina Internacional del Trabajo (OIT). (2020). *World employment and social outlook. Trends 2020*. Ginebra: OIT.

Ospina, W. (2020). Ya viene el otro. *El Espectador*. <https://bit.ly/3blVHxF>

Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO). (2018). *Scaling up Agroecology Initiative: Transforming food and agricultural systems in support of the SDGs*. A proposal prepared for the International Symposium on Agroecology, 3-5 April 2018. <http://www.fao.org/3/i9049EN/i9049en.pdf>

Parmentier, S. (2014). *Scaling-up agroecological approaches: What, why and how?* Oxfam-Solidarity, Belgium. <https://www.oxfamsof.be/fr/scaling-agroecological-approacheswhatwhy-and-how>

Patrouilleau, M. M., Martínez, L. E., Cittadini, E., y Cittadini, R. (2017). Políticas públicas y desarrollo de la agroecología en Argentina. En E. Sabourin, M. M. Patrouilleau, J., Francois, L. Vásquez, y P. Niederle (orgs.), *Red PP-AL. Políticas públicas a favor de la agroecología en América Latina y el Caribe* (pp. 33-72). Brasilia: FAO/Red PP-AL.

Peña, E. (2020). La crisis alimentaria del capitalismo global en tiempos de pandemia. *Isrobinson*. Caracas: Instituto Samuel Robinson para el Pensamiento Original. <https://bit.ly/3zQj0sQ>

Perez-Cassarino, J., y Ferreira, A. D. D. (2013). Agroecología, construção social de mercados e a constituição de sistemas agroalimentares alternativos: uma leitura a partir da Rede Ecovida de Agroecologia. En P. A. Niederle, L. de Almeida y F. Machado Vezzani (orgs.), *Agroecologia: práticas, mercados e políticas para uma nova agricultura* (pp. 171-214). Curitiba, Brasil: Kairós.

Perfecto, I., Vandermeer, J., y Wright, A. (2009). *Nature's matrix: linking agriculture, conservation and food sovereignty*. Routledge.

Porto-Gonçalves, C. W. (2019). Porto-Gonçalves: “Evo y Álvaro se quedaron con los coccaleros y contra los indígenas”. *Página Siete*. <https://bit.ly/3OUZn7n>

Prieto, P. (2021). *Descarbonización al 100% con sistemas de energía 100% renovable mediante la conversión de energía en gas y la electrificación directa*. 15/15\15. <https://bit.ly/3PTzYfL>

Proceso. (2010, 3 de octubre). La herencia de Lula. *Proceso*. <https://bit.ly/3btbY48>

Purcell, T. F. (2017). The political economy of rentier capitalism and the limits to agrarian transformation in Venezuela. *Journal of Agrarian Change*, 17(2), 296-312.

Rahnema, M., y Bawtree, V. (1997). *The post-development reader*. Zed Books.

Ramirez, A. (2017). Timosempaleuia uan timoskaltia ika se kual i yeknemilis. *Unión de Cooperativas Tosepan: Estrategias de cooperativismo integral para*

la descolonización, autogestión y buen vivir. Tesis Maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural, El Colegio de la Frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

- Ramos-Sánchez, F. J. (1998). *Grupo Vicente Guerrero de Españita, Tlaxcala. Dos décadas de promoción de Campesino a Campesino*. México: Red de Gestión de Recursos Naturales/Fundación Rockefeller.
- Rancière, J. (1999). *Disagreement: Politics and philosophy*. University of Minnesota Press
- Rivera, T. (2020). Agroecología histórica maya en las tierras bajas de México. *Ethnoscintia-Brazilian Journal of Ethnobiology and Ethnoecology*, 5(1).
- Rivera, T., y Fargher, L. (2021). The concept of “palimpsest” in a reconceptualization of biodiversity conservation. *Environmental Conservation*, 48(1), 1-4.
- Rivera-Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Robert, J. (2013). *En el espejo de la escuelita zapatista: por un sentido común controversial*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Universidad de la Tierra.
- Robert, J., y Rahnema, M. (2015). *La potencia de los pobres*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México: Universidad de la Tierra.
- Roberts, P., Hunt, C., Arroyo-Kalin, M., Evans, D., y Boivin, N. (2017). The deep human prehistory of global tropical forests and its relevance for modern conservation. *Nature Plants*, 3(8), 1-9.
- Robinson, W. (2021). ¿Qué hay detrás de la «nueva guerra fría»? *Rebelión*. <https://rebelion.org/que-hay-detras-de-la-nueva-guerra-fria/>
- Rocha, J. C. R., Mier, M., Gracia, M. A., y Santana, M. E. (2019). El papel del trueque en la transición a otros mundos posibles en el sector Zoogocho y la ciudad de Oaxaca, México. *Otra Economía*, 12(22), 66-88.
- Rocheleau, D., y Roth, R. (2007). Rooted networks, relational webs and powers of connection: Rethinking human and political ecologies. *Geoforum*, 38(3), 433-438.
- Rodríguez, R., y Hess, M. (2000). *Al andar se hace camino. Guía metodológica para desencadenar procesos autogestionarios alrededor de experiencias agroecológicas*. Bogotá: Kimbres.
- Rody, T., y Telles, L. (eds.). (2021). *Caderneta agroecológica: o saber e o fazer das mulheres do campo, das florestas e das águas*. Viçosa, Minas Gerais: Asa Pequena.
- Roldán-Rueda, H. N. (2020). El rol de los actores en mercados locales y campesinos de México y Colombia. *Estudios Sociales*, 30(56). <https://doi.org/10.24836/es.v30i56.1029>

- Roldán-Rueda, H. N., Gracia, M. A., y Mier y Terán, M. (2018). Los mercados locales alternativos en México y Colombia: resistencias y transformaciones en torno a procesos de certificación. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 15(82), 57-73.
- Roque, A. M. (2020). El Movimiento Agroecológico de Campesino a Campesino de la ANAP, una experiencia para compartir. En L. Saldi, O. F. Giraldo, y C. Toro, (coords.), *Senti-pensarnos Tierra. Experiencias de transición y r-existencias en tiempos de crisis civilizatoria: voces desde los pueblos del Abya Yala* (pp. 52-57). Buenos Aires: CLACSO.
- Rosset, P. M., y Val, V. (2018). The 'Campesino a Campesino' Agroecology Movement in Cuba: Food sovereignty and food as a commons. En J. L. Vivero-Pol, T. Ferrando, O. De Schutter, y U. Mattei (eds.), *Routledge handbook of food as a commons* (pp. 251-265). Routledge.
- Rosset, P.M., Val, V., Barbosa, L. P., y McCune, N. (2019). Agroecology and La Via Campesina II. Peasant agroecology schools and the formation of a sociohistorical and political subject. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 43(7-8), 895-914.
- Rosset, P.M. (2006). Moving forward: Agrarian reform as a part of food sovereignty. En P. Rosset, R. Patel, y M. Courville (eds.), *Promised land: competing visions of agrarian reform*. Food First Books.
- Royero-Benavides, B., Rosset, P. M., Alvarez-Avila, M. D. C., Gallardo-López, F., y Mariaca Méndez, R. (2019). Desarrollo y buena vida en la Mixteca Alta: El caso de una organización campesina oaxaqueña. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 16(1), 19-41.
- Rubel, M. (2017). *Marx, teórico del anarquismo*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas, México: Cideci/Unitierra.
- Saavedra, D., Briones, M. A., y Oyangueren, A. F. (2017). *Programa Campesino a Campesino en Nicaragua: 30 años innovando con los campesinos. Un modelo de extensión rural participativa*. Managua: Funica/UNAG.
- Sabourin, E., Patrouilleau, M. M., Francois, J., Vásquez, L., y Niederle, P. (orgs.). (2017). *Políticas públicas a favor de la agroecología en América Latina y el Caribe*. Porto Alegre: FAO/Red PP-AL.
- Salamanca, D.P. (2019). *Deshacer el desarrollo para rehacer otros mundos. La propuesta de los Territorios Campesinos Agroalimentarios en el Macizo colombiano*. Tesis de Maestría en Desarrollo Rural, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- Sauer, S., y Mészáros, G. (2017). The political economy of land struggle in Brazil under Workers' Party governments. *Journal of Agrarian Change*, 17(2), 397-414.

- Schmitt, C., Niederle, P., Ávila, M., Sabourin, E., Petersen, P., Silveira, L., Assis, W., Palm, J., y Fernandes, G. B. G. (2017). La experiencia brasileña de construcción de políticas públicas en favor de la Agroecología. En E. Sabourin, M. M. Patrouilleau, J., Francois, L. Vásquez, y P. Niederle (orgs.), *Red PP-AL. Políticas públicas a favor de la agroecología en América Latina y el Caribe*. (pp. 73-122). Brasília: FAO/Red PP-AL.
- Seibert, I. G. (2017). *Feminismo campesino. Una propuesta de las campesinas de Latinoamérica*. Consultado en abril de 2020, en: <http://www.soberaniaalimentaria.info/numeros-publicados/60-numero-29/454-feminismo-campesino-y-popular>
- Semana. (2021, 22 de abril). Gustavo Petro no cambiaría la Constitución para reelegirse, somos capitalistas. *Semana*. <https://bit.ly/3zSznFe>
- Siliprandi, E., y Zuluaga, G. P. (2014). *Género, agroecología y soberanía alimentaria*. Barcelona, España: Icaria.
- Sloterdijk, P. (1994). *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela.
- Smit, J., Nasr, J., y Ratta, A. (2001). *Urban agriculture: food, jobs and sustainable cities*. Nueva York, Estados Unidos: United Nations Development Programme.
- Stahl, P. W., y Pearsall, D. M. (2012). Late pre-Columbian agroforestry in the tropical lowlands of western Ecuador. *Quaternary international*, 249, 43-52.
- Standing, G. (2013). *El precariado: una nueva clase social*. Barcelona: Pasado y Presente.
- Steadman, D. W. (2006). *Extinction and biogeography of tropical Pacific birds*. University of Chicago Press.
- Tassin, J. (2021). Back to the land “peasant-entrepreneurs”: The new actors of Chinese peasant agroecology. *China Perspectives*, (2), 19-28.
- Thrupp, L. A., Hecht, S., Browder, J. O., Lynch, O. J., Megateli, N., y O'Brien, W. (1997). *The diversity and dynamics of shifting cultivation: Myths, realities, and policy implications*. Washington, D. C.: World Resources Institute.
- Toledo, V. M., y Barrera-Bassols, N. (2008). *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona, España: Icaria.
- Tubiello, F. N., Karl, K., Flammini, A., Gütschow, J., Obli-Layrea, G., Conchedda, G., ... y Torero, M. (2021). Pre-and post-production processes along supply chains increasingly dominate GHG emissions from agri-food systems globally and in most countries. *Earth System Science Data Discussions*, 1-24. <http://dx.doi.org/10.5194/essd-2021-389>
- Val, V. (2012). *Sembrando alternativas; cosechando esperanzas. (Re)campesinización agroecológica en las lomas del Escambray, Provincia de Villa Clara, Cuba*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

- Val, V.** (2021). *Campesina(o) a Campesina(a) un dispositivo para la masificación de la agroecología en La Vía Campesina. Aprendizajes desde Cuba y Mozambique*. Tesis de Doctorado en Ciencias en Ecología y Desarrollo Sustentable con orientación en Agroecología y Sociedad, El Colegio de la frontera Sur, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.
- Val, V., Rosset, P. M., Zamora, C., Giraldo, O. F., y Rocheleau, D.** (2019). Agroecology and La Via Campesina I. The symbolic and material construction of agroecology through the dispositive of “peasant-to-peasant” processes. *Agroecology and Sustainable Food Systems*, 43(7-8), 872-894.
- van der Ploeg, J. D.** (2010). *Nuevos campesinos. Campesinos e imperios alimentarios*. Barcelona: Icaria.
- van der Ploeg, J. D.** (2021). The political economy of agroecology. *The Journal of Peasant Studies*, 48(2), 274-297.
- van der Ploeg, J., y Ye, J.** (2016). *China's peasant agriculture and rural society: Changing paradigms of farming*. Londres/Nueva York: Routledge.
- van der Ploeg, J. D., Barjolle, D., Bruil, J., Brunori, G., Madureira, L. M. C., Dessein, J., ... y Wezel, A.** (2019). The economic potential of agroecology: Empirical evidence from Europe. *Journal of Rural Studies*, 71, 46-61.
- Vásquez, J. I., y Rivas, A.** (2006). *De campesino a campesino*. Managua: Unión Nacional de Agricultores y Ganaderos.
- Vásquez, L., Marzin, J., y Rodríguez González, N.** (2017). “Políticas públicas y transición hacia la agricultura sostenible sobre bases agroecológicas en Cuba”. En E. Sabourin, M. M. Patrouilleau, J., Francois, L. Vásquez, y P. Niederle (orgs.), *Red PP-AL. Políticas públicas a favor de la agroecología en América Latina y el Caribe*. Brasília: FAO/Red PP-AL.
- Vavilov, N. I.** (1926). *Studies on the origin of cultivated plants*. Leningrado, Rusia: USSR State Press.
- Virno, P.** (2003). *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas: seguida de historia natural*. Barcelona: Traficantes de Sueños.
- Webber, J. R.** (2017). Evo Morales, transformismo, and the consolidation of agrarian capitalism in Bolivia. *Journal of Agrarian Change*, 17(2), 330-347.
- Wijeratna, A.** (2018). *Agroecology: Scaling-up, scaling-out*. Johannesburgo, Sudáfrica: Actionaid. <https://www.actionaid.it/app/uploads/2018/04/Agroecology.pdf>
- Žižek, S.** (2006). *Visión de paralaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zuluaga, G. P., Catacora-Vargas, G., y Siliprandi, E.** (2018). *Agroecología en femenino. Reflexiones a partir de nuestras experiencias*. La Paz, Bolivia: SOCLA/CLACSO.

Autor

Omar Felipe Giraldo es Profesor Asociado de Tiempo Completo adscrito al Departamento de Humanidades y Sistemas Sociales de la Escuela Nacional de Estudios Superiores (ENES Mérida), Universidad



Nacional Autónoma de México (UNAM). Es doctor en Ciencias Agrarias del Departamento de Sociología Rural de la Universidad Autónoma Chapingo. Entre los años 2014 y 2021 se desempeñó como Investigador del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) adscrito a El Colegio de la Frontera Sur (Ecosur). Ha sido profesor de posgrado en distintas universidades latinoamericanas.

Recibió en 2021 el Premio de Investigación en Ciencias Sociales por la Academia Mexicana de Ciencias. Actualmente forma parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) en el nivel 2. Colabora con diversas organizaciones campesinas e indígenas en México y de América Latina en sus procesos autonómicos y agroecológicos.

Sus líneas de investigación son la ecología política, alternativas al desarrollo, filosofía ambiental y la agroecología política.



Otros libros del autor

(Haz clic en la imagen para acceder a ellos)

